

# Diacronías

REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA

---

---

---

*Año 7, número 13 junio 2015*

---

**Palabra**  
**de Clío**  
historiadores mexicanos

**"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"**



*Palabra de Clío, A.C.*  
Asociación de historiadores mexicanos

RAYMUNDO CASANOVA RAMÍREZ  
MARCO FABRIZIO RAMÍREZ PADILLA  
NURIA GALÍ FLORES  
AMANDA CRUZ MÁRQUEZ  
Presidentes honorarios

MARÍA EUGENIA HERRERA  
Presidente

CLAUDIA ESPINO  
Vicepresidente

LESLIE MERCADO REVILLA  
Secretaria

REYNA MARÍA QUIROZ MERCADO  
Tesorera

*Diacronías*, REVISTA DE DIVULGACIÓN HISTÓRICA  
Coordinador general  
JOSÉ LUIS CHONG

Director  
RAFAEL LUNA

Diseño  
PATRICIA PÉREZ RAMÍREZ

© *Diacronías. Revista de divulgación histórica*, publicación cuatrimestral. Año 7, Número 13 publicada en el mes de junio de 2015. Editor Responsable: Rafael Luna Rosales. Número de Certificado de Reserva otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2015-061517260400-102. Número de Certificado de Licitud de Título 13936 y de Contenido 11509, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Domicilio de la Publicación: Insurgentes Sur # 1814-101, Col. Florida, C.P. 01030, México, D.F. Imprenta: Impresora y Litográfica Heva, S.A., Arteaga # 26, Col. Cuerrero, C.P. 06300, México, D.F. Distribución en el Distrito Federal: Marketing @ Promotion, Insurgentes Sur # 1810, Col. Florida, C.P. 01030, México, D.F. Número ISSN en trámite. Tiraje 100 ejemplares.

Fecha de expedición del permiso: septiembre 2013.

La presentación y disposición en conjunto y de cada página de *Diacronías. Revista de divulgación histórica* son propiedad del editor. Derechos reservados ©Palabra De Clío, A.C. Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, por cualquier medio o procedimiento, del contenido de la presente publicación, sin contar con la autorización previa, expresa y por escrito del editor, en términos de la legislación autoral y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones correspondientes.

Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las de la institución.

Hecho en México.

[www.palabradeclio.com.mx](http://www.palabradeclio.com.mx)



## Índice

Editorial 5

### ARTÍCULOS

El impacto de la conquista en la expresión indígena.  
La posición ante la muerte en los *icnocuicatl* de  
*Cantares Mexicanos* y las fuentes históricas y arqueológicas  
*Angélica Baena Ramírez* 9

Hacia la consolidación de una  
sociedad colonial: el caso novohispano  
*Mauro Daniel Fonseca Ortiz* 21

General Paulino Navarro una colonia del Distrito Federal  
*María Eugenia Herrera* 33

*Diacronías*

3

La transformación del Pedregal de San Ángel  
*Luis Sebastián Pregrina Torres* 45

La evangelización y la música. Técnica para la enseñanza  
de la religión en la Nueva España, siglo XVI  
*Daniela Ivonne Herrera de la Cruz* 55

Rituales femeninos a través de *Los cantares de Dzitbalché*  
*Anayeli Jiménez Chimil* 69

Francisco López de Gómara, un testigo indirecto en las indias.  
Una forma de ver el mundo en el siglo XVI  
*Janeth Luna Martínez* 81

No lo hagas, si no conviene; no lo digas, si no es verdad.  
El método de Diego Muñoz de  
Camargo en su obra: Historia de Tlaxcala.  
*Carlos Padilla Fuentes* 89

Cauhtémoc en el siglo XIX: Metáfora Liberal del  
pueblo indígena, de la Patria Mestiza y de la Soberanía Mexicana  
*Marisol Pardo Cué* 97

El preguntador y sus libros  
*Marco Fabrizio Ramírez Padilla* 107

¿Indígena, mestizo o español?: Una reconsideración sobre  
la vida y obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl  
*Julio César Rosas Malagón* 111

Los primeros años de la evangelización en la Nueva España  
*Mariana Angélica Tomás Sarmiento* 123

#### RESEÑAS

“Nostalgia por mi barrio.  
Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores.”  
*Mauricio Flamenco Bacilio* 137

“Reformismo borbónico y educación.  
El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816).”  
*Viridiana Olmos* 141

## Editorial

En un mundo convulsionado por actos violentos en contra de la sociedad civil, *Diacronías. Revista de Divulgación Histórica*, vuelve su mirada al interior de la historia nacional retomando el lema que le caracteriza: “Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad”.

En esta ocasión los temas son variados como los estudios que presentan los diferentes autores como es la historia de la gran ciudad de México de Luis Sebastián Peregrina en su análisis histórico de “La transformación del Pedregal de San Ángel” y Maru Herrera en su artículo titulado “General Paulino Navarro una colonia del Distrito Federal”, acompañado por la reseña del libro “Nostalgia por mi barrio. Imágenes y textos del Barrio de Tultenco” realizada por Mauricio Flamenco.

Asimismo, en este ejemplar se encuentran la presentación de textos que tocan diferentes temas entres sí, pero que sin embargo, guardan una estrecha relación entre ellos, tales son los casos de los conquistadores españoles y la consolidación de la naciente sociedad novohispana y, dentro de esta temporalidad, se encuentra la utilización de la música como elemento evangelizador para llegar a la organización sistemática de “... las cosas naturales de las Indias” presentada por Marco Fabrizio Padilla en su estudio sobre “El preguntador y sus libros”.

En fin, el trabajo arduo de los diferentes autores en el presente número de *Diacronías* abre un espacio a la difusión y discusión sobre los temas presentados.

¡Feliz y provechosa lectura!



## ARTÍCULOS

*El impacto de la conquista en la expresión indígena.  
La posición ante la muerte en los icnocuicatl de Cantares Mexicanos  
y las fuentes históricas y arqueológicas*

*Hacia la consolidación de una sociedad colonial: el caso novohispano*

*General Paulino Navarro una colonia del Distrito Federal*

*La evangelización y la música. Técnica para la enseñanza de la  
religión en la Nueva España, siglo XVI*

*Rituales femeninos a través de Los cantares de Dzitbalché*

*Francisco López de Gómara, un testigo indirecto en las indias.  
Una forma de ver el mundo en el siglo XVI*

*No lo hagas, si no conviene; no lo digas, si no es verdad.  
El método de Diego Muñoz de  
Camargo en su obra: Historia de Tlaxcala.*

*Cuauhtémoc en el siglo XIX: Metáfora Liberal del pueblo  
indígena, de la Patria Mestiza y de la Soberanía Mexicana*

*El preguntador y sus libros*

*¿Indígena, mestizo o español?: Una reconsideración sobre la vida  
y obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*

*Los primeros años de la evangelización en la Nueva España*



## El impacto de la conquista en la expresión indígena. La posición ante la muerte en los *icnocuicatl* de *Cantares Mexicanos* y las fuentes históricas y arqueológicas

Angélica Baena Ramírez

El tema principal de este trabajo es analizar el impacto que tuvo la conquista en la concepción de la muerte entre los pueblos indígenas de origen nahua, a través del análisis de algunos poemas contenidos en *Cantares Mexicanos*, las evidencias del culto a la muerte previas al encuentro de los dos mundos y algunos ejemplos contenidos en la lírica occidental.

Generalmente, cuando uno se acerca a la llamada “poesía nahua”, surge la duda de qué tanto del contenido de estos cantares refleja la cosmovisión indígena prehispánica, o bien, cuál es el impacto de la cultura occidental en estos documentos. Para poder dar una respuesta adecuada, considero pertinente comenzar analizando algunos ejemplos de origen precolombino acerca de la concepción de la muerte, para lo cual utilizaré evidencias arqueológicas, iconográficas y también la información recolectada por los propios religiosos españoles, lo cual posteriormente será contrastado con algunos ejemplos tomados de los *Cantares Mexicanos*. Conuerdo con Eduardo Matos Moctezuma cuando señala que “la fuente escrita necesita, cuando esto sea posible, ser corroborada por otro disciplina, para ver el alcance, veracidad y el valor del dato de que contiene” (Matos Moctezuma, 2013: 25).

Se analizará el posible impacto que pudo tener la lírica occidental del siglo XVI al recolectar y trasvasar los cantos nahuas al alfabeto latino. Particularmente me centraré en el análisis de algunos fragmentos de los llamados *icnocuicatl* (cantos de orfandad y tristeza) por su parecido con ciertos poemas españoles en donde encontramos los tópicos latinos *carpe diem* y *tempus fugit* en reiteradas ocasiones.

## Evidencia del culto a la muerte entre los antiguos nahuas

### a) *El papel génésico de la muerte (mitos, códices, esculturas).*

En los mitos precolombinos nahuas recolectados por los españoles tras su llegada al Nuevo Mundo, el dios de la muerte *Mictlantecuhтли* es el poseedor de las semillas que darán vida a los hombres, es decir, posee los huesos de las humanidades anteriores y al mezclar éstos con la sangre de los dioses, se dará origen a la humanidad actual. La creación de la quinta era, la del sol *nahui ollin* o cuatro movimiento, se debió al sacrificio de los dioses, primero de *Nanahuatzin* y *Tecuciztecatl* que se convertirán en el sol y la luna respectivamente, así como el posterior sacrificio de las divinidades restantes para dar origen al movimiento de los astros y al inicio del tiempo (Sahagún, 1999:432-433).

Además de estos mitos, existen evidencias iconográficas del papel génésico de la muerte. En relación con los códices, cabe señalar que en las láminas 56 y 73 del *Códice Borgia* podemos apreciar a *Mictlantecuhтли* y a *Quetzacoatl*, dios creador por excelencia, conformando una dualidad complementaria, al igual que en la lámina 11 del *Códice Laud*. En el *Códice Borgia* podemos apreciar los árboles de las cinco regiones cósmicas naciendo de figuras descarnadas (láminas 49-53), ya que los huesos eran considerados generadores de vida, por lo cual las cabezas humanas decapitadas colocadas en los *tzompantli* eran concebidas como semillas. Por otro lado, recientes hallazgos arqueológicos en Tehuacán, Puebla, han corroborado la existencia de un templo dedicado al dios de la muerte que ha sido llamado el “Templo de las calaveras”.

Dentro del corpus extremadamente abundante sobre al culto a la muerte, del cual sólo estoy tomando algunos ejemplos significativos debido a la extensión de este trabajo, no puedo dejar de señalar algunos ejemplos escultóricos. Un ejemplo significativo son las dos esculturas de *Mictlantecuhтли* encontradas en el Templo Mayor de Tenochtitlan, que quizá causaron temor y veneración en los guerreros que ingresaban a la *Casa de las Águilas*, pero también estas representaciones escultóricas eran bañadas de sangre (López Luján y Mercado, 1996: 44) para recordar el sacrificio que habían hecho los dioses sobre los huesos, el deber del hombre de alimentar a *Mictlantecuhтли* y la importancia de éste para el desarrollo de la vida. Cabe señalar que existe una asimilación de rasgos iconográficos entre el señor de la muerte, *Tlaltecuhтли* la tierra y *Cihuacoatl*, ya que estas deidades pertenecen a la parte fría, húmeda y femenina del cosmos (Anders, Jansen y Reyes García, 1998: 197-198).

b) *Las entidades anímicas y las distintas geografías funerarias.*

Los antiguos mexicanos creían que el cuerpo humano poseía tres entidades anímicas las cuales estaban alojadas en tres centros anímicos mayores ubicados en la cabeza, el corazón y el hígado. Alfredo López Austin realizó un exhaustivo estudio de diversas fuentes nahuas y como resultado de su investigación señala que el *tonalli* es una entidad cuyo centro anímico es la cabeza, aunque se considera que el *tonalli* es irradiado a todo el cuerpo a través de la sangre. Según el estudio realizado por este autor, el *tonalli* es dado al ser humano en el ámbito celeste y posteriormente está ligado con el día de nacimiento o el día de la consagración ritual del niño, en caso de que hubiera nacido en una fecha desafortunada. El *tonalli* está relacionado con el calor del sol, las capacidades reflexivas, la cabalidad, la valentía y la fama (López Austin, 2008: 231-233).

La entidad anímica que radica en el corazón era llamada *teyolía*. Está relacionada con el sentir, el saber y el conocer. El *teyolía* era la entidad anímica que se desprendía del cuerpo humano en el momento de la muerte y la destinada a irse a alguna de las geografías funerarias según el tipo de muerte que haya tenido el individuo. Además, el *teyolía* era dado por los dioses del *calpuli* al niño en el momento de nacer. Su desprendimiento del cuerpo causaba la muerte, por lo cual su importancia para el equilibrio y la vida del individuo era de primer orden (*Ibid.*:254-255).

La tercera entidad anímica que conforma el cuerpo humano es el *ihíyotl* o aliento, que está ubicado en el hígado. Está relacionado con los sentimientos, las pasiones y el comportamiento moral del individuo. El *ihíyotl* podía desprenderse del individuo y causar consecuencias en las personas cercanas a éste: “el *ihíyotl* era imaginado como un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad para atraer los objetos; dicha materia se manifestaba por medio de flatulencias y vapores corporales” (Martínez, 2006:183).

Al morir, se consideraba que la entidad anímica llamada *tonalli* regresaría al sol. El tipo de muerte era lo que determinaba qué ocurriría con el *teyolía* de la persona. Con respecto al destino de la gente después de la muerte, diversos religiosos españoles consignaron las geografías funerarias dentro de la cosmovisión nahua. Resumiendo, *grosso modo*, la información contenida en el libro III de Fray Bernardino de Sahagún, sabemos que se creía que el individuo que moría de muerte natural iría al *Mictlan*, por lo que tendría que realizar un complicado periplo por los nueve niveles del inframundo antes de llegar ante la presencia de *Mictlantecuhtli*. Los hombres que eran alcanzados por un rayo, morían ahogados o de enfermedades relacionadas con el agua (por ejemplo,

la hidropesía) se dirigirían al *Tlalocan*, para engrosar las filas de servidores del dios de la lluvia, los cuales eran conocidos como *tlaloques*. Las mujeres que morían en el parto irían a un lugar llamado *Cihuatlampa*, lo cual se consideraba un honor, ya que estas mujeres eran concebidas como guerreras que habían muerto al intentar obtener un cautivo (su hijo) y, por lo tanto, tendrían el honor de acompañar al sol en su devenir de la medianoche al mediodía. El lugar más honroso a donde el *teyolía* de los hombres podía acudir era el *Tonatiuh ichan* o la casa del sol. Los que llegaban a él eran los guerreros que morían en batalla, los cuales obtenían el privilegio de poder acompañar al sol en su devenir del mediodía a la medianoche. Varias fuentes registran que morir en la guerra era preferente a la muerte natural, por el honor que conllevaría y porque el *teyolía* del guerrero sería premiado de esta manera.

c) *La valentía como principal valor de los guerreros.*

La valentía era exaltada como uno de los principales valores morales entre los mexicas. Por ende, la muerte “al filo de la obsidiana” o la muerte en el campo de batalla era considerada honrosa y además implicaría el acceso al *Tonatiuh ichan*. Para fomentar el valor y la bravura de los guerreros, éstos debían pasar por un difícil entrenamiento para endurecerles el carácter y que no tuviesen miedo a morir “los llevaban [a los guerreros] al Templo Mayor donde los adoctrinaban a su vida futura pero al mismo tiempo los insultaban con palabras afrentosas y satíricas y les daban puñetazos en el cuerpo y en la cara mientras los reprendían” (Trejo, 2009: 225-226).

En caso de que el guerrero muriera, su fallecimiento sería considerado como un acto con gran trascendencia social. “Estos guerreros hacían más fuerte a su gobernante y a su grupo y con su muerte, contribuirán a aumentar las fuerzas generativas de la naturaleza con lo cual se asegura el orden del cosmos instaurado durante la creación del quinto sol” (*Ibid.*:235).

En caso de que el guerrero no feneciera en combate, sus hazañas en el campo de batalla y el número de cautivos que lograra obtener determinarían su ascenso y prestigio social; “a cada peldaño de esa escala le correspondería un claro distintivo: la magnificencia en lo que respecta a atributos, peinado, vestimenta, armas, iba en proporción directa con el rango de la jerarquía militar de su portador” (Vié-Wohrer, 2008:211).

Un ejemplo histórico de este pensamiento “místico guerrero”, como algunos le han llamado, es la postura de *Cuauhtémoc* ante la petición de Cortés de deponer las armas. Según Bernal Díaz del Castillo, *Cuauhtemoc* se reunió con los principales para analizar la oferta de Cortés, tras lo cual la asamblea consi-

deró que “más vale que todos muramos en esta ciudad peleando que vernos en poder de quien nos haría esclavos, y nos atormentarán por el oro” (Díaz del Castillo, 1988:277).

## La literatura nahua. Breve resumen de su historia

Debemos al padre Ángel María Garibay los trabajos pioneros y sistemáticos de la literatura nahua. El erudito investigador de varias culturas antiguas señaló el que la literatura nahua era igual de completa y bella que otras manifestaciones literarias del mundo, enfatizó sus características culturales, separó por géneros la prosa (*tlahtolli*) y los cantos (*cuicatl*) utilizando categorías occidentales para apoyarse en el estudio de los diversos géneros: por un lado, señaló que los géneros de la prosa podían dividirse en histórica, didáctica e imaginativa; los cantos o poesías los dividió en líricos, épicos y dramáticos. Aunque actualmente estas categorías ya no son tan utilizadas por los especialistas, la labor pionera de Garibay sigue vigente, en particular sus valiosas traducciones de los documentos. Tras la muerte de Garibay, su destacado alumno Miguel León-Portilla prosiguió con el método de su mentor, realizando importantes y valiosas traducciones, aportando una clasificación de los géneros literarios con base en las categorías nahuas. Para este trabajo quiero retomar algunos fragmentos de los llamados *icnocuicatl* o cantos de orfandad que, según este autor:

[los *icnocuicatl*] portadores muchas veces de reflexiones de temas que han preocupado a quienes en otros tiempos y lugares han sido tenidos como filósofos. Entre otras cuestiones que en ellos se plantean están las de la fugacidad de todo cuanto existe, los enigmas del destino humano, lo que es recto o perverso, la muerte y el más allá, las posibilidad de decir palabras verdaderas y de conocer a la suprema deidad (León-Portilla, 2013: 214-215).

La interpretación más aceptada y difundida entre los investigadores es que los *icnocuicatl*, (relacionados con la preocupación hacia la muerte y lo efímero de la vida, en franca contradicción con la ideología mesiánica y guerrera que señalan otras fuentes como las que mencioné someramente líneas arriba, además de otro género de cantos como son los *yaocuicatl*), es que los *tlamatinime* o sabios tenían dudas sobre los sitios a donde se irían al morir y, por ende, formulaban especulaciones filosóficas prescindiendo de las respuestas que

daba la religión (León-Portilla, 2001: 204). Una de estas dudas, según León-Portilla, puede verse en el siguiente texto tomado de los *Cantares mexicanos* por este mismo autor: “Por lo tanto, sólo acá en la tierra/es donde perduran las fragantes flores/y los cantos que son nuestra felicidad/¡Goza, pues, de ellos!” (*Ibid.*:214).

Otra interpretación que se le ha dado al contenido de los *Cantares Mexicanos* y a los *icnocuicatl*, es la que aporta John Bierhorst, el cual considera que los cantares son *ghost songs* o invocaciones a los muertos y dignatarios ya fallecidos. Siguiendo esta propuesta, Amos Segala señala que los *Cantares* son cantos de espíritus, que reflejan el estado de ánimo decaído de los mexicas tras la conquista. No coincido con estas interpretaciones en general, pues no toman en cuenta el contexto y se basan en un fenómeno cultural de los pueblos indios norteamericanos del siglo XIX, pero quisiera rescatar una crítica hecha por Segala a la interpretación paradigmática, que creo puede ser de utilidad para buscar nuevas respuestas al contenido de los *icnocuicatl*. Segala señala, con respecto a la propuesta de León-Portilla de que eran los sabios los que cuestionaban en los cantos los paradigmas religiosos, lo siguiente: “una disidencia en la cima de la sociedad azteca [es] bastante inverosímil dado que los mismos personajes debían ser los guardianes de la ortodoxia y los espectadores de las heterodoxias nuevas y peligrosas” (Segala, 1990:273).

Tomando en cuenta lo anterior, y debido al acotado espacio del que dispongo, quisiera esbozar una hipótesis diferente: considero que el contenido de los *icnocuicatl*, más que contener cantos de espíritus o meditaciones filosóficas heréticas de los sabios, pudieran reflejar la influencia de la lírica española, particularmente de los tópicos occidentales conocidos como *carpe diem* y *tempus fugit*. Quiero aclarar que no niego que existen elementos de origen mesoamericano en estos cantos, sin embargo, creo que es innegable el sincretismo que aparece en ellos y estas interpolaciones no son sólo estilísticas o cambios de nombres (por ejemplo, la recurrente aparición de la palabra Dios), sino que también pudieron aparecer ciertos temas o tópicos de carácter occidental dentro de este *corpus* de Cantares.

## Los Cantares Mexicanos

Existen dos fuentes principales para el estudio de los cantos nahuas (sin incluir los llamados *teocuicatl*): *Cantares mexicanos* y *Romances de los señores de la Nueva España*. En este trabajo, únicamente utilizaremos el primer documen-

to. Los *Cantares Mexicanos* o *Manuscrito 1628 bis* se encuentra en la Biblioteca Nacional de México. El documento contiene cantares escritos en náhuatl, escritos de Fray Bernardino de Sahagún en castellano sobre el calendario y el arte adivinatorio indígenas, textos en náhuatl sobre temas cristianos y una traducción y adaptación al náhuatl de las fábulas de Esopo. Al parecer, esta obra fue realizada por el auspicio y la vigilancia de Fray Bernardino de Sahagún. Aparecen 4 fechas en el manuscrito: dos veces 1582, una vez 1585 y otra vez 1597 (León Portilla, 2013: 97-98).

### **La influencia de la lírica occidental y la labor evangelizadora y educativa del Colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco**

La lírica española tuvo un importante impacto del Renacimiento, por lo que al arribar los europeos a América, trajeron consigo parte de la influencia que estaban recibiendo, particularmente de la lírica de origen italiano. Emilio Carrilla señala como rasgos caracterizadores del Renacimiento artístico los siguientes: “Clasicismo. Equilibrio, armonía. Ideal heroico. Tendencia a la ejemplificación y al didactismo” (Carrilla, 1996:419).

Por otro lado, las primeras manifestaciones de la lírica en la Nueva España son a través de canciones y romances que los españoles traen de sus tierras y que les sirven de modelo para crear canciones populares para exaltar la conquista. Con el devenir del siglo XVI tanto españoles como criollos desarrollan la lírica con influencia renacentista y existe una recopilación de poesía de varios autores, fechada en 1577 y titulada *Flores de baria poesía. Recogidas de barrios poetas españoles* o Manuscrito núm. 2973 Biblioteca Nacional de Madrid (*Ibid.*:423).

Cabe señalar, que al llegar los españoles a tierras americanas se dio la proliferación de la crónica y la epopeya, para exaltar la proeza de la conquista y justificarla. Posteriormente, el teatro comienza a tener un papel importante al utilizarse para la evangelización de los indios ya que se consideraba que éstos aprendían mayormente los misterios de la fe católica a través de la representación y ésta servía también para ahuyentar al demonio (Horcasitas, 1974:73). Cabe señalar, que fue la orden franciscana la principal promotora del teatro eclesiástico. Recordemos que para los franciscanos la educación jugaba un papel fundamental en su obra evangelizadora.

Inaugurado el colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco el 6 de enero de 1536 por Antonio de Mendoza, tuvo como principal objetivo instruir a los

indígenas nobles en clases de latín, retórica, lógica, historia y filosofía. Entre los autores clásicos que consultaban los estudiantes del Colegio se encontraban Platón, Aristóteles, Plutarco, Horacio, Boecio, Catón, Cicerón, Flavio Josefo, Juvenal, Marcial, Marco Antonio Plinio, Prudencio, Salustio, Tito Livio, Virgilio y Quintiliano. Este último autor es muy importante para el tema que se analiza aquí, debido a que en su obra *Institutio oratoria*, dejó las bases de la retórica occidental.

Recordemos además que Sahagún, decidido a erradicar la idolatría que existía en los cantares y areitos a que eran tan propensos los indios en las celebraciones públicas y privadas, y siguiendo los pasos de Fray Pedro de Gante, decidió escribir la *Salmodia Cristiana* (publicada en 1583), con ayuda de los estudiantes trilingües del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. El peligro que representaban los bailes y cantos de los indios fue tocado en el Primer Concilio Provincial (1555) donde se pidió que se inspeccionaran los cantares indígenas para identificar su contenido supersticioso, poder erradicarlo y sustituir por alabanzas cristianas (Anderson, 1990:21). Tal como afirma Anderson:

Se ha de recordar que los frailes compusieron textos cristianos aceptables que los sucesores de los *cuicapicque* de antaño, vigilados por los frailes, luego arreglaban y adaptaban para los cantos y bailes de los indios. Sin duda esto es lo que esperaba Sahagún que se hiciera con sus salmos, pues así se realizaban en las iglesias. Los indios añadían sus propios metros y ritmos, sus instrumentos musicales, sus exclamaciones, sus plumajes, escudos y otros ornamentos (*Ibid.*:30).

Por lo anterior, se puede afirmar que la labor realizada por Sahagún al escribir la *Salmodia*, utilizando algunos elementos autóctonos pero un contenido cristiano, fue parecida a la que realizaron sus propios informantes indígenas cuando se les pidió que recolectaran los cantos antiguos. Los informantes que recopilaron *Cantares Mexicanos* poseían amplios conocimientos de retórica y literatura occidental y también el conocimiento de la antigua tradición prehispánica. Me parece probable que al ser rescatados algunos de estos cantos antiguos, los informantes que trasvasaron éstos al alfabeto latino pudieron valerse de tópicos occidentales como el *carpe diem* y *tempus fugit* para adaptar las obras indígenas a un tema común de la literatura occidental, o bien, externaron sus propias dudas filosóficas (surgidas del bagaje cultural doble que poseían y las distintas respuestas que cada uno daba) poniéndolas en boca de sus antiguos héroes y personajes históricos. Cabe señalar que los cantos o *cuicatl*,

independientemente del grado de sincretismo que contenían, eran muy importantes para los indígenas y tal como señala Berenice Alcántara:

Como lo atestiguan varios códices y crónicas del siglo XVI, los nahuas, sobre todo los nobles letrados educados por los frailes, se dieron con profusión a la composición de nuevas piezas y a la actualización de las antiguas. Sabemos, gracias a dichas fuentes, que los nahuas ejecutaron durante el siglo XVI todo tipo de cantos para bailar en contextos similares a los de antaño, pues lo hacían en las celebraciones religiosas organizadas por sus cabildos —y a veces de manera simultánea y contigua a las observancias litúrgicas—, en la toma del cargo de las autoridades nativas, en las bodas de los nobles, cuando iban a la guerra, cuando querían hacerlo y en cualquier ocasión festiva para la cual fueran convocados por los funcionarios españoles (Alcántara, 2010:381).

Por otro lado, los tópicos literarios se refieren a temas que son ampliamente utilizados por diverso número de creadores a lo largo del tiempo. Muchos de ellos tienen origen en el mundo grecolatino. El *carpe diem* es un tópico que proviene del poeta latino Horacio y que aparece en la *Oda* 11 del libro I (véase la tabla anexa). La finalidad de este tópico es invitar al aprovechamiento del tiempo presente y del día a día. Por otro lado, otro tópico que también parece verse reflejado en los *Cantares Mexicanos* es el *tempus fugit* que aparece en la obra de Virgilio *Geórgicas* (tabla anexa) que toca el tema de lo efímero de la vida y la muerte como destino irremediable.

Anexo: <i>el carpe diem y tempus fugit</i> en la literatura occidental y la probable aparición de los mismos temas o tópicos en los <i>Cantares Mexicanos</i> .	
<p><b>Carpe diem y Tempus fugit en la literatura occidental</b></p> <p>Mientras hablamos, huye el tiempo envidioso. Vive el día de hoy. Captúralo. No fies del incierto mañana.</p> <p>Horacio, <i>Odas</i>, Libro I, 11.</p>	<p><b><i>Cantares Mexicanos</i></b></p> <p>Por lo tanto, sólo acá en la tierra es donde perduran las fragantes flores y los cantos que son nuestra felicidad ¡Gozad, pues, de ello!</p> <p>(León Portilla, 2001:214)</p>
<p>Está decidido su día para cada uno, breve e irreparable es el tiempo de la vida para todos.</p> <p>Virgilio, <i>Geórgicas</i>, III, 284.</p>	<p>XVIIr.</p> <p>Yo Nezahualcóyotl lo pregunto: ¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra? Nada es para siempre en la tierra: Sólo un poco aquí. Aunque sea de jade se quiebra, Aunque sea de oro se rompe, Aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar. No para siempre en la tierra: Sólo un poco aquí.</p> <p><i>Cantares Mexicanos</i> (Tomado de León-Portilla, 1995:580)</p>
<p>Lamentamos, Naturaleza, que sea tan breve el regalo de las flores: Les arrebatas rápidamente las gracias mostradas a los ojos. Tan larga como un solo día es la edad de las rosas, tan pronto llegan a su plenitud, las oprime su propia vejez.</p> <p>Ausonio (<i>De rosas nascentibus</i>)</p>	<p>XI</p> <p>¿Acaso saben algo nuestros amigos? Se duele mi corazón, se irrita, No se nace dos veces, No se es dos veces niño, Nos vamos de la tierra</p> <p>(<i>Cantares Mexicanos</i>, 2013:69)</p>

## A manera de conclusión

Tomando en cuenta lo anterior, considero que algunos tópicos latinos, como el *carpe diem* y *tempus fugit*, utilizados durante la antigüedad clásica y siendo de nuevo retomados en el Renacimiento, pueden estar presentes en los llamados *icnocuicatl* y, más que expresar dudas filosóficas propias de la élite indígena precortesiana en torno a la muerte y fugacidad de la vida, pueden responder a la utilización de tópicos occidentales mezclados con elementos precortesianos para adaptar los cantos de origen indígena al gusto europeo o externar los cuestionamientos filosóficos en relación con la muerte que los propios informantes indígenas tenían. Esto daría una explicación tentativa a la contradicción entre las demás fuentes (crónicas, códices, anales históricos y hallazgos arqueológicos) en relación con la visión y postura ante la muerte de los mexicas.

## Bibliografía:

- ALCÁNTARA ROJAS, BERENICE, “El canto-baile nahua del siglo XVI: espacio de evangelización y subversión” en *El ritual en el mundo maya. De lo privado a lo público*, Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, 2010, pp.377-394.
- ANDERSON, J. O. “La Salmodia de Sahagún” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 20, México, UNAM-IIIH, 1990, pp.17-38.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, CONACULTA Cien de México, 1988.
- Cantares mexicanos*, estudio introductorio y traducción de Miguel León-Portilla, México, Tomo II, Vol. I, UNAM-IIIH, 2013.
- CARRILLA, EMILIO “Poesía novohispana del siglo XVI” en Garza Cuarón Beatriz y George Baudot coordinadores, *Historia de la literatura mexicana*. México, Siglo XXI editores, 1996, pp. 416-449.
- GARIBAY, ÁNGEL MARÍA, *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, 2001.
- HORACIO, *Odas y éposos*, Madrid, Cátedra, 1990.
- HORCASITAS, FERNANDO, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, Vol. I, México, UNAM, 1974.
- JOAQUÍN ORTEGA, MARÍA TERESA, “La educación franciscana” en *Diccionario de historia de la educación en México*, consultado en línea [10 de febrero de 2014] disponible en: [http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec\\_17.html](http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_17.html)
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *De Teotihuacan a los aztecas*, México, UNAM, 1995.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 2001.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, “Estudios” en *Cantares Mexicanos*, Tomo I, México, UNAM-IIIH, 2013.

- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Vol. I, México, UNAM-IIA, 2008.
- LÓPEZ LUJÁN y VIDA MERCADO, “Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 26, México, UNAM-IIH, 1996, pp. 41-48.
- MATOS MOCTEZUMA, EDUARDO, *Vida y muerte en el Templo Mayor*, México, FCE, 2013.
- “Noticias: Tehuacan, Puebla. Templo dedicado al dios del inframundo” en *Arqueología Mexicana: El perro mesoamericano*, Vol. XXI, Número 125, México, Raíces, 2014.
- RIVAS VALDÉS, ROSA MARÍA, “Formación monástica en Tlatelolco. De Santa Cuz a San Buenaventura. Transformaciones institucionales” consultado en línea [10 de febrero de 2014] disponible en: [http://www.iifl.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05\\_art\\_58.pdf](http://www.iifl.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_58.pdf)
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999.
- SEGALA, AMOS, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*, México, Grijalbo-CNCA, 1990.
- TREJO, SILVIA, “La imagen del guerrero victorioso en Mesoamérica” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 31, México, UNAM-IIH, 2009, pp.231-268.
- VIÉ-WOHRER, ANNE-MARIE, “Poder político, religioso, militar y jurídico. Cómo fue representado en manuscritos pictográficos del México Central: algunos casos” en Guilhem Olivier coordinador, *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, UNAM, 2008, pp. 193-227.
- VIRGILIO, *Geórgicas*, Madrid, Cátedra, 2012.

# Hacia la consolidación de una sociedad colonial: el caso novohispano

Mauro Daniel Fonseca Ortiz

## Génesis de una sociedad

El descubrimiento en 1492 de territorios más allá del *mare tenebrosum* trajo un cambio de paradigmas para la sociedad europea, que desde la antigüedad clásica sólo había conocido la existencia de tres territorios continentales (África, Asia y Europa). En el caso del África sólo se conocía el *Magreb*, Europa era un mundo ensimismado en la zona mediterránea y del Asia era tanto lo que se decía pero muy poco lo que se conocía.

El objetivo de este ensayo es analizar la expansión de la civilización occidental sobre los territorios conocidos como la Nueva España, así como los cambios que permitieron la consolidación de la sociedad novohispana durante la segunda mitad del siglo XVI.

La llegada hacia las tierras recién descubiertas trajo como consecuencia un proceso muy complejo de la expansión de la civilización occidental y de la aparición de nuevas sociedades<sup>1</sup>. En ese proceso podemos encontrar dos tipos de colonización diferentes: el que correspondió a las islas más importantes del Caribe (Cuba y La Española) que inició desde 1492 hasta 1520, y el que correspondió a la segunda etapa con la conquista del territorio continental. En el segundo caso, se presentó mayor dificultad por la dimensión del territorio y por la presencia de sociedades más robustecidas, con quienes se tuvo dos de los mayores episodios de guerra acaecidos en el período: En México en 1521, y en Perú en 1533.

Este proceso –imperialista– de conquista y colonización dio como resultado la formación de sociedades que lejos de ser homogéneas presentaban caracteres heterogéneos. Al respecto, Serge Gruzinski presenta a esas sociedades, producto del primer choque entre conquistadores y conquistados como sociedades fractales<sup>2</sup>, donde se yuxtapusieron elementos de la sociedad prehispánica y de la sociedad europea conquistadora, mismos que compusieron una sociedad caótica y heterogénea que sentaría el precedente para que pudiese aparecer una nueva sociedad colonial a la cual se llamaría novohispana.

Esas sociedades fractales eran profundamente híbridas ya que combinaban elementos hispánicos e indios. Se trataba de una población europea que había sido desarraigada de su medio de origen y tenía que adaptarse a una sociedad india completamente desmantelada por el proceso de guerra. Por tal, se podría decir que una sociedad fractal era una sociedad mutilada sin una identidad definida.<sup>3</sup>

Un proceso de conquista y colonización implica de manera inherente la imposición de nuevas pautas culturales hacia la población indígena, con un consecuente proceso de aculturación. Así:

En lo artístico como en otros campos, existe siempre un modelo, que es el que se pretende seguir. Se trata, por una parte, de un modelo ideal: las formas artísticas prehispánicas dejan de tener vigencia con la Conquista; aun aceptando, como algunos pretenden, que ciertas formas artísticas prehispánicas hubieran perdurado en México durante algún tiempo, es claro que en la conciencia de nadie (ni aun en la de los mismos indígenas) podía ser aceptable la idea de que fueran realmente operantes. En el proceso mismo de aculturación estaba implícita la conciencia de que los modelos españoles serían los únicos eficaces. Idealmente, el único modelo posible era el español<sup>4</sup>.

¿Pero qué pasó con los grupos europeos y africanos que llegaron a la tierra que había sido designada como la Nueva España? Normalmente solo se habla del proceso de aculturación de los indios, sin embargo, considero que también hubo un proceso de aculturación de esos grupos que llegaron a estas tierras. Así, para que a futuro pudiera conformarse una sociedad multicultural con rasgos más homogéneos, se requirió de un proceso dialéctico de aculturación entre ambos.

Al respecto, la investigadora Solange Alberro plantea que ante la dominación colonial hubo sectores marginados que desarrollaron mecanismos de resistencia, y a la vez, grupos de poder colonial se vieron influidos por rasgos

culturales de la población indígena. De esa manera, se empezaron a adoptar elementos autóctonos a la par de modelos culturales introducidos por los europeos.<sup>5</sup>

Los subtemas que sirvieron para analizar el paso de una sociedad fractal a una sociedad novohispana son los siguientes: el cambio demográfico en la población novohispana, la transferencia de propietario en la tenencia de tierras y el incremento en el modo de producción agrícola.<sup>6</sup>

### **El cambio de población: epidemias y mestizaje**

La conquista y ocupación del territorio americano mermó de manera importante la población original. Durante los dos procesos de colonización —en el Caribe y territorio continental— la población vivió fenómenos diferentes.

En el Caribe, la población original fue aniquilada por lo que desde fechas tempranas hubo una gran recepción de gente negra proveniente de África para poder repoblar las islas. Con la conquista y la fundación de los virreinos, la población blanca europea que se encontraba en las islas se trasladó a territorio continental,<sup>7</sup> por tanto, esa población fue siempre minoritaria.

En territorio continental, el trato que se tuvo con la población original fue diferente producto de la experiencia que se tuvo sobre el proceso vivido en el Caribe. La encomienda, una política real que no fue regulada hasta 1548, ocasionó destrozos iniciales sobre la población. Al respecto, las crónicas hablan de la encomienda como una época de esclavitud donde existían “rebaños de esclavos”.<sup>8</sup> Debido a la gran cantidad de indios que se encontraban habitando estas tierras, debía preverse que no hubiera un gran descenso poblacional ya que ellos eran sumamente importantes para las posteriores campañas de conquista, para la producción de alimentos agrícolas y para la mano de obra.

En ese entonces, la población que existía en el territorio era alrededor de 25 millones,<sup>9</sup> y para 1568 había disminuido aproximadamente en un 90 %. En el Valle de México la cifra era de 2.6 millones.<sup>10</sup> Por lo anterior, la necesidad de repoblar un territorio tan extenso hubiera sido una campaña gigante.

Ahora bien ¿De qué forma iba a repercutir este cambio poblacional? y cualitativamente, ¿cuál sería el cambio en la población?

La disminución de la población indígena es un tema muy importante y decisivo para el desarrollo de esta investigación.<sup>11</sup> Entre sus causas se encuentran la pérdida de gente por la guerra de conquista y la movilidad de indios. Al respecto cabe recordar que una vez repartidas las encomiendas, varios de estos

conquistadores-encomenderos extraían indios de sus núcleos para las campañas de conquista posteriores, y junto con las constantes pestes diezmaron significativamente la población durante el siglo XVI. Respecto a este último punto, se pueden encontrar 2 períodos de epidemias graves: Entre 1545 y 1548 y entre 1576 y 1581, sin contar las epidemias menores que eran en áreas limitadas y comenzaban junto con la estación seca (otoño-primavera).<sup>12</sup>

Como resultado de la guerra de conquista muchos de esos indios cayeron en condición de esclavitud.<sup>13</sup> En esta primer etapa la mano de obra fue bien aceptada por los conquistadores dada la gran cantidad de población, esto hacía pensar que no se agotaría la mano de obra. Esta condición de esclavitud “afectó a la población masculina joven. La rudeza de los trabajos exigidos, los desplazamientos obligados de un clima a otro y a enormes distancia, trajeron como resultado que esos jóvenes murieran pronto”.<sup>14</sup>

Independientemente de la movilidad de población por cuestiones de trabajo también se encuentra la producida por campañas militares. Como parte de los servicios de la encomienda, los indios se veían inmersos en las campañas de conquista. Por ejemplo, “Pedro de Alvarado...reunió ‘miles’ de indígenas de su encomienda (en Xochimilco) para llevarlos consigo a las conquistas de Pánuco y Guatemala”.<sup>15</sup> Por tal se puede asegurar que la extracción de esclavos afectó de manera muy diferente a algunas regiones.<sup>16</sup>

Negros, mulatos y mestizos fueron otros de los sectores que se integraron a la sociedad novohispana ya entrado el siglo XVI. Durante las primeras décadas de la conquista ninguno de esos grupos tenía permitido integrarse en la sociedad indígena. Sin embargo, los mestizos (mezcla de indio y blanco) tuvieron mayor presencia en el siglo XVII.

No existe la suficiente confianza para aceptar los datos que hablan sobre la historia racial debido a que existe el problema de no poder confrontar dicha información, sin embargo, Gibson apunta que las regiones con el mayor número de indígenas también fueron las que empezaron a concentrar las poblaciones más numerosas de no indígenas, independientemente de los altos porcentajes de éstas últimas concentradas en la ciudad.<sup>17</sup>

La primera generación de mestizos debió ser de bastardos de españoles y mujeres indias ya que fueron los primeros grupos que entraron en contacto, aún cuando al paso del que tiempo la mezcla entre otros grupos raciales hizo un sistema más complejo. Los grupos resultantes eran caracterizados no sólo por su fenotipo sino también por su condición económica, designados por la jerga popular novohispana de diferente manera. La conclusión a la que se llegó fue que los términos de uso común fueron el de mestizo (mezcla de indio

y blanco) y mulato (mezcla de negro y blanco), pero la realidad era que ambos eran “mestizos” al igual que todos los demás grupos del mal llamado sistema de “castas”.<sup>18</sup>

Al contemplar estos tres factores y los datos de López Velasco de que prácticamente quedaba una décima parte de la población indígena, vale la pena recordar que la producción agrícola se encontraba en manos de este sector. La tributación que se implantó mediante la encomienda fue algo similar al tributo que se entregaba al *tlahtoani*, por tal, solo se podría hablar de un cambio de figura, mas no de estructura. Más adelante mencionaré los efectos que permitieron que los indios perdieran el control de la agricultura de la Nueva España, situación que se vio acompañada del crecimiento del sector “mestizo”.

### La Hacienda novohispana y el ocaso de la agricultura indígena

El descenso de la población indígena fue directamente proporcional al descenso de la producción de alimentos. Toda esta producción era la encargada de abastecer a la zona. La cosecha anual tenía como producto principal el maíz y de él dependía gran parte de la alimentación humana y de la población animal domesticada, debido a su calidad nutritiva, al rendimiento abundante y a su adaptabilidad a diversos medios.<sup>19</sup>

La agricultura indígena tuvo, además del maíz, otros productos también importantes como el maguey (*metl*) del cual se desprendía el pulque (*octli*). El maguey fue importante porque crecía en todo terreno y soportaba diversos climas, cosa que no siempre lograba el maíz. “Servía de defensa económica contra la pérdida de otras cosechas y, en última instancia, como una cosecha principal”.<sup>20</sup> Otros productos cultivados fueron el frijol, la chía, el amaranto (*huauhtli*), el chile, las calabazas y los tomates.

La concesión de tierras para la creación de fincas españolas en el siglo XVI estuvo basada en otorgaciones virreinales y en la mano de obra de repartimiento, y marcaron el inicio de una institución que tendría una importante intervención en la producción agrícola indígena, y en última instancia el control del suministro de alimentos. En el siglo XVI, las fincas productoras de trigo se nutrían del trabajo indígena producto del repartimiento, durante periodos breves de algunas semanas al año. Cabe mencionar que esas primeras fincas competían con los productores indígenas de maíz. Posteriormente, dicha producción a gran escala cayó dentro de la órbita del control español.

La mortandad de indígenas por las pestes –principalmente por *matlazahuatl*, ocurrida entre 1576 y 1579 y producida probablemente por tifo exantemático<sup>21</sup>, el cambio de tributación de “especie” a “mano de obra” indígena exigida por el encomendero, y el desplazamiento masivo de indígenas, hizo que se despoblaran parcelas dejando desprovistos los sembradíos. Las tierras abandonadas pasaban normalmente a manos del *altepetl* ya que no había un régimen de propiedad privada para los indígenas. Ante esta situación, los pueblos intentaban defender sus tierras hasta las últimas consecuencias de manos de los españoles y de los caciques, hacendados y dueños de fincas cercanas, quienes sí se encontraban amparados por el régimen privado.<sup>22</sup> La justificación era la siguiente:

Esto es lo que nuestros abuelos y nuestros padres dejaron... Hijos míos, vosotros debéis guardarlo como el pueblo de Dios... Nunca abandonéis lo que es de Dios... Nuestros abuelos y nuestros padres lo ganaron contra los ataques... El enemigo fue rechazado... Esto ocurrió porque Dios lo ordenó... Erigieron una Virgen y Señora y le pusieron en la mano un báculo real... Vosotros debéis vivir... No todo debe perderse cuando morimos... Los españoles vienen a apoderarse de lo que hemos obtenido justamente... Instamos a nuestros hijos a conocer, a guardar, a conservar el agua, el monte, las calles y las casas del pueblo... Hijos del pueblo, guardad las tierras... Aquí están sus límites y fronteras... No olvidéis... Guardad este papel.<sup>23</sup>

La usurpación en gran escala de las tierras del valle por los colonizadores españoles se produjo cuando disminuyó la gran población indígena, sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XIX se emitieron nuevas leyes que bajaron y regularon la encomienda. A partir de esta situación, la riqueza se expresó mediante la tenencia de tierras y la producción agrícola, en un mercado interno en vías de articulación. Por su parte, las autoridades responsables sólo se ponían de parte de los indios siempre y cuando la tierra fuese legítima. Por tanto, los tres métodos que los españoles utilizaron para enajenar la tierra fueron dirigidos a deslegitimarla.<sup>24</sup>

La compra de tierras entre español e indígena fue un método utilizado, incluso antes de la conquista, La compra por sí sola era considerada como prueba suficiente para considerarla parte de un procedimiento legal, y por ende legítimo. Es evidente que dicha transacción no siempre se hacía en las mejores condiciones ya que se llegaba a hacer uso de la fuerza y los consiguientes fraudes por parte de los españoles, siendo los más comunes pagar sumas bajas o cambiar tierras pobres por otras más valiosas. También se dio el caso en que

el indio rentaba las tierras y al ser ocupadas por el español, éste asumía a su favor que el pago de la renta cubría el pago de la compra.<sup>25</sup> La posesión de privilegios políticos o de una encomienda (aunque en este sistema no estaba permitido ocupar la tierra) facilitaba la adquisición, sin embargo los mejores ejemplos de acumulación de tierras fueron los encomenderos del Valle de México, quienes adquirieron propiedades de otras encomiendas.

La concesión de tierras por medio de las mercedes fue la forma más legal que encontraron los españoles para obtener tierras. Por medio de éstas se hacían otorgamientos para estancias de ganado mayor o menor o para fincas y haciendas. Por ello, antes de conceder la merced se hacía una investigación para asegurarse de que las tierras solicitadas no estuvieran en una región de propiedad indígena, sin embargo, la facilidad con la que se daban esos otorgamientos demostraba el soborno o la coacción para tal decisión. Una vez que las estancias habían sido otorgadas no se precisaba su delimitación, por ello al no considerar lo accidentado de los terrenos, se extendían más de lo determinado y se llegaban a meter en territorio de los indígenas o al de otros españoles.

De esta manera, si una estancia se encontraba a lado de un pueblo de indios que se veía afectado por alguna de las causas de despoblación o por varias de ellas, un español podía intentar apropiarse de las tierras no cultivadas por medio de la compra; por alguno de los métodos “legales” como la denuncia de esos terrenos señalados como baldíos, o por asegurar que las tierras habían sido un regalo de los indios.

Asimismo, las tierras de indios que se encontraban cercanas a estancias se veían afectadas por el pastaje de ganado que se metía en los cultivos agrícolas, sin contar con los “agravios” por parte de los sirvientes negros hacia los indios consistentes en robos y violaciones. Con la concesión de tierras o la compra directa a los indios, había veces que los manantiales quedaban dentro de jurisdicción española, por tal, el control del agua de riego, para alimentar el ganado o para la energía de los molinos fue privilegio español.<sup>26</sup>

Con el surgimiento de estas fincas, la producción a gran escala empezó a incrementarse siguiendo el modelo español. Como ya se dijo antes, las primeras fincas productoras de trigo —un producto necesario para la dieta europea— propiciaron el desplazamiento de la producción de maíz en lugares importantes como los valles de México y Atlixco Puebla. Así, zonas que tradicionalmente se habían dedicado a la producción de maíz empezaron a cultivar trigo.<sup>27</sup> Por otro lado, otras fincas empezaron a producir maíz entre 1580 y 1630 supliendo a los indígenas y coadyuvando a la baja producción. De esa manera, la hacienda productora de maíz tuvo todas las ventajas sobre la comunidad indígena.<sup>28</sup>

Una muestra de la producción a gran escala de trigo pudo verse en el repartimiento de Tepotzotlán. Era tal el número de fincas que en 1563 sumaban 114. Para 1602, con 90 fincas se triplicó la producción en 13 579 fanegas de trigo.<sup>29</sup> Así, la producción total de trigo aumentó considerablemente gracias a las grandes fincas.

Una consecuencia importante fue que en esas estancias, fincas, ranche-rías y haciendas se empezó a encasillar la población mestiza que no tenía lugar en las repúblicas de indios y eran mal vistos en la ciudad. A principios del siglo XVII, muchos de esos mestizos eran llamados gañanes y eran la principal fuerza de producción en las haciendas.<sup>30</sup>

El modelo de producción agrícola indígena no fue diezmado totalmente hasta entrado el siglo XX. Debido a la desecación del lago, persistió el modelo de producción basado en las chinampas, y fue ahí donde se refugió la horticultura y el cultivo de productos alimenticios negociables. Las chinampas o “jardines flotantes” combinaron la intensidad del cultivo con el control indígena sobre la producción y el suministro de hortalizas debido a que el rendimiento fue mayor sobre cualquier otro método agrícola español. La siguiente cita refuerza lo que ya se dijo:

Los productos de las chinampas en tiempos coloniales eran nabos, cebollas, zanahorias, lechuga, col, chiles, chía, calabaza, tomates, quelites y maíz. Se establecía un plan de actividades que se prolongaba a través del invierno: los chiles se sembraban a fines de septiembre, los tomates en octubre, la calabaza en febrero. El maíz de las chinampas, como otras plantas, se propagaba en los almácigos y se trasplantaba después.<sup>31</sup>

núm. 13  
junio  
de 2015

28

Este sistema se intensificó en las riberas del lago, sobre todo en el sur del Valle, posiblemente como una actividad especializada que arraigó y permaneció en jurisdicción indígena.

## Conclusiones finales

La construcción de una sociedad es una dinámica que conlleva tiempo. El choque de dos culturas por la vía bélica dio como resultado una sociedad fractal con características yuxtapuestas de ambas sociedades: la indígena y la española.

En este ensayo se vislumbró el surgimiento de una nueva sociedad, que en un principio fue caótica, pero con el paso de los años se fue forjando una

sola estructura, con fuerte predominio de la sociedad vencedora, en este caso la española.

El proceso de homogenización social y cultural se vio permeado por diversas coyunturas que lograran fundir a las sociedades en una sola. Esas coyunturas fueron el descenso de población ocasionado por las pestes, por el exceso de trabajo y por la movilidad. De ahí se desencadenaron una serie de eventos como el mestizaje, la baja en la producción agrícola, y el cambio de tenencia para poder vislumbrar una estructura diferente. Así, la nueva sociedad empezaría a tomar sus propias características como sociedad colonial conocida como novohispana.

El estudio de este proceso de transición ocurrido en la segunda mitad del siglo XVI hacia el siglo XVII, es fundamental para analizar el esplendor de la sociedad novohispana un siglo después.

## Notas

<sup>1</sup> ¿En qué momento empieza una civilización y termina otra, por cuántas sociedades puede estar compuesta esa civilización? En este caso, bajo los planteamientos de Braudel se expandirá la civilización europea (occidental) sobre el nuevo mundo, su civilización y sus sociedades. Véase; Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, Tomo II, 1976.

<sup>2</sup> Serge Gruzinski "Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana" en Carmen Bernand, et al., *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento de Colón a la conquista: la experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996, p. 151.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> Jorge Alberto Manrique, *El trasplante de las formas artísticas de España a México*, en [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih\\_03\\_1\\_065.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_065.pdf), 13 de Febrero 2014, p. 572.

<sup>5</sup> Solange Alberro, "La aculturación de los españoles en la América colonial" en Bernand, *Op.Cit.* p. 250.

<sup>6</sup> La mayoría de estos temas serán trabajados de manera acotada para la finalidad de esta ponencia, ya que cada uno por sí mismo podría alcanzar para la preparación de una tesis, así que por la envergadura del presente trabajo no profundizaré en cada tema.

<sup>7</sup> Peter Boyd-Bowman, *La emigración peninsular a América: 1520 a 153*, en [http://biblio-codex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21\\_1/apache\\_media/HNN1973U69IEN4NV4Y4447P5SP883E.pdf](http://biblio-codex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/HNN1973U69IEN4NV4Y4447P5SP883E.pdf), 13 de Febrero 2014, p. 32-33.

<sup>8</sup> Durante los primeros años de esa sociedad fractal, esta institución no se encuentra aún bien definida. En un principio la definición legal entre encomienda y esclavitud no fue respetada,

Véase; Alejandra Moreno Toscano “El siglo de la conquista” en V.V.A.A, *Historia General de México*, México, COLMEX, 1980, pp.55-57.

<sup>9</sup> W, Borah, S, Cook, *La despoblación del México central en el siglo XVI*, California, Universidad Berkeley, 1960, p. 5.

<sup>10</sup> “Si calculamos la población del valle en tiempos de la conquista en cuatro o cinco veces más que la de 1570, llegamos alrededor de 1 millón 500 mil y con las pruebas presentes ésta es la cifra más cercana a la verdadera que podemos calcular, *Cfr*; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2007, p.140.

<sup>11</sup> Considero se debe advertir antes que nada que las fuentes para un censo demográfico en esta época son considerablemente inexactos, más durante el periodo precortesiano por lo tanto durante la primera década del periodo colonial la falta de población no es que directamente represente un brutal descenso sino la falta de documentación, para consultar bibliografía acerca de la población en el Valle Central, Véase; S, Cook, W, Borah, *The population of Central Mexico 1531-1610*.

<sup>12</sup> Gibson, *Op.Cit.* p.139.

<sup>13</sup> “Entre las justificaciones que envió la corona a Cortés en 1523 justificaban a *posteriori* la esclavitud de los prisioneros de guerra”, Moreno, *Op.Cit.* p.55.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>16</sup> En Pánuco, Nuño de Guzmán desarrolló ese tráfico lucrativo en su provecho, y en un año solamente llegó a enviar 10, 000 indios esclavos a la Antillas para cambiarlos por mercancías y ganados. *Ibid.*, p.56

<sup>17</sup> Gibson, *Op.Cit.* p.144.

<sup>18</sup> *Ibid.* p.146.

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 313.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 325.

<sup>21</sup> Andrés Lira, Luis Muro, “El siglo de la integración”, *Op. Cit. Historia General...*, p. 98.

<sup>22</sup> Estas tierras se conciben como tierra comunal, es interesante observar este fenómeno ya que se puede observar cómo la tenencia que se tenía durante el periodo precortesiano sobrevive hasta el periodo colonial, en el *altepetl* las tierras comunales siguen siendo de la comunidad, otra parte del territorio se convierte en tierra de realengo, la tierra que pertenecía al *tlahtoani* ahora pertenece al cacique de la comunidad, Véase; María del Pilar Martínez López-Cano, “Entre la filosofía moral y la política económica. Los debates sobre el repartimiento o *Coatequitl* en la segunda mitad del siglo XVI” en Coord. María del Pilar Martínez López-Cano, *Historia del pensamiento económico. Testimonios, proyectos y polémicas*, México, UNAM-IIIH, 2009, pp. 15-47.

<sup>23</sup> Gibson, *Op. Cit.*, p. 278.

<sup>24</sup> *Ibid.* p.279.

- <sup>25</sup> Se registra que 101 propiedades distintas fueron adquiridas por medio de la compra de terrenos por un solo español en los años anteriores a 1583, *Ibid.* p.281.
- <sup>26</sup> *Ibid.* pp.281-287.
- <sup>27</sup> Lira, *Op.Cit.* p.332
- <sup>28</sup> La escases de maíz se vislumbró desde 1540 con la primera gran epidemia que afecto la producción indígena, con la escases la especulación explota los precios y provoca una crisis. Gibson, *Op.Cit.* p. 333.
- <sup>29</sup> Según el marco de Castilla, la fanega como unidad tradicional de volumen o capacidad equivale a 55,5 litros, aunque esta equivalencia es variable según los lugares de uso. Su nombre proviene del árabe hispano: *faniqa*, medida de áridos, y éste del árabe clásico: *fan qah*, saco para transportar tierra.
- <sup>30</sup> Bernardo García Martínez, “Los poblados de hacienda: personajes olvidados en la historia del México rural” en Miño Grijalva Manuel, *et.al*, *Cincuenta años de Historia en México*, México, COLMEX, Vol. I, 1991.
- <sup>31</sup> Gibson, *Op.Cit.* p.329.

## Bibliografía

- Alba Pastor, María, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM-FCE, 1999.
- Alberro, Solange, “La aculturación de los españoles en la América colonial” en Bernard Carmen, et al., *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento de Colón a la conquista: la experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996.
- Boyd-Bowman, Peter, *La emigración peninsular a América: 1520 a 153*, en [http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21\\_1/apache\\_media/HNN1973U69IEN4NV4Y4447P5SP883E.pdf](http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/HNN1973U69IEN4NV4Y4447P5SP883E.pdf), 13 de Febrero 2014.
- Braudel, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, FCE, Tomo II, 1976.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2007.
- García Martínez, Bernardo, “Los poblados de hacienda: personajes olvidados en la historia del México rural” en Miño Grijalva, Manuel, *et.al*, *Cincuenta años de Historia en México*, México, COLMEX, Vol. I, 1991.
- Gruzinski, Serge “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana” en Bernard Carmen, et al., *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento de Colón a la conquista: la experiencia europea, 1492-1550*, México, FCE, 1996.
- . *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 2013.

- V.V.A.A, *Historia General de México*, México, COLMEX, Vol. II, 1977.
- Manrique, Jorge Alberto, *El trasplante de las formas artísticas de España a México*, en [http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih\\_03\\_1\\_065.pdf](http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/03/aih_03_1_065.pdf), 13 de Febrero 2014.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, “Entre la filosofía moral y la política económica. Los debates sobre el repartimiento o *Coatequitl* en la segunda mitad del siglo XVI” en Coord. María del Pilar Martínez López-Cano, *Historia del pensamiento económico. Testimonios, proyectos y polémicas*, México, UNAM-IIH, 2009.
- Paz, Octavio, “Conquista y Colonia” en *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1986.
- Sempat Assadourian, Carlos, *Agricultura y tenencia de la tierra antes y después de la conquista*, Población y Sociedad, N° 12/13, 2005-2006.
- Borah, Woodrow, *La despoblación del México central en el siglo XVI*, California, Universidad Berkeley, 1960.

## General Paulino Navarro una colonia del Distrito Federal

María Eugenia Herrera

*Paulino Navarro, revolucionario  
no tuvo miedo a la muerte;  
cargó su pistola, montó su caballo  
fue un general muy valiente.*

*Corrido Paulino Navarro, dominio popular*

### Introducción

La colonia Paulino Navarro es una de las 35 que componen la Delegación Cuauhtémoc y está ubicada a dos kilómetros al sureste del zócalo capitalino. Tiene una superficie triangular delimitada al norte por Avenida del Taller, al oriente por la Calzada de la Viga, y la calle José T. Cuellar que une a las dos anteriores. Este espacio estuvo habitado por los aztecas cuando éstos señoreaban el Valle de México conocido hasta la cuarta década del siglo pasado como Tultenco, fecha en que dejó de ser barrio para convertirse en la colonia Paulino Navarro en alusión a un general de la Revolución Mexicana. Esta es una breve historia de ambos, lugar, personaje y de cómo enlazaron sus destinos.

Los relatos históricos tanto del general Paulino Navarro como de la colonia que lleva su nombre, se reducen solamente a pequeñas monografías, este trabajo requirió de una investigación para rastrear la información dispersa en algunos obras compilatorias para ambos casos. Para la colonia pudimos contar con datos obtenidos por el Grupo Tultenco de rescate de la memoria histórica

*Diacronías*

33

y testimonios orales de vecinos del lugar. Para el general Navarro con información proveniente del Archivo General de la Nación, de la Hemeroteca Nacional y las Memorias de varios personajes revolucionarios. El objetivo de este trabajo es contribuir al rescate de personajes y lugares que son parte del patrimonio del país y cuyas historias están pendientes de escribir.

## Origen del sitio

El espacio que hoy ocupa la colonia Paulino Navarro fue un islote del lago de México situado al sureste de Tenochtitlan, al que quedó unido gracias a los trabajos constantes de ampliación del espacio territorial llevados a cabo a partir de la consolidación de los aztecas en el Valle de México y la extensión de su dominio. Tultenco se convirtió entonces en uno de los 18 calpullis del campan de Zoquipa, una zona chinampera surcada de canales, de intensa actividad agrícola, navegante y mercante por su colindancia con el Canal Real, más tarde conocido como Canal de La Viga.

Después de la conquista, al igual que los demás sobrevivientes de la ciudad, los habitantes de Tultenco fueron congregados en una pequeña población periférica conocida como San Francisco Tultenco debido a la capilla franciscana instalada en su sitio, la que pervivió a lo largo de los siglos virreinales y del México Independiente como zona extramuros de carácter rural pero siempre ligada al canal de la Viga que nunca perdió su preponderancia en el valle. Más aún, hasta las primeras décadas del siglo XX, San Francisco Tultenco podría considerarse una zona semi rural por la extensión de solares, su escasa población y baja urbanización. Habría que esperar al movimiento urbanístico producido en todo el país después de la Revolución Mexicana, principalmente en las grandes ciudades, y con mayor empuje en la ciudad de México, que transformó a urbano el anterior carácter rural de la población mexicana debido a la gran migración interna del campo a la ciudad; para que el pueblo de San Francisco Tultenco se convirtiera en la colonia Paulino Navarro adoptando el perfil urbano que actualmente tiene.

## Fundación de la colonia Paulino Navarro

Durante el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-40) se impulsó la creación de viviendas populares, principalmente en zonas periféricas de la ciudad, en respues-

ta a la creciente demanda de la población trabajadora y marginada. En este contexto y en el entonces límite sureste de la ciudad, surgió la colonia Tránsito para dotar de vivienda a los empleados de esta corporación. Dicho suceso fue narrado ampliamente por Jesusa Palancares, el personaje protagonista de Elena Poniatowska de su libro de *Hasta no verte Jesús mío*, en los siguientes términos:

“Cuando entró Cárdenas de Presidente ordenó que la gente desocupara el predio Magueyitos” (hoy la colonia Tránsito). Dijo que él les iba a dar terrenos pero en otro lado. Era un montón de familias las que se acomodaron en esos llanos. De pronto se pusieron a pelear lo que no era de ellos. Ese terreno era una hacienda vieja, pero como no hubo quien la reclamara, porque los dueños, unos españoles antiguos, se murieron todos, pasaron muchos años y quedó por parte del gobierno, que se apoderó de la finca aquella. Los que se acercaban allí, buscando el calorcito de tanto tabique, se vinieron a arrimar al muro, amasaron adobe y como Dios les dio la inteligencia hicieron su casita y la techaron de cartón. El gobierno se apoderó del terreno y subarrendó los pedacitos: iba un empleado a cobrar las rentas de a cinco y seis pesos y daba sus recibos chiquitos como boletos de camión. Como en esos llanos había muros, aunque estuvieran caídos eran demasiado bueno para los pobres; y el trompudo ordenó que nos echaran. Entonces se dividieron todos los de la colonia, se hicieron partidos, comisiones, cada quién agarró su partido y una señora Micaela abrió el cuento ése de la peleadera de los terrenos y la nombraron presidenta. Juntó a una gran cantidad de gente; allí íbamos al Zócalo a pelear los terrenos. Ella era la que alegaba, nosotros nos íbamos haciendo bullo” (Poniatowska, 1969: 264-266).

Dicho suceso ocurrió a mediados de 1937, y si abordamos el tema de los orígenes de la colonia Tránsito es porque está ligada a la colonia Paulino Navarro. Tal y como lo menciona Jesusa, la Cooperativa Tránsito adquirió los terrenos donde hoy se ubica la colonia del mismo nombre, invadidos con anterioridad por personas como Jesusa, quienes acudieron al Presidente ante la amenaza de desalojo. Ante tal petición Lázaro Cárdenas les pidió formaran una cooperativa con personalidad legal para la fundación de otra colonia. Siguiendo sus instrucciones, después de varios ensayos de organización y gestiones, los futuros colonos formaron la cooperativa proponiendo al Presidente la bautizara con su nombre, sin embargo, éste declinó tal ofrecimiento argumentando que existían próceres de la Revolución que habían entregado su vida heroicamente y que la historia no les había dado su lugar, tal era el caso del general Paulino Navarro Serrano (Díaz Ziehl: 15-18).

El 10 de febrero de 1941 quedó conformada la cooperativa “Colonia General Paulino Navarro Asociación Civil de Colonos”, presidida por el señor Wulfrano Martínez. El 25 de abril de 1941 se llevó a cabo la operación de compra-venta de los terrenos (Ídem) correspondientes al antiguo calpulli de Tultenco, después pueblo de san Francisco Tultenco, y a partir de ese año colonia Paulino Navarro, una historia del sitio con siete siglos de antigüedad.

La Familia Segura, que vive en una casa antigua ubicada en la calzada de la Viga de la colonia Paulino Navarro, cuyos miembros son originarios del estado de Guanajuato, refiere que sus abuelos llegaron a la ciudad de México en el segundo decenio del siglo pasado, quienes residieron inicialmente en la colonia Tránsito pero se trasladaron a la Paulino Navarro a finales de los años treinta cuando fue fraccionada y adjudicada a familias populares. En ese tiempo había pocos predios ocupados, instalados principalmente hacia la calzada San Antonio Abad con evidente despoblación hacia el oriente. En los terrenos cercanos a la calzada de Viga había botaderos de basura. Martín Segura comenta que su madre la señora Esther Ruiz Escobar les contaba, en una jornada para ella memorable, cómo Lázaro Cárdenas, presidente de la República en ese entonces, delimitó los predios midiéndolos por pasos, sus pasos, calzado con botas que le llegaban hasta las rodillas contaba en voz alta y decía: “hasta aquí y sus ayudantes ponían estacas” (Entrevista a Martín Segura, mayo 2009).

Actualmente, la colonia Paulino Navarro es básicamente habitacional, con casas unifamiliares, pequeños edificios y una gran unidad habitacional. Hacia el interior su comercio es de abasto familiar y cuenta con tres corredores comerciales que fijan los límites de la colonia.

## El General Paulino Navarro

Paulino Navarro nació el 22 de junio de 1892 en la hacienda El Aguacate, en el actual municipio de El Grullo en el estado de Jalisco. Fueron sus padres Pio Norberto Navarro y Mercedes Serrano Trujillo (Galeana, 2013: 722). Este municipio se localiza al sureste del Estado de Jalisco y pertenece a la Sierra de Amula, región del antiguo señorío de Autlán al que permaneció adscrita en los siglos posteriores, en 1900 se elevó a Comisaría Política y Judicial del cantón de Autlán, alcanzando la categoría municipal hasta 1912. Por esta razón, algunos autores señalan a Autlán como el lugar de nacimiento de Navarro, incluso a manera de homenaje, desde 1939 el nombre oficial de este sitio es Autlán de Navarro, considerándolo como uno de sus personajes distinguidos

y bautizando con su nombre a diversas instituciones del lugar; no así en el municipio de El Grullo.

Se sabe que durante sus primeros años realizó la instrucción primaria en la Escuela Elemental Superior para Niños de Autlán, dirigida por la profesora normalista María Mares Germán, considerada ésta en el municipio como personaje ilustre por su larga trayectoria en el magisterio iniciada en la última década del siglo XIX. Navarro, de extracción humilde, trabajó como mozo en casa del doctor Alfredo Uribe, posteriormente se dedicó a la zapatería, y al mismo tiempo ayudaba a su hermana Lucía en su trabajo como profesora en el Instituto del Sagrado Corazón del padre Manuel Silva, llegando a ser profesor en ese Instituto y después en la escuela de la que era directora la profesora María Mares (Ídem: 722).

Más tarde, Navarro se trasladó a Cuautitlán donde continuó dando clase. Algunos autores comentan que Paulino Navarro, recién incorporado a la lucha armada, se encontró a Marcelino García Barragán, personaje que hizo una importante carrera militar y política como gobernador de Jalisco y Secretario de la Defensa Nacional (1964-70). García Barragán había realizado sus primeros estudios en Autlán y era apenas tres años menor que Navarro. En ese encuentro, ambos se reconocieron como paisanos y se dice que Navarro convenció a García Barragán a que estudiara la carrera militar, cierto o no, García Barragán ingresó en 1920 al Colegio Militar de la ciudad de México.

Es posible que ambos se dieron ánimos, porque Navarro decidió profesionalizar su actividad docente trasladándose a la ciudad de Colima para cursar los estudios de profesor de instrucción primaria. La elección de Colima sobre Guadalajara era común en aquellos tiempos en esa región por su cercanía y por la carencia de caminos viables y medios de transporte.

La escuela Normal Porfirio Díaz donde Paulino Navarro realizó sus estudios de profesor había sido creada en 1863 cuando el gobierno del Estado de Colima decretó la reorganización de las Escuelas Normales existentes. La Normal de Colima se destacó durante el porfiriato por la vanguardia en sus postulados educativos, sobresaliendo muchos de sus egresados tanto en el ámbito estatal como en el nacional, entre ellos Gregorio Torres Quintero quien fue un educador de trascendencia en la historia de la educación en México, En 1911 se postuló a la gubernatura del estado contra el candidato “oficial”, siendo respaldado en su campaña por la comunidad de catedráticos y alumnos de la Normal Porfirio Díaz de la que había sido director y docente.

Torres Quintero no fue el único de la comunidad magisterial colimense que asumió una militancia política y reivindicatoria, estudiantes y académicos

se afiliaron a la Agrupación Estudiantil Normalista para apoyar inicialmente a Madero y posteriormente adherirse a la lucha revolucionaria en sus diferentes facetas y etapas, asumiendo diversos roles que incluyeron la acción militar, el periodismo y la política, alcanzando algunos de ellos posiciones importantes. Sobre este punto, el *Diccionario histórico y biográfico de la Revolución Mexicana de Colima* consigna a diez y seis profesores revolucionarios, once de los cuales fueron alumnos de la Escuela Normal Porfirio Díaz. A continuación se presentan algunos casos reseñados en esta obra, en la inteligencia de que muchos no fueron registrados por la Historia. Asimismo, es de destacar la presencia de mujeres:

Isaura Cárdenas Padilla. Condenó la usurpación huertista. Perteneció a la Agrupación Estudiantil Normalista. Desempeñó importantes tareas de propaganda a favor del constitucionalismo. En 1964 recibió un reconocimiento como Veterana de la Revolución.

J. Cruz Campos. Prefecto político de Comala. En 1910 con varios miembros del magisterio apoyó la candidatura para gobernador del profesor Gregorio Torres Quintero.

Cirilo Calderón. Llegó a ser director de la Escuela Normal de Colima. Dentro de su labor revolucionaria sobresale su defensa en favor del proletariado.

Ignacio Carrillo. Siendo estudiante de la Normal participó con otros normalistas, en la toma del palacio de gobierno de Colima por los maderistas, el 19 de mayo de 1911.

J. Jesús González Lugo. Estudió en la Escuela Nacional de Maestros. Principió su carrera militar con el huertismo y a la facción felicista, hasta que se incorporó al movimiento de Agua Prieta hasta llegar a ser Jefe de Estado Mayor de La Secretaría de la Defensa.

Pablo Hernández. En 1911 era estudiante de la Normal. Participó en la toma del palacio de gobierno de Colima, cuando los maderistas derrocaron al gobierno porfirista.

Pablo Hernández Galarza. Profesor de educación elemental. Abogado y catedrático de derecho en la Escuela Normal. Fue dirigente de la Casa del Obrero Mundial de Colima. Secretario de redacción de *Alborada*. Diputado suplente a la XX Legislatura del Estado .

Adelaida Mann. Profesora de educación primaria. Desempeñó tareas de propaganda a favor de la causa maderista. Militó contra el porfirismo y el régimen de Huerta. Era una de las integrantes del grupo de profesores revolucionarios de la ciudad de México.

Paulino Navarro se inscribe en este grupo de educadores que no redujeron su acción a los límites de la enseñanza. Proveniente de una clase trabajadora como muchos de sus compañeros normalistas, encontró en su formación los elementos que lo impulsaron a integrarse en un movimiento que prometía reivindicaciones democráticas y sociales.

Uno de los primeros registros que existen sobre su activismo lo ubica como partidario del anti reeleccionismo, postura que se estaba generalizando en ciertos sectores de la población en la primera década del siglo XX. Así, el 19 de mayo de 1911 siendo estudiante de la Normal, participó con otros compañeros en la toma maderista del palacio de gobierno de Colima, encabezado por el general Eugenio Aviña logrando la renuncia del gobernador porfirista Enrique de la Madrid. Durante el gobierno de Madero, Navarro terminó su carrera y se incorporó al ejército como pagador del regimiento, inicialmente en Colima y posteriormente en Ciudad Juárez como jefe del Servicio Aduanal (Galeana, *op. cit.*: 723).

Tras el golpe militar de Victoriano Huerta y la formación del Ejército Constitucionalista del Noroeste comandado por Álvaro Obregón, Navarro se unió al mismo el 15 de mayo de 1914 y fue asignado al 25° Regimiento de Sonora a las órdenes del coronel Jesús Trujillo. Ese año alcanzó el grado de teniente (Ídem) y participó en la campaña militar que ese ejército llevó a cabo desde Sonora hasta Guadalajara y Colima logrando vencer al ejército federal, y con ello la renuncia de Victoriano Huerta en julio del mismo año.

La ruptura de las fuerzas revolucionarias en diciembre de 1914, después de la 2ª Reunión de la Convención en Aguascalientes, que hizo reiniciar la lucha entre facciones y el reacomodo en cada bando de sus diferentes actores, colocó al coronel Jesús Trujillo en el bando convencionalista con Francisco Villa como figura principal y a Álvaro Obregón como comandante del Ejército que respaldaba a Venustiano Carranza.

Navarro optó por el bando carrancista y fue asignado a la Brigada García Morales bajo el mando de Plutarco Elías Calles y enviada por Álvaro Obregón a combatir a las tropas del gobernador José María Maytorena, quien desde septiembre de ese año había desconocido el mandato de Carranza. Maytorena contó con el apoyo de Villa cuando él también desconoció al Primer Jefe Carranza. En esa contienda participó también el entonces teniente coronel Lázaro Cárdenas a cargo del 22 Regimiento de Caballería llamado *Michoacano-Jalisciense* por ser la mayor parte de sus hombres originarios de estos estados. Navarro fue adscrito a él alcanzando el grado de mayor. Cárdenas lo relató así en sus *Apuntes*, que como diario de campaña registró el 21 de mayo de 1915 lo

siguiente: “Hoy se dio a conocer en este Regimiento de mi mando al C. Paulino Navarro como mayor J. D. D., por orden del C. general P. Elías Calles” (Cárdenas, 1972: 87).

En esta misma obra, Cárdenas asentó algunas acciones concernientes a Navarro, distinguiéndose entre ellas: “11 de julio 1915. Hoy hizo un vuelo en el Pájaro Rojo el mayor Navarro a los campamentos maytoentistas. En Anivácachi les tiró una bomba que hizo perfectos efectos” (*Ídem*: 89). Asimismo, relató que el 15 de julio atacaron y derrotaron en Cabullona a Jesús Trujillo, antiguo jefe de Navarro (*Ídem*: 92). Esta campaña duró hasta octubre de 1915 cuando Maytoarena, ante el término legal de su mandato, entregó el poder ejecutivo y militar.

Continuando en Sonora, Navarro participó en la campaña de antigua factura contra los indios Yaqui, renovada cuando, después de proporcionar contingentes a Obregón para sus campañas en el estado, los yaqui le solicitaron el pleno dominio de todas las tierras de las que habían sido despojados desde la época virreinal, lanzándose a la lucha, nuevamente, cuando fue rechazada su petición. En ese conflicto que se prolongó por varios años, Lázaro Cárdenas consignó algunas acciones ocurridas de febrero a marzo de 1918, entre las que se incluyó a Navarro ya con el grado de coronel al mando del 33° Batallón y a Elías Calles como su comandante (*Ídem*: 139-140).

En mayo de ese mismo año en Mazatlán, Elías Calles formó la 1ª Brigada bajo las órdenes de Cárdenas y entre las corporaciones que la integraban estaba el 33 Batallón de línea cuyo jefe era Paulino Navarro (*Ídem*: 143-145). Ambos se incorporaron a la “Columna Expedicionaria de Sonora” para combatir al rebelde Inés Chávez García, quien asolaba la región limítrofe de los estados de Guanajuato, Jalisco y Michoacán. Al respecto, Cárdenas consignó en *Apuntes* varias acciones de Navarro: “31 de julio. Hoy dimos alcance a Chávez García en la hacienda de Zinsimacan. El enemigo huyó sobre los cerros de Teremendo; el coronel Navarro con el 33 Batallón lo atacó y persiguió en el cerro hasta delante de la hacienda de Tecacho” (*Ídem*: 149). También consignó el combate en esta última hacienda el 2 de septiembre siguiente en el cual participó Navarro con trescientos infantes, resultando levemente herido (*Ídem*). Asimismo, el 31 de noviembre registró la toma del cerro La Machona por Navarro con el 33 Batallón. Esta campaña terminó ese año al extinguirse el grupo de Chávez tras su muerte por influenza española el 11 de noviembre. Navarro salió con su batallón para Guadalajara el 25 de noviembre (*ídem*: 151)

Venustiano Carranza gobernó de 1917 a 1920, sin embargo, durante su mandato no logró pacificar del todo al país ya que continuaron levantamientos

en varias partes. Cárdenas y Navarro en 1919 se ubican entonces en Veracruz combatiendo las fuerzas del sublevado general Manuel Peláez. En esos años, a Navarro se le confirió el mando de los Batallones 33, 111, 65 y de la 61 Brigada de Infantería, así como de la guarnición de Ciudad Victoria, Tamaulipas (Galeana, *Op cit*: 723).

En 1920 Navarro fue ascendido a general brigadier y se le destinó a la ciudad de México como Mayor de Órdenes (Ídem). En ese año, siendo presidente Adolfo de la Huerta, fue comisionado para atestiguar el fusilamiento del general Jesús María Guajardo Martínez acusado de sublevación. Para el efecto, el 17 de julio de 1920, Navarro se trasladó a la ciudad de Monterrey donde estaba preso Guajardo, lo visitó en su celda y sostuvieron una larga conversación que terminó a las tres de la madrugada. Al día siguiente, 18 de julio, asistió al fusilamiento, resultando Navarro herido levemente en el brazo, cuando rebotó una rebaba del tiro de gracia. Comenta José de la Luz Valdez, en su libro *El mito de Zapata*, que tal incidente aunado a que Guajardo sobrevivió a la descarga del pelotón, lo hizo exclamar disgustado: “No saben ni matar a un hombre”. Relata también que Navarro hace dar la noticia del fusilamiento a los familiares de Guajardo y le entrega su cadáver a su hermana (Valdés, 1974: 131-136). Guajardo Martínez había sido recompensado por Venustiano Carranza por haber dado muerte a Emiliano Zapata en abril de 1919.

En agosto de 1923 Navarro recibió la orden directa del presidente Avaro Obregón de aprehender al diputado por Durango Jesús Salas, acusado de ser uno de los asesinos de Villa. En ese mes, Obregón y Navarro cruzaron varios telegramas sobre este particular (AGN, serie: Obregón-Calles).

En diciembre de 1923, ante el apoyo de Obregón a Elías Calles como candidato a la presidencia, una parte importante del ejército federal se alzó en armas encabezado por Adolfo de la Huerta. Navarro fue enviado al frente occidental a combatir a los rebeldes comandados por los generales Enrique Estrada, Manuel Diéguez y Rafael Buelna. Nuevamente Navarro quedó bajo el mando de Lázaro Cárdenas.

El 23 de diciembre de 1923, en Teocuitatlán, se enfrentaron las tropas rebeldes de Rafael Buelna y las de Lázaro Cárdenas, quien se había hecho fuerte en dos pequeñas cordilleras, recibiendo el ataque cerrado del enemigo en un asedio que se prolongó hasta bien entrada la noche, terminando con el triunfo de los delahuertistas cuando alcanzaron ambas alturas. En una de estas cimas Cárdenas resultó herido y Navarro muerto al acercarse a un nido de ametralladoras oculto en unas chozas. José C. Valdés en su obra *Rafael Buelna. Las caballerías de la Revolución* relató ese acontecimiento como sigue: “El general rebelde per-

mitió una y varias veces que los federales llegasen hasta cuarenta o cincuenta metros de distancia de donde tenía emplazadas las ametralladoras, para luego abrir fuego. Los federales retrocedían dejando el campo cubierto de cadáveres” (Valadés, 1937: 198). El respecto, Elías Calles, entonces comandante del frente occidental fue informado mediante el telegrama que aquí se transcribe:

México, D. F., diciembre 31 de 1923  
General P. Elías Calles. Monterrey, N. L.

Columna Lázaro Cárdenas, más o menos mil doscientos hombres, cayó en emboscada formada por infantería saliendo Teocuitatlán, Jal., siendo casi aniquilada, perdiendo entre nuestros, general Paulino Navarro. Lázaro Cárdenas resultó herido cayendo prisionero y su estado mayor así como la mayor parte de sus fuerzas. Enemigo perdió entre muertos general Jesús Novoa y Alfredo García, resultando herido general Rafael Buelna que mandaba las fuerzas rebeldes. Enemigo ocupa de nuevo Ocotlán, donde seguramente será atacado. Lo saludo cariñosamente.

General Amado Aguirre. Secretario  
de Comunicaciones (Calles, 1996: 126-127).

## General Paulino Navarro, una colonia del Distrito Federal

Como ya se mencionó, la colonia Paulino Navarro fue llamada así por sugerencia del entonces presidente de la república Lázaro Cárdenas. No fue éste el único homenaje que brindó a su compañero de armas, también promocionó se diera su nombre al municipio de Autlán del que era originario Navarro, concretado por decreto de 19 de julio de 1939 del Congreso del Estado de Jalisco. Tales distinciones apuntaron a una especial estimación que Cárdenas dispensaba a Navarro. En su *Apuntes* sobre las campañas de Sonora, Nayarit, Tepic y Veracruz, registró de manera continua a Navarro, que como subalterno acataba con eficiencia sus órdenes.

Así, en esta obra, el 3 de mayo de 1915 hizo un registro sobresaliente comentando que, saliendo de su cuartel general de Agua Prieta rumbo a San José, situado a escasos kilómetros al sur, llegaron a las doce del día a los cerritos cercanos a ese punto. Ordenó entonces, hacer alto a su contingente y él con un capitán y dos soldados avanzaron a una de las alturas para hacer un reconocimiento, desde ahí divisó a un soldado enemigo quien corrió al verlos. Cárdenas lo persiguió dejando atrás a sus acompañantes y cayó en una emboscada,

recibió una descarga que no lo alcanzó, desmontó y su caballo huyó espantado con el primer disparo de Cárdenas. Gritó entonces a su capitán que avisara a Navarro, quien se había quedado con la tropa, llegando a él a pocos minutos logrando imponerse al enemigo (Cárdenas, *op. Cit.*: 85).

Originarios de tierras colindantes, semejantes en edad y trayectoria militar, Cárdenas demostró su estimación a Navarro, incluso también su hermano Dámaso quien acompañó a ambos en varias acciones. En una plática que tuvo Dámaso con el coronel Diéguez Palomera, comentó sobre la muerte de Navarro cuando peleaban en bandos contrarios:

“En la batalla de Teocuitatlan, en Jalisco, ustedes “nos dieron”, ahí resultó herido mi hermano Lázaro, lo anduve buscando durante horas y no lo encontré, también resultó muerto en esta batalla el Gral. Paulino Navarro, nuestro Jefe muy respetado, y por andar buscando a Lázaro caí preso. Ya presos, supimos de la muerte de nuestro Jefe, y varios, nos ofrecimos para llevar su cadáver a la ciudad de México” (Gral. Dámaso Cárdenas, en Muñoz Gómez).

## Colofón

Esta es la historia del Paulino Navarro, un general de la revolución mexicana originario de una pequeña localidad del estado de Jalisco y de cómo quedó inmortalizado dando su nombre a una colonia del Distrito Federal, tributo y homenaje de un compañero de armas. Sirva este esfuerzo para contribuir a la construcción de la historia de personajes y lugares pendientes de ser escritas.

*Diacronías*

43

## Bibliografía

- Barragán Rodríguez, Juan, *Historia del Ejército y de la Revolución Constitucionalista*, México, Stylo, 1946, 3v.
- Briones, Juan Carlos, et al., México, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, Gobierno del Distrito Federal, s/f, 103 pp.
- Calles, Plutarco Elías, *Correspondencia personal, 1919-1945*. Introd., Seleccionado y notas de Carlos Macías, México, Gobierno del estado de Sonora, 1991, 537 pp.
- Cárdenas, Lázaro, *Obras. Apuntes 1913-1940*, v I, México, UNAM, 1972.
- Díaz Ziehl, Rebeca, “Relato histórico de la colonia General Paulino Navarro”, en *Crónicas del barrio, fascículo 2*, México, Gobierno de la Ciudad de México, 2008, pp: 14-18.

- Diccionario Histórico y Biográfico de la Revolución Mexicana*, México, INEHRM, 1990, 8v.
- Diccionario de generales de la Revolución*, presentación Patricia Galeana, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, SEP, Secretaría de la Defensa Nacional, 2013, 2v.
- Valdés, José de la Luz, *El mito de Zapata*, México, Espigas, 1974, 168 pp. (Cuadernos Literarios).
- Poniatowska, Elena, *Hasta no verte Jesús mío*, México, Era, 1969, 316 pp.
- Sánchez Lamago, Miguel, *Generales de la Revolución (Biografías)*, t. 1, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1979, 203 pp.
- Valadés, José, *Las caballerías de la Revolución*, México, Botas, 1937, 230 pp.
- Vélez, Gilberto, *Corridos mexicanos*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1990, 304 pp.
- Archivo  
AGN. Serie Obregón-Calles. Expediente. 101-volumen 8, folios 61, 69, 74, 75, 102, 103 y 192.  
Hemerografía:  
“En Tamazula fue muerto del Gral. Paulino Navarro”, *Excélsior*, 28 de diciembre de 1923, 1ª sección, p. 1, columna 6.

## Internet

- Ciudadanos distinguidos de Autlán. Consultado el 20 de agosto de 2014. <http://culturautlan.blogspot.mx/2010/07/paulino-navarro-serrano.html>
- Tovar Vázquez, Guillermo, “Una ventana hacia la actividad cultural y científica de Autlán”, *CulturAutlán*, 23 de diciembre de 2011. Consultado el 25 de agosto de 2014 <http://culturautlan.blogspot.mx/2011/12/la-batalla-de-huejotitlan.html>
- Muñoz Gómez, Daniel, Tres veces mártir, Biografía de un Mexicano Ilustre, General Manuel M. Diéguez Lara. Consultado 8 de septiembre de 2014. <http://www.monografias.com/trabajos/3vecesmartir/3vecesmartir.shtml#ixzz3CkclhkN4>

## Entrevista

- Martín Segura, mayo de 2009.

## La transformación del Pedregal de San Ángel

*Luis Sebastián Peregrina Torres*

Quizá uno de los temas más problemáticos en torno a la Ciudad de México es el abasto de agua. Suministrar el vital líquido tanto a los millones habitantes como a las industrias asentadas en la zona conurbada de la capital mexicana, es uno de los mayores retos para el gobierno, el cual tiene que extraer, almacenar y transportar el agua por cientos de kilómetros para poder cubrir la creciente demanda en la capital.

Paradójicamente, hace apenas setenta años el sustrato más permeable de la Cuenca de México se encontraba sin alteraciones mayores, filtrando anualmente una enorme cantidad de agua tanto subterránea como superficial a una amplia zona al sur de la capital.

Me refiero al Pedregal del Xitle, mejor conocido como Pedregal de San Ángel. Esta región ubicada al sur-poniente de la Cuenca de México sigue jugando un papel primordial en el abasto de agua de la Ciudad, aunque sus características naturales han sido alteradas de una forma impresionante en el transcurso de tan sólo unas décadas.

El desconocimiento de la historia de la región del Pedregal ha impactado de manera importante a la Ciudad de México. Su urbanización descontrolada no sólo redujo drásticamente su superficie, la cual albergaba una enorme biodiversidad, sino que contribuyó de manera importante a la densificación demográfica y ha creado un círculo vicioso entre las invasiones de tierra, la necesidad de servicios y la reducción del área permeable.

La aplicación de políticas acordes a la región del Pedregal pueden contribuir positivamente al abasto hídrico capitalino, el cual es sin duda un tema de

seguridad nacional. El mantenimiento y ampliación de las zonas que lo conforman, así como un adecuado uso de suelo en las colonias que están asentadas sobre él podrían marcar la diferencia a corto, mediano y largo plazo en cuanto al abasto de agua en la ciudad, además de mejorar de manera considerable la calidad de vida de cientos de miles personas que viven en el Pedregal.

A continuación se hará una breve recapitulación histórica sobre el inicio de la transformación del Pedregal, la cual no se puede entender sin analizar el cambio que sufrió la Ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XX.

## Antecedentes

El Pedregal es el resultado de las erupciones del volcán Xitle, las cuales sucedieron hace +- 1700 años<sup>1</sup>. La lava, que alcanzó más de 12 kilómetros de distancia desde el cono volcánico, cubrió una superficie aproximadamente de 80 kilómetros cuadrados, que actualmente forman parte de las delegaciones Coyoacán, Tlalpan, Álvaro Obregón y Magdalena Contreras.

Debido a su reciente aparición y porosidad, el manto rocoso absorbe grandes cantidades de agua, la cual es conducida tanto a los mantos freáticos de la Cuenca como a un sin número de manantiales, ojos de agua y pozas que se encontraban regados en los márgenes del Pedregal, algunos de los cuales siguen existiendo.<sup>2</sup>

El hombre no tardó en darse cuenta de las ventajas que el Pedregal brindaba. Más allá de la protección que significaba la larga muralla basáltica, el lugar ofrecía un elevado número de especies vegetales y animales, así como madera, roca y agua en abundancia. A lo largo del Pedregal se ubicaron numerosos pueblos y aldeas que aprovecharon las características físicas de dicha región, la cual también fue objeto de culto y veneración<sup>3</sup>. Algunos de esos pueblos sobrevivieron a la llegada de los europeos y aunque cambiaron de nombre, actualmente siguen estando presentes y son el hogar de cientos de capitalinos.<sup>4</sup>

## El inicio del fin... la modernización en la Ciudad de México

La década de 1940 es paradigmática para entender la transformación del Pedregal. La elección de Manuel Ávila Camacho sobre su contrincante Juan Andrew Almazán significó un giro político y la oportunidad ideal para aplicar la política de “unidad nacional”, con la que se buscó reestructurar las relaciones

entre el capital, el trabajo y el Estado,<sup>5</sup> en un contexto mundial tenso debido al avance bélico.

Dicha estrategia política dio buenos resultados, en parte relacionados a la presión industrial y manufacturera derivada de la guerra, que en conjunto impulsó la génesis de los nuevos nexos entre la clase política y la industrial en México.

Durante el mandato de Ávila Camacho se aceleró el proceso de inversión en infraestructura e industria destinado a la sustitución de importaciones.<sup>6</sup> El apoyo estatal a la formación de industrias, pero sobre todo a la creación de infraestructura fomentó el crecimiento del sector privado,<sup>7</sup> el cual aprovechó las condiciones favorables que imperaban en la época.

La concentración de los préstamos, la inversión y la industria, típicos del modelo de desarrollo capitalista, trajeron como resultado tanto una densa concentración económico-espacial como altas tasas de ganancias, derivadas de la congregaración poblacional en la relativamente reducida superficie del Distrito Federal y su zona conurbada.<sup>8</sup>

Una vez finalizada la guerra, el mundo occidental quedó bajo la égida de Washington, y las inversiones estadounidenses no se hicieron esperar en nuestro país. De hecho, la posibilidad de continuar con el desarrollo industrial durante el mandato de Miguel Alemán estuvo en buena medida basado en el capital estadounidense.<sup>9</sup>

Fue durante el sexenio de Miguel Alemán cuando se marcó la etapa de oro del empresariado mexicano, el cual consolidó y amplió sus nexos con la política nacional.<sup>10</sup>

La continuidad política en el PRI junto con el modelo mixto de desarrollo económico, en el cual la intervención del Estado en las cuestiones económicas es fundamental, llegó a su clímax en la década de 1960<sup>11</sup>. Las industrias asentadas en la capital registraron su mayor expansión y las tasas de ganancia más altas en todo el siglo<sup>12</sup>, con la aparición promedio de 71 industrias nuevas por semana durante aquella década<sup>13</sup>.

Uno de los resultados del proceso de crecimiento industrial que experimentó la Ciudad de México fue la expansión de la población y la zona urbana de la capital. Las tasas más altas de crecimiento poblaciones se registraron en la década de 1940, con un promedio de 5.87%, continuando con tasas superiores al 5% durante al menos las siguientes tres décadas<sup>14</sup>.

Para ilustrar la magnitud del crecimiento demográfico, en 1900 la ciudad contaba con cerca de 345,000 habitantes, setenta años después la población rondaba los 8.6 millones con un crecimiento promedio de 437,129 habitantes por año<sup>15</sup>, para en la década de 1980 rebasar los 13 millones de pobladores<sup>16</sup>.

¿Cómo afectó el desarrollo industrial y económico al Pedregal? ¿Cuáles fueron las consecuencias a nivel urbano? ¿Acaso existió algún tipo de planificación para la urbanización de las áreas periféricas a la capital? Dos grandes obras enmarcan el inicio de la transformación del Pedregal, las cuales también sirven como marco de referencia para explicar el impulso que tuvieron los movimientos populares que jugaron un papel muy importante en la metamorfosis del espacio.

## La Ciudad Universitaria y los Jardines del Pedregal

La idea de convertir el “malpaís” del Pedregal en parte de la creciente urbe fue concebida en la década de 1940. Diego Rivera y algunos de sus contemporáneos estaban fascinados por ese misterioso y extenso mar pétreo que albergaba infinidad de plantas y animales exóticos. Personajes como el fotógrafo Armando Salas Portugal, el pintor Gerardo Murillo, mejor conocido como *Dr. Atl* y el escritor y poeta Carlos Pellicer habían sido inspirados por el Pedregal, lo que los llevó a representarlo desde sus respectivos oficios.

Paralelamente, el anhelo de un *campus* que aglutinara las distintas áreas del conocimiento universitario se popularizó gracias al proyecto de tesis de dos alumnos de arquitectura, Mauricio M. Campos y Marcial Gutiérrez Camarena, quienes en 1928 proyectaron una Ciudad Universitaria en los terrenos de Huipulco, cerca del centro de Tlalpan<sup>17</sup>.

A pesar de que aquel proyecto no fructificó, la idea quedó latente y poco a poco se le fueron uniendo voces que abogaban por la necesidad de un cambio de instalaciones debido a la atomización y precariedad de algunos de los edificios universitarios ubicados en el Centro Histórico.

En marzo de 1943 el entonces rector Rudolfo Brito Foucher y un equipo de colaboradores visitaron los terrenos de la hacienda de Copilco. Aquel lugar era un paraje elevado que con las erupciones del Xitle quedó rodeado pero no cubierto de lava.

Después de la visita a Copilco, el rector solicitó la expropiación de aquellos terrenos para construir ahí la nueva sede de la Universidad. La solicitud estuvo pendiente por más de tres años, hasta que el 11 de septiembre de 1946<sup>18</sup>, en uno de sus últimos actos como presidente, Manuel Ávila Camacho emitió el decreto expropiatorio que otorgaba 733 hectáreas a favor de la Universidad.

La llegada de Miguel Alemán a la presidencia de la república fue fundamental para que la Ciudad Universitaria pudiera concretarse. Alemán, primer

presidente egresado de las aulas universitarias, se presentó como el gran mecenas, manteniendo un creciente subsidio a las obras durante su sexenio<sup>19</sup>.

Una vez declarada la expropiación, el nuevo rector Salvador Zubirán conformó la comisión técnica encargada del proyecto, además de que abrió un concurso para diseñar la nueva Ciudad Universitaria, la cual debía integrar las necesidades de un país creciente, así como las exigencias de estudiantes y profesores<sup>20</sup>.

La decisión final recayó en el plano que presentaron Mario Pani y Enrique del Moral y la primera piedra del proyecto se colocó a finales de 1949<sup>21</sup>.

Los trabajos continuaron durante tres años, hasta que en lo que parece ser una feliz y añeja tradición mexicana, el presidente Miguel Alemán “inauguró” una Ciudad Universitaria en obra negra, a finales de 1952, semanas antes del fin de su mandato<sup>22</sup>. Las obras fueron completadas en marzo de 1954, aunque el traslado del centro histórico a la Ciudad Universitaria no finalizó sino hasta 1958<sup>23</sup>.

### El lugar ideal para vivir...

Según sus propias palabras, el arquitecto jalisciense Luis Barragán había abandonado su profesión para dedicarse a especular con bienes raíces y a diseñar jardines<sup>24</sup>. Una vez instalado en la Ciudad de México, además de la casa de Tacubaya, Barragán adquirió un predio de cerca de 15,000 metros cuadrados<sup>25</sup> en las inmediaciones de Tizapán, llamado El Cabrío, precisamente en donde arrancaba el Pedregal.

El diseño del jardín volcánico en El Cabrío aumentó el interés que Barragán sentía por el Pedregal. Fue entonces que se dio a la tarea de buscar inversionistas que lo ayudaran a consolidar la idea de Diego Rivera para urbanizar la zona.<sup>26</sup>

Sus vínculos con la élite intelectual, artística y económica de la época lo llevaron a conectarse con los hermanos Luis y José Alberto Bustamante, quienes aceptaron la idea y se convirtieron en sus socios.

La carrera de los hermanos Bustamante como desarrolladores inmobiliarios había empezado años antes junto con el futuro presidente Miguel Alemán Valdés, quien paralelamente a su carrera política se dedicó a urbanizar zonas como Las Lomas de Chapultepec y Polanco<sup>27</sup>. Alemán y los Bustamante habían trabajado en conjunto en lo que se convirtió en la colonia Anzures, entre otros proyectos<sup>28</sup>.

Los flamantes socios apresuraron la compra inicial de nada menos que tres y medio millones de metros cuadrados (trescientas cincuenta hectáreas) de los terrenos pedregosos del viejo rancho de Contongo<sup>29</sup>, cuya única condición de venta era que tenían que adquirir toda la extensión del mismo, por lo que la transacción fue cubierta al cincuenta por ciento por cada parte<sup>30</sup>.

Entre 1945 y 1953 fue concebida, diseñada, construida y comercializada la primera fracción de los Jardines del Pedregal<sup>31</sup>. Las buenas relaciones entre Barragán y los círculos políticos, en este caso el jefe del Departamento del Distrito Federal, Fernando Casas Alemán, hicieron que el fraccionamiento obtuviera una licencia rural de tipo “campestre”. Dicha licencia evitaba la donación del 15% de la propiedad para jardines y parques públicos, además de que excluía al fraccionamiento de integrarse a la red urbana y permitía el uso de fosas sépticas, elemento clave ante la titánica tarea de introducir drenaje en la roca basáltica<sup>32</sup>.

Fue en 1948 cuando se inició la oferta de lotes, aunque las ventas bajas dominaron durante los primeros años. A pesar de las agresivas campañas publicitarias que lograron impulsar el fraccionamiento, las cuales tenían el slogan “El lugar ideal para vivir”, el éxito comercial no se logró hasta que se modificaron los lineamientos de la colonia, la cual se conectó definitivamente con el resto de la Ciudad y empezó a ofertar parcelas más reducidas<sup>33</sup>.

Fue tal el impulso que recibieron las ventas que los inversionistas decidieron expandir los Jardines del Pedregal de San Ángel en 1958, concretando la adquisición de un nuevo espacio<sup>34</sup> que colindaba con la Ciudad Universitaria e Insurgentes, rodeando el cerro del Zacatépetl<sup>35</sup>.

A pesar de que el proyecto original fue modificado, causando la salida de Luis Barragán, Jardines del Pedregal de San Ángel se convirtió en una de las zonas más exclusivas de la Ciudad, convirtiéndose en hogar de presidentes, políticos, empresarios y personajes de la creciente cultura televisiva mexicana. Fue tal la aceptación y el impacto del desarrollo inmobiliario, que en el imaginario colectivo se quedó la idea de que “Pedregal” es únicamente ésta colonia, la cual ocupa menos del 20% de los derrames del Xitle.

## Consideraciones finales

La Ciudad Universitaria y los Jardines del Pedregal no sólo son los mayores representantes del desarrollo y la modernidad mexicana de la posguerra, sino que además muestran la consolidación de un poderoso sector de la sociedad

mexicana, el cual se vio beneficiado por las políticas nacionalistas y el desarrollo industrial de la época.

La edificación de mansiones sobre la roca implicó la victoria final del hombre sobre la agreste naturaleza. La técnica y el capital por primera vez se impusieron sobre el Pedregal, mientras que la Ciudad Universitaria le dio un carácter nacional al proyecto, el cual no dejaba de ser excluyente debido a la composición social de la época.

Pero por otro lado, la edificación de aquellos megos proyectos, destinados a las élites beneficiadas del nuevo modelo de desarrollo tuvieron una respuesta de carácter masivo y popular.

Los numerosos pueblos que se asentaban en los límites del Pedregal iniciaron los trámites necesarios para la recuperación legal en favor de sus comunidades al mismo tiempo que ocuparon *de facto* la zona.

Ante la alarmante presión demográfica derivada de los cambios sociales y económicos de la creciente ciudad, las comunidades del Pedregal impulsaron cada vez más el desarrollo de colonizaciones para la defensa de lo que sentían eran sus tierras.

Aunado a eso, las tensiones sociales y habitacionales crecieron derivadas de las políticas urbanas del regente Ernesto Uruchurtu, quien estuvo al frente del Departamento del Distrito Federal 1952 y 1966, y quien no veía con buenos ojos las migraciones rurales y los asentamientos ilegales en el Centro Histórico.<sup>36</sup>

Fue entonces que la respuesta popular al desarrollo industrial y económico de la capital mexicana tuvo una de sus más dramáticas expresiones en las incontables barriadas populares, verdaderas ciudades perdidas que se multiplicaron sin control sobre la cicatriz de fuego sólido del Xitle.

La marginación, falta de servicios, así como la insalubridad y la falta de certidumbre legal en cuanto a sus terrenos fueron algunas de las constantes que los habitantes del otro Pedregal enfrentaron durante décadas, además de la presión político-electoral a la que fueron sometidos.

## Notas

<sup>1</sup> Antonio Lot, *Biodiversidad del ecosistema del Pedregal de San Ángel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 43.

<sup>2</sup> En el parque Huayamilpas de la delegación Coyoacán se pueden apreciar unos disminuidos manantiales, así como en el Parque Nacional Fuentes Brotantes, en Tlalpan.

- <sup>3</sup> Alejandro Robles García, maestro en historia y etnohistoria por la ENAH, trabajó el tema a partir de las aportaciones originales de Johanna Broda.
- <sup>4</sup> De oriente a poniente, esos pueblos son San Andrés Totoltepec, San Pedro Mártir, Chimalcoyoc, Tlalpan, San Lorenzo Huipulco, Santa Úrsula Coapa, San Pablo Tepetlapa, La Candelaria, Los Reyes, Coyoacán, Cuadrante de San Francisco, Chimalistac, San Ángel, Tizapán, San Jerónimo Aculco, Santa Teresa y San Nicolás Totolapan, sólo por mencionar los más importantes.
- <sup>5</sup> Diane Davis, *El leviatán urbano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 165
- <sup>6</sup> D. Davis, op. cit., p. 158.
- <sup>7</sup> Roger Hansen, *La política del desarrollo mexicano*, México, Siglo XXI Editores, 1971, p. 61.
- <sup>8</sup> Gustavo Garza, *El proceso de industrialización de la Ciudad de México (1821-1970)*, México, El Colegio de México, 1985, p. 186.
- <sup>9</sup> Enrique Krauze, *La presidencia imperial*, México, Tusquets Editores, 2002, p. 187.
- <sup>10</sup> R. Hansen, op. cit., p. 144.
- <sup>11</sup> E. Krauze, op. cit., p. 346.
- <sup>12</sup> Gustavo Garza, *La urbanización de México en el siglo XX*, México, El Colegio de México, 2003, p. 45.
- <sup>13</sup> Gustavo Garza (coord.) *La Ciudad de México en el fin del segundo milenio*, México, Gobierno del Distrito Federal – El Colegio de México, 2000, p. 174.
- <sup>14</sup> G. Garza, op., cit., *La ciudad...* p. 247.
- <sup>15</sup> Ibid.
- <sup>16</sup> G. Garza, op., cit., *La urbanización...*, p. 137.
- <sup>17</sup> José Rogelio Álvarez Noriega (coord.), *La arquitectura de la Ciudad Universitaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 28.
- <sup>18</sup> Mario Pani, *La construcción de la Ciudad Universitaria del Pedregal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 57.
- <sup>19</sup> *Los 100 años de la UNAM*, México, La Jornada ediciones, 2011, p. 65.
- <sup>20</sup> Rojas, Pedro, *La Ciudad Universitaria a la época de su construcción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 34.
- <sup>21</sup> Rojas, op. cit., p. 36.
- <sup>22</sup> *Los 100 años de la UNAM*, op. cit., p. 60.
- <sup>23</sup> *Los 100 años de la UNAM*, op. cit., p. 61
- <sup>24</sup> Keith Eggenger, *Luis Barragan's Gardes of el Pedregal*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 2001, p. 12
- <sup>25</sup> Salvador Novo, *La vida en México en el periodo presidencial de Manuel Ávila Camacho*, México, INAH-CONACULTA, 1994, p. 145.
- <sup>26</sup> Diego Rivera publicó un artículo llamado "Requisitos para la organización del Pedregal", en el cual toca diversos temas relacionadas a la posibilidad de crear una ciudad de las artes sobre la lava sólida del Xitle.

- <sup>27</sup> E. Krauze, *op. cit.*, p. 104.
- <sup>28</sup> Alfonso Pérez Méndez y Alejandro Aptilon, *Las casas del Pedregal, 1947-1968*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2004, p. 111.
- <sup>29</sup> K. Eggener, *op. cit.*, p. 19.
- <sup>30</sup> A. Pérez, *op. cit.*, p. 11.
- <sup>31</sup> K. Eggener *op. cit.*, p. 1.
- <sup>32</sup> A. Pérez, *op. cit.*, p. 16.
- <sup>33</sup> Pérez *op. cit.*, p. 17 y 25.
- <sup>34</sup> K. Eggener, *op. cit.*, p. 28.
- <sup>35</sup> Precisamente en donde durante la década de 1980 se construyó el centro comercial Perisur.
- <sup>36</sup> D. Davis, *op. cit.*, p. 197.

## Bibliografía

- Álvarez Noriega, José Rogelio (coord.), *La arquitectura de la Ciudad Universitaria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, 200 pp.
- Davis, Diane, *El leviatán urbano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 530 pp.
- Eggener, Keith, *Luis Barragan's gardens of el pedregal*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 2001, 162 pp.
- Garza Villareal, Gustavo, *El proceso de industrialización de la Ciudad de México (1821-1970)*, México, El Colegio de México, 1985, 446 pp.
- Garza Villareal, Gustavo, (coord.) *La Ciudad de México en el fin del segundo milenio*, México, Gobierno del Distrito Federal-El Colegio de México, 2000, 768 pp.
- Garza Villareal, Gustavo, *La urbanización de México en el siglo XX*, México, El Colegio de México, 2003, 210 pp.
- Hansen, Roger, *La política del desarrollo mexicano*, México, Siglo XXI Editores, 1971, 342 pp.
- Krauze, Enrique, *La presidencia imperial*, México, Tusquets Editores, 2002, 558 pp.
- Lot, Antonio, *Biodiversidad del ecosistema del Pedregal de San Ángel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, 543 pp.
- Los 100 años de la UNAM*, México, La Jornada ediciones, 2011, 280 pp.
- Novo, Salvador, *La vida en México en el período presidencial de Manuel Ávila Camacho*, México, INAH-CONACULTA, 1994, 676 pp.
- Pani, Mario, *La construcción de la Ciudad Universitaria del Pedregal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 274 pp.
- Pérez Méndez Alfonso y Alfonso Aptilon, *Las casas del Pedregal, 1947-1968*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2004, 324 pp.

Rojas, Pedro, *La Ciudad Universitaria a la época de su construcción*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 110 pp.

núm. 13  
junio  
de 2015

---

54

# La evangelización y la música. Técnica para la enseñanza de la religión en la Nueva España, siglo XVI

*Daniela Ivonne Herrera de la Cruz*

## 1. Los franciscanos en la Nueva España

Los franciscanos fueron los primeros religiosos que llegaron a la Nueva España después de la conquista. Cortés, “desde la fundación de la Nueva España pidió franciscanos a la Corona para que ayudaran a la conversión y santa doctrina de los naturales y predicasen santa fe”<sup>1</sup>. Además de ser los primeros en llegar, fueron superiores en número, “sabemos que en 1569 había [en México] 300 franciscanos, al lado de 210 dominicos y 212 agustinos”<sup>2</sup>. Estas dos razones y una tercera, que fueron los encargados de evangelizar la zona centro, son las razones principales para tomar a esta orden como punto de partida para este trabajo.

Los franciscanos dentro de su espiritualidad y forma de vivir la religión tienen dos tendencias: la vida activa y la vida contemplativa. Ambas tienen la idea de la salvación eterna pero llevada a cabo de manera distinta, la primera utiliza la predicación de la palabra y del ejemplo y la segunda busca la soledad para comunicarse de manera directa con Dios por medio de la oración. El pensamiento central del ideal de San Francisco de Asís era el deseo de regresar al evangelismo primitivo poniendo especial atención en el mandato de la pobreza. Estos dos aspectos fueron los medios y móviles del anhelo misional de la orden de menores que desde su fundación tuvo como una de sus principales funciones la de predicar la religión a cristianos, infieles y paganos<sup>3</sup>.

Los franciscanos llegaron con la idea de formar en este Nuevo Mundo una provincia donde se tuviera un estricto seguimiento de la regla de San Francisco

para que pudiera servir de ejemplo a las provincias españolas. Existió una utopía en la evangelización del Nuevo Mundo, y la idea de crear no sólo una comunidad franciscana ideal, sino unos creyentes fervientes y mejores que cualquiera en la Península Ibérica e inclusive en toda Europa.

La obra evangelizadora de los frailes españoles en la Nueva España tiene que entenderse junto con el momento religioso que se vivía en España, que estaba pasando por un periodo de exaltación católica. La unidad de Aragón y Castilla y la posterior reconquista de Granada produjo a los españoles una conciencia de poder; creció el espíritu del catolicismo exclusivo y los reyes españoles se sentían con la obligación de hacer llegar esta religión a todos los confines del planeta y era el compromiso adquirido con el Papa mediante la Bula *Inter caetera*. El apoyo oficial a la obra de evangelización fue constante a pesar de que no tenía grandes ganancias materiales.

Los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España no tenían instrucciones particulares para su apostolado; este era un campo desconocido. La evangelización era un deber de caridad impuesto por Cristo a sus apóstoles, y que, a imitación de ellos, estaban obligados a cumplir los franciscanos, por el mandato de Cristo y por fidelidad a sus ideales y el ejemplo de San Francisco. Esta era una tarea desinteresada, sin espera de recompensa humana y sin cuidarse siquiera o no que su predicación y esfuerzos fueran exitosos, pues eso era cosa de Dios<sup>4</sup>. Esta era la idea central de la orden franciscana al venir a una región desconocida a predicar la palabra del Dios verdadero.

Para comenzar la evangelización en la Nueva España fue necesario, como primer punto, destruir y erradicar la idolatría, además este era el principal y más grande problema que encontraban los religiosos en los naturales: “fuese resultado [la idolatría] de ignorancia o malicia de sus sacerdotes, de influjo del demonio o de ambos factores, con la idolatría no cabían compromisos ni adaptaciones”<sup>5</sup>. Para los religiosos tampoco eran admisibles los sacrificios humanos aunque tuvieran fines religiosos para los naturales y otras actitudes como la sodomía. Las autoridades virreinales algunas veces aconsejaron el uso de la violencia para erradicar el paganismo de los indígenas, como en esta cita que se extrajo de las ordenanzas para el buen gobierno de los indios de la real audiencia, dirigida a los encomenderos, pero como veremos más adelante, los frailes evitaron la utilización de la violencia para la evangelización:

Primeramente ordenamos y mandamos que a los indios desta Nueva España así a los que están en nuestra real cabeza como encomendados en personas particulares se les dé a entender, digan, hagan saber que han de creer y adorar a un solo

Dios verdadero y dejar e olvidar los ídolos que tenían por sus dioses y adoraciones [...] y que no hagan ningunos sacrificios ni ofrecimientos a ellos [...] el que lo contrario hiciere, si fuere cristiano [...] por la presente mandamos, que por la primera vez le sean dado cien azotes públicamente y le sean cortados los cabellos [...]»<sup>6</sup>.

Aunque los indios eran paganos e idólatras, nunca se les vio como enemigos, sino como materia dispuesta para la conversión, débiles y desamparados que necesitaban protección. Es por esta razón que los misioneros adoptaron una actitud paternalista para con ellos.

Al entrar en contacto con los indígenas, los franciscanos no sólo se ocuparon de enseñarles la doctrina religiosa, sino que se preocuparon por los problemas de otros órdenes. Uno de los primeros problemas al que se enfrentaron fue de qué tanta libertad podían gozar los indios: libertad absoluta como súbditos de la Corona o qué forma de dominio se ejercería sobre ellos. Estas formas fueron las encomiendas, los repartimientos, servicios personales, trabajos forzados o reducciones. En la práctica era difícil conciliar los intereses de los religiosos y de los conquistadores, es decir, entre la libertad parcial de los naturales y su repartimiento y encomienda de forma violenta y forzosa. Los frailes veían el repartimiento como un medio en que los indios se mezclaran con los españoles y mediante esta convivencia, los naturales aprendieran la religión católica.

Los franciscanos buscaron otros medios para promover el bienestar de los indios mediante los hospitales y las cajas de comunidad. La labor social de los misioneros fue constante y según lo que nos dice Lino Gómez Canedo, se orientó en dos direcciones:

1. Esfuerzos por modificar, mejorar o destruir, instituciones o situaciones existentes
- y 2. Obras de beneficencia y bienestar para la comunidad. A la primera categoría pertenecen sus luchas contra la esclavitud, las guerras de conquista, el trabajo forzoso, los abusos de los encomenderos; a la segunda los hospitales, escuelas, reducciones y fundaciones de pueblos, trojes, cajas de comunidad, etc.<sup>7</sup>

Los religiosos trataron de humanizar el trabajo de encomienda y además buscaron la superación de los indios mediante las escuelas. Los franciscanos tampoco estaban de acuerdo con la violencia utilizada para la conquista y para el trabajo forzado. Si bien para llevar a cabo su tarea evangelizadora en un principio se utilizaron medios de alguna manera violentos, después se recurrieron a métodos que agradaran a los indígenas y que no los espantaran, sino que los atrajeran a la nueva religión y uno de esos medios fue la música.

[Los franciscanos] suspiraron por lo que se llamó “la conquista pacífica”: predicaron la manera apostólica, sin intervención alguna de soldados y funcionarios españoles. Sintieron alarmados ante los abusos de algunos conquistadores. [...] los misioneros rechazaron toda violencia como medio de evangelización, y tal fue, asimismo, la política de la Corona. En cualquier caso, la escolta armada nunca era para obtener conversiones forzadas, sino para asegurar la vida de los misioneros en poblaciones de muy primitiva organización política<sup>8</sup>.

Se necesitaba que los naturales estuvieran convencidos de su conversión al catolicismo y fue lo que lograron. Esta aceptación voluntaria y libre se expresó en el bautismo de comunidades enteras y los medios que utilizaron para convencerlos, muchas veces los encontraron en costumbres y prácticas de las culturas indígenas, como las danzas, cantos y música.

Las acciones que tomaron estos hombres para la evangelización pero sobre todo para la mejora de la situación de los naturales y de las instituciones que los regían, muestran claramente una preocupación social, una preocupación por el bienestar terrenal, sin dejar de lado el espiritual. Con estos elementos y con otros como el estudio de las lenguas de los indígenas y la búsqueda por dejar de lado la violencia para lograr la conversión de los indios, encontramos una influencia humanista en los franciscanos que llegaron a la Nueva España. Este humanismo que se desarrolló en estos territorios americanos, se adaptó a sus necesidades y a sus características propias, por lo que no se puede buscar y hacer encajar este humanismo con el de Europa.

Otro de los puntos que nos permiten distinguir el humanismo en el espíritu de los evangelizadores, es el de ver a los indígenas como gente racional capaz de aprender y comprender de manera pacífica sin necesidad de imposiciones y violencia física.

[...] la vertiente en que en la Nueva España se manifiesta el humanismo: la que mira a los indígenas; porque no se ponen a estudiarlos, sino a formarlos. La igualdad de todos los hombres, el ideal de una sociedad humana en que convivieran fraternalmente unidos, sin distinción de razas, hombres y naciones, que fueron para los humanistas europeos motivos líricos, desmentidos con harta frecuencia en la vida cotidiana [...] se convirtieron en México en los fines prácticos e inmediatos de su humanismo que fue por lo mismo vivo, integral y verdaderamente humano.<sup>9</sup>

La búsqueda de la evangelización que significaba al mismo tiempo la educación de los indígenas, es uno de los impulsos humanistas de los frailes. La creación de

escuelas anexas a los monasterios y colegios como el de Santa Cruz, son la muestra clara de este esfuerzo por formar a los naturales, pero al mismo tiempo, se trató de mantener su cultura. “El aprovechamiento de antiguas costumbres y habilidades naturales de los indios permitió la organización de sistemas de enseñanza aplicables a todos los grupos indígenas habitantes de ciudades y pequeños núcleos rurales.”<sup>10</sup> Otro de los medios por los que se permitió la preservación de la cultura indígena fue la utilización de danzas, música y el canto, que eran conocidos y practicados por los indios como parte de su culto religioso. Estos métodos pacíficos que atraían a los naturales en vez de ahuyentarlos son métodos experimentales que tuvieron que implantarse respondiendo a las necesidades propias de la región: “La relativa libertad de los primeros años, la improvisación en los métodos y la originalidad en las soluciones, respondían al impulso humanista y a la escasa reglamentación de una incipiente organización colonial”<sup>11</sup>.

Con estas características de la misión educativa y evangelizadora de los franciscanos a su llegada a la Nueva España, encontramos el humanismo en estas tierras. Hombres tan importantes como Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y la llegada posterior de los jesuitas, fueron los ejemplos palpables de este humanismo en donde la tradición y la modernidad confluyeron en un solo cauce y en estos primeros años dieron las bases al desarrollo de la vida, la educación y la religión a la Nueva España.

## 2. La música para evangelización

En Mesoamérica, desde momentos muy tempranos, florecieron culturas que hicieron de la música una expresión importante para comunicarse con la naturaleza y sus dioses. La música era vista por estos pueblos como un medio mágico para generar esta comunicación:

[...] tanto los sonidos del ambiente natural como la música instrumental y vocal estaban estrechamente relacionados con los conceptos religiosos. Mientras el origen de los instrumentos musicales tenía raíces mitológicas, el sonido de los instrumentos más sagrados se entendía como la voz de los dioses<sup>12</sup>.

Desde tiempos muy antiguos, la música jugó un papel fundamental para las culturas del continente americano. Se hacían imitaciones de ruidos de animales para la cacería y de la naturaleza con la idea de influir en el ambiente natural por medio de los sonidos. “Con la fabricación de instrumentos que producían sonidos no existentes en la naturaleza, se fortaleció la idea de que los sonidos

artificiales estaban asociados a conceptos religiosos”<sup>13</sup>. Los instrumentos utilizados eran flautas de hueso o cerámica, caparazones de tortuga, sonajas de calabaza, caracoles, tambores de cuero y madera y con el desarrollo de la metalurgia se comenzaron a hacer cascabeles y placas de cobre<sup>14</sup> que también servían como instrumentos musicales.

Los mexicas como parte de estas civilizaciones musicales mesoamericanas conservaron estas ideas mágicas acerca de la música. Ellos creían que Huitzilopochtli era el Sol reinante que sólo podía ser alimentado por la sangre de los hombres y los mexicas eran los elegidos para esta tarea que mantendría el orden cósmico<sup>15</sup>. El hombre no era un individuo aislado, sino que era parte de un todo social cuyo fin era alimentar a los dioses y mantenerlos con vida. Había dos formas de llevar a cabo estas consignas, una era la guerra florida y la otra las celebraciones calendáricas en donde la danza, la música y el canto tenían un papel fundamental.

Los mexicas hicieron una distinción entre la música de los templos, la utilizada para las ceremonias importantes. Esta música sólo la podían ejecutar los sacerdotes<sup>16</sup>. Cada dios contaba con un templo, un sacerdote, cantos y danzas particulares, lo que creó una gran variedad de cantos mexicas y su conservación era propiciada por los sacerdotes de manera oral. El otro tipo de música que se practicaba por los mexicas era la ejecutada por la capilla de músicos del tlatoani, es decir, músicos profesionales del palacio:

El tlatoani tenía vínculos con músicos dedicados a los cantos populares que lo hacían partícipe de las novedades musicales y que también daban servicio a los nobles que así lo requerían. Tocaban en celebraciones privadas como las que realizaban los comerciantes de acuerdo a ciertas fechas del calendario litúrgico<sup>17</sup>.

En la educación de los niños y jóvenes había un recinto llamado cuicacalli. Este lugar era un complemento a la educación recibida en el calmécac, lugar donde se preparaban a los futuros tlatoanis y sacerdotes, y el telpuchcalli, donde se adiestraba a los que serían guerreros. Lo que se buscaba era que se aprendiera historia, religión y rituales a través del canto y la danza mediante la memorización con ritmo o los versos en honor a los dioses que se cantaban y bailaban<sup>18</sup>. Con esto podemos darnos cuenta que para los mexicas era sumamente importante el conocimiento de la historia y la religión y esta se lograba por medio de los cantos y las danzas. Podemos decir entonces que para ellos la música no era solamente un entretenimiento, sino que más bien constituía una forma de comunicarse y de transmitir conocimientos.

La escritura era conocida por muy pocos, por lo que la música, los cantos y las danzas eran el medio por el cual se hacían del conocimiento popular los grandes hechos y los rituales para con los dioses. Teniendo en cuenta esto, sabemos que la cultura mexicana era una civilización oral y esto sería un punto clave para los frailes y la evangelización después de consumada la conquista.

En España por su parte, hacia el año 1300 los hombres importantes procuraron su educación y se comenzaron a instruir en el latín, la poesía, la música y el baile. Con Enrique IV la corte se convirtió en un centro de poetas, trovadores, músicos y caballeros<sup>19</sup>. La muerte del rey desataría problemas por la sucesión al trono, entre Juana Beltrán e Isabel de Castilla, que sería quien resultaría la heredera del trono de Castilla y de toda una tradición musical en la corte. Con su matrimonio con Fernando de Aragón y la unificación de ambos reinos, España se convirtió en un país fuerte en Europa y comenzó la expansión del renacimiento en las cortes españolas y en la misma España. Se abrieron las universidades de Alcalá y Salamanca, siendo ésta la primera del mundo en ofrecer un doctorado en música<sup>20</sup>.

En España encontramos la diferenciación entre dos tipos de música: la civil, que puede dividirse a la vez en cortesana que era interpretada por la capilla de músicos profesionales de los reyes católicos y música para la gente en general, y la música religiosa interpretada y desarrollada en las catedrales.

Durante el reinado de los reyes católicos, se desarrolló en España la música polifónica y dentro de su corte organizaron capillas de músicos<sup>21</sup>. Los reyes gustaban de la música instrumental, pero en general, la música era conocida por toda la gente, sin importar la clase social y la ocupación; esta música resultaba un medio de entretenimiento. La música religiosa de los siglos XV y XVI dependió de las autoridades eclesiásticas y de una persona en especial, un músico que fue fundamental para que la música alcanzará el esplendor que alcanzó en España: el maestro de capilla. En un principio sólo era el encargado de organizar el canto sin instrumentos musicales, pero después de que se comenzaron a hacer composiciones polifónicas no sólo se encargaba de la organización, sino también de la interpretación, composición y la transmisión de sus conocimientos a algunos niños, los niños cantores de la capilla<sup>22</sup>.

El papel de la música en la España de los reyes católicos en el ámbito religioso era sólo decorativo, para atraer a los fieles y no tenía un significado más profundo. La música era fundamental para congregarse a un mayor número de gente en torno a la celebración religiosa y no era un instrumento real de oración. Con estas ideas, empapados del pensamiento del renacimiento y conociendo la música catedralicia y religiosa, los frailes españoles se trasladaron al

Nuevo Mundo con la tarea de evangelizar a los infieles de estas tierras. Es interesante saber que el gusto musical también era parte de la cultura española, para de esta forma relacionar ambas tradiciones que dieron origen a una música netamente novohispana, que se vio nutrida de sus antecesoras inmediatas y que sirvió a los frailes para llevar a cabo su tarea evangelizadora.

Respondiendo a las inquietudes de España, una corona culta y empaçada del Renacimiento, Cortés se ocupó de que los indígenas recibieran una educación cristiana. Pidió franciscanos a la Corona para que ayudaran a la conversión de los naturales. Sin lugar a dudas, la evangelización de los indígenas mesoamericanos fue uno de los procesos más trascendentes en la historia de México. Los frailes, misioneros y colonos, ayudados por los caciques indios, crearon pueblos y ciudades donde se hizo posible la sujeción y aculturación de los indígenas al mundo occidental<sup>23</sup>.

Los primeros franciscanos buscaron aprender la lengua de los indígenas por medio de juegos con los niños y pronto conocieron las palabras, sus significados y escribieron diccionarios que permitieron una comunicación entre los conquistadores y los naturales. Estos hombres buscaban influir en las familias mediante los niños. En un primer momento los religiosos se enfocaron en ellos para enseñar la doctrina cristiana, pero en realidad no daba grandes resultados, por lo que en algunos casos se utilizó la violencia. Esta violencia no convenció a la gente, pero mínimo permitió que los frailes educaran a los niños y de esta manera se comenzaron a abrir internados donde los niños de los principales vivían y aprendían, además de la doctrina cristiana oficios y artes. Fray Pedro de Gante fundó su escuela, San José de los Naturales, en 1526 y los franciscanos inauguraron en 1525 el templo o iglesia de San Francisco.

La lucha contra la idolatría continuó y se siguieron destruyendo y quemando ídolos en las casas de los indígenas hasta que en 1526, en un “memorial sobre asuntos de buen gobierno” publicaba que no se prohibían a los indios sus bailes y música siempre y cuando no fueran dirigidos a sus dioses<sup>24</sup>. Con esto se daba la pauta legal para que la práctica musical indígena se encausara al nuevo culto. Motolinía lo dice de esta forma:

Los religiosos buscaron mil modos y maneras para atraer a los indios en el conocimiento de un sólo Dios verdadero, y para apartarlos del error de los ídolos diéronles muchas maneras de doctrina. Al principio para darles sabor enseñáronles el per signum crucis, el Pater Noster, Ave María, Credo, Salve, todo cantando de un tono muy llano y gracioso. Sacáronles en su propia lengua de Anahuac los mandamientos en metros y los artículos de la fe, y los sacramentos cantados [...] <sup>25</sup>.

El resultado de utilizar la música como medio para llegar a los indígenas fue que los niños y sus familias se acercaron a los frailes y no sólo ellos, sino toda la población. Los indígenas se aproximaron a la música europea de dos maneras: el pueblo la utilizó para orar y cantar en las fiestas, pero sin estudiarla, y los hijos de los principales más próximos a los religiosos aprendieron a cantar, escribir, componer y tocar instrumentos. La educación que se dio a los niños dependía de su estrato social; los hijos de principales se educaban con los frailes en los monasterios y los demás en los atrios. “La educación de los franciscanos se restringió a un pequeño número de indígenas, y aunque algunos nobles enviaron a los esclavos en lugar de sus hijos, los frailes se empeñaron en hacer de ellos una élite que sirviera de ejemplo y guía al resto de la comunidad”<sup>26</sup>.

La música fue sin duda el medio para atraer a los indígenas a la nueva religión y las escuelas anexas a los monasterios fueron el camino más útil para empezar la conversión. En estas los frailes aprendieron la lengua de los naturales y además fomentaron la música entre ellos. Los resultados en materia musical fueron que los indígenas conservaron su tradición y no sólo cantaban y tocaban instrumentos, sino que algunos escribieron música. Los indígenas demostraron tal capacidad, que los frailes organizaron capillas. En ellas, al igual que en Europa, un grupo de cantores y ministriles se hallaban bajo el mando o dirección de un maestro de capilla, responsable de la música durante las celebraciones litúrgicas de la iglesia. Los indígenas interpretaban un repertorio amplio y actualizado, similar al que se escuchaba en España desde el siglo XV<sup>27</sup>.

En un afán por hacer atractiva la religión los frailes no sólo tenían cantores en las ceremonias, sino que se hacían acompañar por un gran número de instrumentos: “flautas, clarines, cornetines, trompetas, jabelas o flautas moriscas, chirimías, dulzainas, sacabuches, vihuelas de arco y atabales”<sup>28</sup>. En las escuelas anexas a los monasterios, los indios aprendieron la música y se convirtieron en “músicos de canto llano y de canto de órgano”<sup>29</sup> bajo la vigilancia de ministriles que llegaron de España para tocar y construir los instrumentos conocidos en Europa. A los frailes les interesó que los naturales aprendieran a tocar la flauta, pues fue el instrumento que sustituyó al órgano, ya que este era el único instrumento permitido para las celebraciones religiosas. “Tanto en los pueblos principales como en los menores, [...] ellos mismos fabricaban sus instrumentos”<sup>30</sup> y no sólo eso sino que los embellecían: “Cuando vieron las flautas, chirimías, las sacabuches, sin que maestro ninguno se los enseñase perfectamente los hicieron y otros instrumentos musicales: un sacabuche hacen de un candelero”<sup>31</sup>.

El trabajo de evangelización, conversión y educación realizado por los frailes dio como resultado la conservación de las fiestas indígenas. Los naturales, como no podían ordenarse sacerdotes, pertenecer a una orden menor ni recibir una educación muy profunda, se dedicaron a desarrollar cantos, tocar música y dirigir procesiones, fiestas y continuar con sus antiguas tradiciones enfocadas, ahora, a una nueva religión y los cantores fueron una parte fundamental. “Mientras en las iglesias se escuchaba la música polifónica religiosa del Renacimiento junto con canto a capela, en las calles había teatro, danza, procesiones, juegos, canciones, etc., expresiones en las que se mezclaba lo religioso con lo profano y pagano. Esta riqueza sonora no disminuyó con el tiempo [...]”<sup>32</sup>.

## Conclusión

La evangelización fue una labor importante y difícil que se llevó a cabo después de una cruel y sangrienta conquista armada. La idea de seguir al pie de la letra la regla de San Francisco y una espiritualidad exaltada son las características con la que los franciscanos llegaron a este Nuevo Mundo, además tenían un objetivo claro, formar una comunidad de religiosos muy disciplinados en cuanto a la regla de la orden y crear una comunidad de creyentes fervorosos. Este ideal se llevó a cabo gracias a la educación y evangelización que estos religiosos dieron a los indígenas. Si bien al principio la predicación y la destrucción de la idolatría no funcionaron del todo, con el paso del tiempo y utilizando métodos que permitían la preservación de la cultura indígena fue como se pudo llegar a los naturales y lograr más fácilmente las conversiones. Uno de estos métodos fue la música, que como vimos en el desarrollo del trabajo resultó ser un medio eficaz y que atrajo a gran cantidad de naturales.

La música, las danzas, cantos y procesiones utilizados para el culto externo y para las celebraciones litúrgicas, mediante la incorporación de instrumentos europeos y la instrucción de los indígenas en su utilización y fabricación, nos hablan de un sincretismo cultural que permitió la preservación de la cultura indígena y la asimilación de la cultura europea. El uso de la música con la finalidad de enseñanza se empalmó con las costumbres indígenas de aprender a través de melodías y esta fue una de las razones por las que la evangelización por medio de la música dio resultado. El contacto que los indígenas tuvieron con la sonoridad europea modificó la comprensión de la música en cuanto a la armonía, las notas y el ritmo. Los conquistadores y frailes pensaban que la música prehispánica era monótona y aburrida, y lo que vinieron a hacer fue

educar a los naturales para hacer música del tipo europea, polifónica. La enseñanza de la doctrina mediante la música venía a caer en tierra fértil, ya que la cultura mexicana era oral y desde tiempos ancestrales venían utilizando la música, el canto y las danzas como medio de aprendizaje, comunicación con sus dioses y como la forma de rendir culto.

La práctica de la música, el canto y las danzas, fueron alentados por las autoridades coloniales porque estas expresiones también formaban parte de la sociedad española. La evangelización lo que logró fue la preservación del lenguaje sonoro de los indígenas y el enriquecimiento, al mismo tiempo de éste. Además mediante la práctica de la música y el canto se creó una especie de clase privilegiada que participaba en el cabildo, en la organización de fiestas patronales y sustituyendo a los frailes en los momentos que se necesitara. También debemos tomar en cuenta que para los indígenas la música no sólo era un adorno u ornato para el culto, sino que era un medio de comunicación y de alguna manera de identificación social.

El humanismo fue el motor de todos estos logros ya que se logró la educación de los indígenas, la conservación de su cultura mediante la música, los cantos, la danza y sobre todo por la importancia que se dio a la preservación de las lenguas autóctonas; también con ayuda del humanismo fue que se tomaron los métodos originales y diferentes como la utilización de la música para llegar a los corazones de los naturales y evitando el uso de la fuerza o la violencia, es decir llevando a cabo la conquista pacífica de la Nueva España. El humanismo que se formó en la Nueva España respondía a las características propias de la región y a diferencia de Europa, el humanismo que se desarrolló en esta parte del mundo fue uno vivo, práctico y que se dejó sentir en las maneras de educar y evangelizar.

Con todo esto, puedo validar la hipótesis inicial del trabajo y completarla, es decir que para los evangelizadores, que con el impulso humanista que recibieron antes de su llegada a la Nueva España, la creencia en la racionalidad del indígena, que se demuestra en la búsqueda de su educación, la idea de formar una comunidad ferviente en sus creencias religiosas y la búsqueda de que la evangelización rindiera frutos ya que era la última oportunidad porque el fin del mundo se acercaba, fueron las razones que llevaron a los frailes a utilizar la música como un medio de evangelización pacífica y lo que ayudó mucho fue la afición y el hecho de que los indígenas practicasen la música para sus ritos religiosos. Me atrevo a decir que como para los indígenas la música era un medio de comunicación con sus dioses, el hecho de practicarla en la liturgia católica también los acercaba a Dios. Lo único que se había hecho era

cambiar el tipo de música que interpretaban, los instrumentos y a quién iba dirigida, pero desde mi punto de vista, para los indígenas era el medio de comunicación directa con Dios.

## Notas

- <sup>1</sup> Lourdes Turrent, *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, 2006, p. 116.
- <sup>2</sup> Lino Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 1993, p. 138.
- <sup>3</sup> Antonio Rubial García, "La Insulana, un ideal franciscano medieval en la Nueva España", en *Estudios de historia novohispana*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. 6, 1978, p. 1.
- <sup>4</sup> Lino Gómez Canedo, *Óp. Cit.*, p. 257.
- <sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 259.
- <sup>6</sup> Pilar Gonzalbo, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP (Biblioteca pedagógica), 1985, p. 80.
- <sup>7</sup> Lino Gómez Canedo, *Óp. Cit.*, p. 309.
- <sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 352 y 355.
- <sup>9</sup> José Manuel Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951, p. 150.
- <sup>10</sup> Pilar Gonzalbo, *Óp. Cit.*, p. 15.
- <sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 18.
- <sup>12</sup> Arnd Adje Both, "La música prehispánica: sonidos rituales a lo largo de la historia", en *Arqueología mexicana*, México, noviembre-diciembre de 2008, Vol. XVI, No. 94, p. 29.
- <sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 30.
- <sup>14</sup> Luis Antonio Gómez G., "Los instrumentos musicales prehispánicos", en *Arqueología mexicana*, México, noviembre-diciembre de 2008, Vol. XVI, No. 94, p. 40.
- <sup>15</sup> Lourdes Turrent, *Óp. Cit.*, p. 47.
- <sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 51.
- <sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 62.
- <sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 56.
- <sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 20.
- <sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 22.
- <sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 35.
- <sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 38.
- <sup>23</sup> Israel Álvarez Moctezuma, "La cultura musical en los ámbitos indígenas de la Nueva España", en *Arqueología mexicana*, México, noviembre-diciembre de 2008, Vol. XVI, No. 94, p. 48.
- <sup>24</sup> Lourdes Turrent, *Óp. Cit.*, p. 120.

- <sup>25</sup> Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969, p. 34.
- <sup>26</sup> Lourdes Turrent, *Óp. Cit.*, p. 123.
- <sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 129.
- <sup>28</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 330.
- <sup>29</sup> Lourdes Turrent, *Óp. Cit.*, p. 148.
- <sup>30</sup> Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García, *Óp. Cit.*, p. 382.
- <sup>31</sup> Toribio Motolinía, *Óp. Cit.*, p. 91.
- <sup>32</sup> Lourdes Turrent, *Óp. Cit.*, p. 175.

## Bibliografía

- Álvarez Moctezuma, Israel, “La cultura musical en los ámbitos indígenas de la Nueva España”, en *Arqueología mexicana*, México, noviembre-diciembre de 2008, Vol. XVI, No. 94, pp. 47-51.
- Both, Arnd Adje, “La música prehispánica: sonidos rituales a lo largo de la historia”, en *Arqueología mexicana*, México, noviembre-diciembre de 2008, Vol. XVI, No. 94, pp. 28-37.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Porrúa, 1967, Tomo II.
- Escalante Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial García, “Los pueblos, los conventos y la liturgia”, en *Historia de la vida cotidiana*, México, Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, pp. 367-390.
- Gallegos Rocafull, José Manuel, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1951, pp. 6-12 y 148-188.
- Gómez Canedo, Lino, *Evangelización, cultura y promoción social*, México, Porrúa, 1993, pp. 839.
- Gómez G., Luis Antonio, “Los instrumentos musicales prehispánicos”, en *Arqueología mexicana*, México, noviembre-diciembre de 2008, Vol. XVI, No. 94, pp. 38-46.
- Gonzalbo, Pilar, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP (Biblioteca pedagógica), 1985, pp. 159.
- López Austin, Alfredo, *La constitución real de México Tenochtitlán*, UNAM, Seminario de Cultura Náhuatl, 1961, pp. 168.
- Mendieta, Gerónimo, *Historia eclesiástica indiana*, México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1945, Tomo II.
- Motolinía, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1969, pp. 282.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 496.

Rubial García, Antonio, "La Insulana, un ideal franciscano medieval en la Nueva España", en Estudios de historia novohispana, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. 6, 1978, pp. 1-8.

Turrent, Lourdes, La conquista musical de México, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, 2006, p. 2.

## Rituales femeninos a través de *Los cantares de Dzitbalché*

Anayeli Jiménez Chimil

La humanidad a lo largo de la historia ha recurrido a la conceptualización de su entorno tejiendo tramas de significaciones. A esto se le ha llamado cultura, que en palabras de Geertz se concibe como una serie de dispositivos simbólicos para controlar la conducta, históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos nuestras vidas<sup>1</sup>. Dentro de la misma se encuentran inmersos un sistema de símbolos y de significados compartidos que agrupan los roles de género. Bajo este concepto se agrupan los aspectos sociales y culturales de la feminidad y masculinidad. Así el comportamiento es aprendido culturalmente, incorpora creencias referidas a que hombres y mujeres tienen roles y responsabilidades distintivas en la reproducción y el mantenimiento social. Miriam López Hernández<sup>2</sup> nos enumera tres características que articulan la categoría de género: asignación, rotulación o atribución de género, identidad genérica o identidad sexual e ideología del género. La primera refiere al primer momento después de nacer en el que se asigna a partir de la apariencia física la “rotulación de género”. La segunda, al momento en el que el individuo se identifica asimismo como hombre o mujer ligada al entorno cultural por el comportamiento. La ideología de género lo denomina como el conjunto de normas que dicta el entorno sociocultural sobre el comportamiento de los individuos según su género. El género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos.<sup>3</sup>

De esta manera se observa la identidad de género se conforma a partir de la clasificación genérica.

*Diacronías*

69

La identidad de género se constituye como una experiencia privada que se manifiesta en la forma en que uno vive su propio cuerpo, siente deseo y se expresa a sí mismo física y materialmente. El género y la identidad se expresan a través de una combinación de acciones y actitudes para establecer parámetros culturales que corresponden a distintas formas de pensar y sentir lo que es ser “hombre” o “ser mujer” en una cultura determinada.<sup>4</sup>

A partir de lo anterior, de qué manera era pensada la identidad femenina maya, a partir de los ritos de paso. Esta pregunta la planteo tomando en cuenta los cantos 4 y 7 de *Los cantares de Dzitbalché*. Que aunque es de manufactura colonial, permite ver la interpretación dada de la religión maya, integrando elementos occidentales. Este manuscrito está constituido de 15 cantares escritos en maya yucateco, proveniente de Dzitbalché Campeche, su traducción y publicación se debe al mayista Alfredo Barrera Vásquez. Los cantares no mantienen una homogeneidad, en cuanto al estilo y contenido se considera que algunos de sus fragmentos debieron existir de forma independiente en versiones orales, y quizá se recitaban de forma autónoma. En este trabajo recurro a la clasificación dada por Martha Ilia Nájera Coronado, que divide a los cantares de acuerdo a su temática. Hace referencia a uno de carácter lírico, agrupa cuatro textos que se refieren a dioses y mitos y por último los rituales que incluyen diez cantares divididos de diferente forma. Subdivididos en iniciación femenina, sacrificio por flechas y rituales de final de periodo.

Es así como en este trabajo me permito analizar la identidad femenina a través de algunos cantos apoyándome de fuentes e interpretaciones que ayuden a aclarar tal punto. Primeramente aclararé lo que se entiende por rituales de paso, analizando los cantos basándome en lo que una fuente colonial temprana como Fray Diego de Landa nos dice en *La relación de las cosas de Yucatán*. Es fundamental tomar en cuenta que:

Investigar el género en el pasado va más allá que simplemente documentar a los hombres y mujeres interactuando en sociedad. Es tratar de entender cómo el género funciona en todas sus dimensiones: como ideología, papeles, relaciones, así como una fuente de significados corporales relativos a la construcción de la vida social.<sup>5</sup>

Los ritos de paso o de iniciación tienen como eje principal dar reconocimiento comunitario a todo el complejo de relaciones nuevas o modificadas. Es decir acompañan los cambios en la posición estructural o estatus que son de interés

general tal como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte.<sup>6</sup> De esta manera los actores principales se despojan de su estatus anterior, dando pasos físicos y simbólicos diferentes que lo refuercen, en ocasiones utilizando objetos nuevos que referan a su nuevo estatus.

En muchas culturas, se somete a las niñas a ritos similares de separación, reclusión y retorno con motivo de sus primeras menstruaciones y su elegibilidad para el matrimonio. La mutilación genital también es frecuente entre las muchachas y en muchas partes del mundo, se practica la operación llamada clitoridectomía.<sup>7</sup>

Cuáles son los rituales de paso que encontramos en los *Cantares de Dzitbalché*. Como lo refería los cantos utilizados son 4, 7, 14 y 15, los cuales relacionan a cuestiones como la introducción al ámbito de la reproducción y al matrimonio. Estos cantares son de gran riqueza simbólica, y que tal como lo refiere Martha Iliá Nájera Coronado, se expresa la manera tangible la riqueza espiritual y se entra en contacto con el mundo sagrado, con los dioses y el ámbito sobrenatural. Todos estos cantos inscritos bajo la categoría de Kay nicté “canto de la flor”, que a continuación vamos a revisar.

Iniciaremos con el canto número siete, debido a su peso simbólico. Nos comienza describiendo a una serie de jóvenes vírgenes, que abrigadas por la oscuridad nocturna y protegidas por la luz del astro lunar, cantan bailan desnudas junto a una poza. Se describe de esta manera el paso a la edad adulta, la fertilidad:

Hemos traído la flor de la plumería  
 La flor del *chucum*, la flor  
 Del jazmín canino, la flor de...  
 Trajimos el copal, la rastrera cañita,  
 Así como la concha de la tortuga  
 Terrestre.  
 Asimismo el nuevo polvo de calcita dura y el nuevo  
 Hilo de algodón para hilar: la nueva  
 Jícara  
 Y el grande y fino pedernal;  
 La nueva pesa;  
 La nueva tarea de hilado  
 El presente pavo;  
 Nuevo calzado,  
 Todo nuevo,

Inclusive las bandas que atan  
Nuestras cabelleras para  
Tocarnos el nenúfar;  
Igualmente el zumbador  
Caracol y la anciana  
(maestra). Ya, ya  
Estamos en el corazón del bosque,  
a orillas de la poza en la roca,  
a esperar,  
que surja la bella  
estrella que humea sobre  
el bosque. Quitaos  
vuestras ropas, desatad  
vuestras cabelleras;  
quedaos como  
llegasteis aquí  
sobre el mundo,  
vírgenes, mu-  
jeres mozas...

El ritual tiene como marco, la noche, la que se vincula con tempo femenino, debido a los atributos que la liga con ella, la humedad, la oscuridad. El interior de la tierra, imagen de la muerte pero a la vez el lugar de las eternas gestaciones, por ello las jóvenes, al penetrar al espacio de las tinieblas, mueren ritualmente y participan del mundo de las sombras, el del conocimiento, el saber.<sup>8</sup> Se aprecia que las flores y plumería en general eran símbolo de fertilidad, y a lo femenino. Manifestado en las escenas de parejas en vasijas cerámicas del Clásico y en las informaciones coloniales, las flores pudieron haber simbolizado el erotismo femenino. De igual manera en el clásico tardío es notoria la presencia de flores que brotan del tocado de figurillas femeninas y masculinas, que podría aludir al vínculo sexual entre los personajes.<sup>9</sup> Una narración recogida entre los mayas de Yucatán pone de manifiesto la relación recurrente entre flores- femenino:

La “X-Kában” “La pecadora”, era una mujer que tenía amoríos con varios hombre, mas era noble, caritativa y hacía el bien. La “Utskoólel” era una mujer casta pura pero mezquina y de mal corazón. Al morir estas dos mujeres, el cuerpo de la “X-Kában” despidió un agradable aroma y su tumba se cubrió de flores silvestres,

mientras que el cuerpo de la “Utskoólel” despidió un pútrido olor. Después de muertas, ambas mujeres se transformaron en flores, la primera se transformó en una flor aromática y dulce y la segunda en la flor de un cactus seco y espinoso.<sup>10</sup>

Esta relación de flor-mujer nos remite igualmente, a la representación de varias figuras de Jaina, que representan flores de las cuales emergen deidades y personajes. Dicha concepción vinculada a la creación, como generadoras y contenedoras de vida.

En el canto se alude al mismo paisaje, la noche y la luna. Donde el astro tiene un papel preponderante debido a la vinculación cíclica de la menstruación y las fases lunares. Símbolo por antonomasia de la fertilidad, los dos funcionan como un principio activador, que contribuyen a la madurez natural. Si bien su lectura puede ser diferente, debido a las implicaciones que tiene la menstruación como ausencia de vida (muerte) como agente contaminante, o bien como indicador de la procreación. La corporeidad femenina se encuentra sujeta a influencias cósmicas. Es ilustrativo observar el mito K'ekchí que menciona el principio de la menstruación y la vinculación con la luna:

Refiere cómo el sol raptó a la luna y el padre de ésta envió al aire que los matara, el sol logró salvarse escondiéndose en una concha de tortuga, pero ella fue despedazada. El astro solar pide a la libélula le ayude a su búsqueda y solo encontró restos de su cuerpo; faltaba la sangre, la que el sol encontró bajo siete capas de tierra y “por eso en la tierra quedó que las mujeres vieran cada vez la menstruación”.<sup>11</sup>

De igual modo se alude a los objetos de dicha condición femenina: la tejedora y creadora. Los elementos que las utilizan, tales como la resina, vehículo de comunicación con los dioses. Y el caparazón de la tortuga, que para Nájera Coronado, significaría una de las manifestaciones de la madre terrestre y el sonar del mismo remitiría a los orígenes de la creación, por ello una muerte virtual. La diosa madre es aquella que en sus atributos abarca el don de la fecundidad, de la vida, impera en la tierra, señora del agua y ciclos vitales.<sup>12</sup> Es de la misma tierra de la que emerge la propia vida, como una gran matriz, de la cual todos los seres nacen, se reproducen y mueren.

Es necesario recalcar las funciones de las encargadas de la iniciación: las ancianas. Se menciona que en algunos casos a las ancianas se les permitía ser parte de las ceremonias debido a que ya habían cesado su ciclo<sup>13</sup>. En este caso se trata de depositarios de conocimiento que enseñan los elementos de la femineidad, con el cual se accede al grupo de las mujeres fértiles, adultas. Rom-

piendo con los elementos que las vinculaban con la infancia, recalcándolo al indicar las nuevas vestiduras y la permanencia al lado de un cuerpo de agua.

Tenemos que este canto tiene su símil actualmente dentro de una ceremonia en la que un grupo de mujeres solas, piden por el regreso o la pertenencia de su amante. Las mujeres se adentran en el bosque y bajo la luz selénica, rocían de flores que no abren su corola, en el agua de un pozo natural en el que se baña la “paciente” desnuda., mientras que las otras mujeres cantan y danzan alrededor del mismo. Se menciona que el rito debe de ejecutarse durante nueve noches consecutivas. Finalmente el agua del pozo se utiliza para hacer un filtro de amor. Notemos, la similitud que tiene con el canto de la flor, de igual modo es dirigido por una anciana.

Revisemos qué elementos de la educación femenina se vinculan con la propia identidad genérica. La educación de las niñas estaba a cargo de la madre, quien inculcaba valores basados en la solidaridad comunitaria, reconociendo las jerarquías político religiosas, de los ancianos y de los propios padres. Además de la obediencia y piedad relacionados con la acción ritual, respetando y cumpliendo las órdenes. Las mujeres a los siete años o menos seguían manteniendo su separación de los varones, hasta concluir una ruptura total en la pubertad. Cuando la niña quedaba como “la mitad peligrosa” mientras que la otra “mitad” del género humano, los hombres, era la parte socialmente reconocida.<sup>14</sup> La pubertad era tenida como estado de perfeccionamiento de las labores domésticas, participando en el hogar.

Revisemos los creencias tenidas en torno a la virginidad entre los mayas. La *Relación histórica de Motul*<sup>15</sup> señala, que a las niñas sus madres les ponían una piedra colorada atada a la cintura que les caía sobre las vergüenzas, señal de virginidad. La piedra era retirada cuando las bautizaban, les cortaban el hilo, y desde entonces quedaban para casarse. Así se protegía el principio de la pureza conservando la castidad, lo que incluía la evasión del trato directo con el hombre, que iba desde permitirles el paso, a fin de evitar la violación moral.

Si las ven alzar los ojos, las riñen mucho y se los están con su pimienta, que es grave dolor; y si no son honestas, las aporrean y untan con la pimienta en otra parte, por castigo y afrenta. Dicen a las mozas indisciplinadas por mucho baldón y grave represión que parecen mujeres criadas sin madre.<sup>16</sup>

Otro tema fundamental dentro de la identidad de género es la idea del matrimonio. Por lo que nos remitiremos al cantar número cuatro, llamado “Vamos al recibimiento de la flor”:

Todas la mujeres  
Mozas,  
(Tienen en) pura risa  
Y risa  
Sus rostros, en tanto que saltan  
Sus corazones  
En el seno de sus pechos  
¿Por qué causa?  
Porque saben  
Que es porque darán  
Su virginidad femenil  
A quienes ellas aman  
¡Cantad La flor!  
Os ayudarán (acompañarán)  
El Nacom y el  
Gran señor Ah Kulel  
Presentes en el cadalso.  
El Ah Kulel canta:  
“vámonos, vámonos  
A poner nuestras voluntades  
Ante la virgen  
La bella virgen  
Y la señora...  
La flor de las mozas  
Que está en su alto cadalso,  
La señora...  
Suhuy Kaak.  
Asimismo (ante) la bella  
X Kanleox  
Y (ante) la bella X Z  
Oot y la bella  
Señora virgen  
X T'oot' much.  
Ellas son las que dan el bien  
A la vida aquí sobre  
La región, aquí sobre  
La sabana y a la redonda  
Aquí en la Sierra.

Vamos, vamos, vámonos  
Jóvenes; así  
Daremos perfecto regocijo  
Aquí en oitil  
Pich, oitil Balche.

Recibir la flor en este contexto refiere a recibir matrimonio. Se observa la relación de nueva cuenta con la fertilidad a través de los recursos metafóricos que refieren a la flor. Se ruega por el amparo de diversa divinidades relacionadas con la lluvia, el fuego y el maíz. Este canto se piensa va acompañado por el 14 y 15 que expresa el mismo sentimiento de entrega de la mujer al hombre en un lenguaje poético, en los que se alude a la alegría, el placer y la relación con la naturaleza.

Landa al referirse al matrimonio nos informa sobre la edad del casamiento, que variaba entre los veinte años, los padres buscaban con tiempo a sus hijos, mujeres de estado y condición favorable. El día de la boda se juntaban en casa del padre de la novia, en donde llegaban toda la familia y el sacerdote. Las madres trabajaban para que la mujer diese siempre de comer al marido en señal de casamiento. El fin primordial del matrimonio era tener y criar hijos, las mujeres mayas que no cumplían con este objetivo en los primeros meses o años de vida en común, eran repudiadas además de quedar disuelta la unión. Llevaban a cabo tras agotar todos los medios; actos de penitencia, ofrendas y sacrificio. El hombre en ocasiones sacaba sangre de diversas partes de su cuerpo, consultaban médicos quien a través de la confesión diagnosticaba la causa.

Les aconsejaban que apartasen cama de la de su mujer cuarenta y cinco días, que no comiesen sal, que no comiesen pan seco, o solo maíz y que estuviesen tantos días en el campo en alguna cueva que les señalasen, que durmieran en el haz de la tierra para que aplacasen a Dios.<sup>17</sup>

De esta manera al acostarse sobre el piso se absorbería parte de la fertilidad de la madre tierra.

Al referirnos al matrimonio, de la misma manera va relacionado con los actos transgresores que ocasionan el desequilibrio. Tal es el caso de la infidelidad que Landa refiere, convencidos del adulterio se juntaban los principales en casa del señor, y traído el adúltero atábanle a un palo y lo entregaban al marido, si él le perdonaba, era libre; y si no, le mataban con una piedra grande. Estas imágenes nos remiten a la sexualidad en sí, la manera en la que se apren-

de. Resulta interesante ver la imagen que se tiene de la mujer transgresora, que siguiendo el análisis de Báez–Jorge nos remite a la imagen numinosa de la sexualidad femenina. Se refiere a la imagen de Xtabay, una mujer imaginada como hermosa, que habita en los troncos de las viejas ceibas. Esta mujer busca robar el alma de los hombres mediante engaños valiéndose de su presencia insinuante. De caer en el engaño la víctima quedaría en un estado de anormalidad o enajenación.

Cuando un cazador la espía, ella da la vuelta y huye de prisa, más bien de manera tal que sus miradas hacia atrás inviten a la persecución. Cuando el fascinado cazador finalmente la alcanza y aprieta su bella forma con un fuerte abrazo, ella se convierte en un arbusto espinoso y sus pies se vuelven garra, como de ave salvaje. Atormentado y sangrando retorna penosamente a casa y pronto muere por un ataque de fiebre delirante.<sup>18</sup>

Se observa la manera en la que la tradición cultural explica la sexualidad y erotismo a partir de la articulación con lo sobrenatural, además del control social, que ayuda a regular de cierto modo la infidelidad y las conductas transgresoras. Hay que tomar en cuenta las creencias de los grupos culturales actuales, que forman parte de Mesoamérica y que no borrarón con la conquista, contrariamente entró en una nueva dinámica.

Como podemos ver, los ritos de paso, constituye una muy valiosa fuente para acercarnos a las concepciones culturales. Ya que al referir a un cambio estructural, también se refiere a su propio universo conceptual, que se encuentra inmerso en cada acción que se realiza. Las mujeres desempeñaron un papel fundamental ya que al mismo tiempo que se cambiaba de estatus, se fortalecían las relaciones y las creencias tenidas dentro de su grupo. Así mismo los cantares nos permiten ver la influencia occidental y no solo eso, un nuevo esquema religioso en el que prevalecieron elementos indígenas. En palabras de Bonfil Batalla, la persistencia de una concepción religiosa original modificada por la imposición simbólica de prácticas ajenas que respondieron a la adopción de la situación de subordinación. Para atender el tema de los rituales de paso, es necesario un espacio más amplio, para discutir ciertos enfoques. En este trabajo se plantea un acercamiento a ello, mas no un trabajo detallado que ahonde de manera debida cada punto. Quizá en otra ocasión el acercamiento sea más perspicaz tomando en cuenta los rituales de iniciación femenina actuales.

## Notas

- <sup>1</sup> Clifford Geertz, “El impacto de cultura en el concepto de hombre” en *Teoría social e historia, La perspectiva de la antropología social*, México, Instituto Mora, 2005, p. 83.
- <sup>2</sup> Miriam López Hernández “Los teotipos en la construcción de la feminidad mexicana” en *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007, p. 245.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 246.
- <sup>4</sup> Miriam López Hernández, María Rodríguez-Shadow (Editoras) *Género y sexualidad en el México Antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, p. 252.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 253.
- <sup>6</sup> Marvin Harris, *Antropología cultural*, México, Siglo XXI, 2000, p. 119.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, p. 120.
- <sup>8</sup> Martha Iliá Nájera Coronado, *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM- IIF, 2007, p. 48.
- <sup>9</sup> Pía Moya Honores “Atributos y connotaciones de las figuras femeninas mayas, desde algunas imágenes clásicas y posclásicas”, en *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, óp. cit. p. 103.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, p. 106.
- <sup>11</sup> Martha Iliá Nájera Coronado, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, UNAM-Programa de maestría y doctorado en estudios mesoamericanos, 2000, p. 31.
- <sup>12</sup> Noemí Cruz Cortés, *Las señoras de la luna*, México, II-F, UNAM, CEM, 2005, p. 52.
- <sup>13</sup> Miriam López Hernández “Representaciones de vida y muerte en torno a la menstruación entre los mayas y otros grupos mesoamericanos”, en *Las mujeres mayas de la antigüedad*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011, p. 234.
- <sup>14</sup> Ana Luisa Izquierdo, *La educación maya en los tiempos prehispánicos*, México, UNAM-II-F, 1983, p. 49.
- <sup>15</sup> Mercedes de La Garza Et al. *Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*, México, UNAM-CEM-IIF, 1983, p. 71.
- <sup>16</sup> Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, versión digital, p. 65.
- <sup>17</sup> De Landa *Op.cit.*, 47.
- <sup>18</sup> Félix Báez-Jorge, “Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica” p. 2

## Bibliografía

- Arzápalo Marín, Ramón, *El ritual de los Bacabes*, México, UNAM, IIF-CEM, 1987.
- Cruz Cortés, Noemí, *Las señoras de la luna*, México, II-F, UNAM, CEM, 2005.

- Harris, Marvin, *Antropología cultural*, México, Siglo XXI, 2000.
- Izquierdo, Ana Luisa, *La educación maya en los tiempos prehispánicos*, México, UNAM-II-F, 1983.
- Landa, fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, versión digital.
- Literatura maya*, versión digital.
- López Hernández, Miriam y María Rodríguez-Shadow (Editoras) *Género y sexualidad en el México Antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.
- López Hernández, Miriam, María Rodríguez Shadow (Editoras), *Las mujeres mayas de la antigüedad*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, 2011.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *El umbral hacia la vida. El nacimiento entre los mayas contemporáneos*, México, UNAM-Programa de maestría y doctorado en estudios mesoamericanos, 2000.
- Nájera Coronado, Martha Ilia, *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM- IIF, 2007.
- Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*, México, UNAM-CEM-IIF, 1983.
- Rodríguez Shadow, María (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2007.
- Vendrell Ferré, Joan, *Teoría social e historia, La perspectiva de la antropología social*, México, Instituto Mora, 2005.



# Francisco López de Gómara, un testigo indirecto en las indias. Una forma de ver el mundo en el siglo XVI

Janeth Luna Martínez

## Introducción

En este trabajo analizaremos una de las obras de Francisco López de Gómara, *Historia General de las Indias*, específicamente revisaremos *Hispania Victrix*, que constituye la primera parte de dicha obra. Esta obra es una interesante introducción para hablar sobre las Indias, sobre todo porque su autor nunca las conoció físicamente; característica por la cual podemos llamarlo “un testigo indirecto”, teniendo en cuenta que la mayoría de sus contemporáneos vinieron a estas tierras, ya fuera como misioneros o conquistadores.

Esta primera parte de la obra es descriptiva y narrativa, dividida en varios apartados (aunque en algunas ediciones aparece distribuida en capítulos). Gómara la inició presentando consideraciones generales que se tenían sobre el mundo de la época, habló de los viajes del piloto anónimo, los de Colón, los de Cortés y otros conquistadores que se organizaron para explorar las nuevas tierras; de ellos nos presentó datos biográficos.

También en la obra hallamos información referente a aspectos de la fauna, flora, geográficos, entre otros. De los cuales nos interesa abordar aquellos que nos permitan saber lo que se pensaba sobre el mundo a partir de lo hallado, para ello analizaremos la primera parte de la obra de Gómara.

Aunque no se sabe con exactitud la fecha de su nacimiento y fallecimiento, lo más probable es que haya nacido el 2 de febrero de 1511 en Gómara, una villa soriana y muerto alrededor de 1563. Es considerado uno de los grandes historiadores que vivieron durante el reinado de Carlos I, aunque según María

*Diacronías*

81

del Carmen Martínez Martínez no se ha comprobado que fuera nombrado cronista,<sup>1</sup> un título de valiosa importancia. En cuanto a los datos de su educación, se sabe que estuvo en el Colegio eclesiástico de San Pedro (en la ciudad de Soria) donde aprendió latín y leyó las obras de los gramáticos latinos gracias al bachiller Pedro Rúa.<sup>2</sup> También se dice que estudió (no ha sido comprobado) en la Universidad de Alcalá de Henares, donde finalmente se ordenó como sacerdote. Otro aspecto importante, es que Gómara vivió en el tiempo en el que se desarrollaba el Humanismo, y puede decirse que lo apreció mejor durante su estancia en Roma.

Quizá lo más relevante para muchos historiadores actuales después de su obra es que haya sido capellán de Hernán Cortés. Para entender cuál pudo haber sido la función de Gómara en este cargo, mencionaremos que era una capellanía: era una obra pía, es decir, una buena acción que permitía obtener la gracia celestial; tal acción estaba vinculada con propiedades (rentas) o dinero. Podían estar ligadas directamente a una parroquia o ser de particulares. En ellas había un capellán, quien se encargaba de celebrar misas, supervisar que los miembros de la capellanía cumplieran con los ejercicios espirituales. Los capellanes de la obra pía de particulares recibían un salario.<sup>3</sup>

El otro aspecto relevante es que Gómara haya dedicado la segunda parte de su obra a Martín Cortés, que constituye un estudio biográfico sobre el conquistador. Pero de acuerdo con María del Carmen Martínez no se ha podido comprobar que efectivamente fue capellán del conquistador<sup>4</sup> y por tanto la información recabada por Gómara sobre Cortés fue por medio de terceras personas y por documentos relacionados con el conquistador.

En caso de ser cierto que Gómara fue capellán de Cortés, esto le permitió tener contacto directo con él, ante ello autores como Jorge Gurría Lacroix han dicho cómo se imagina la escena de una conversación entre ambos:

En ella estarían representados éste (Cortés) y su confesor, los dos sentados cómodamente, más el primero, en el calor de la charla se levantaba, alzaba la voz y gesticulaba, al emocionarse, al hacer el relato de los sucesos más interesantes de la conquista. Gómara estaba seguramente provisto de pluma y papel para ir tomando algunas notas.<sup>5</sup>

Ya para poder hablar sobre las ideas que se tenían sobre el mundo de la época, teniendo como base la obra de Gómara, veremos lo siguiente:

## Los conocimientos y fuentes de Gómara

Algo que nos llama mucho la atención, como se mencionó anteriormente, es que Gómara nunca visitó las Indias, sin embargo al leer sus obras y compararlas con las de otros autores de su época, notamos que son pocos los elementos en que difieren; los temas son casi los mismos (los indios, los gobernantes, dioses, rituales, en general la forma de vivir), pero cada uno de los autores abundó más en alguno de estos aspectos, según fuera su interés.

Lo que nos permite comprobar que Gómara precisamente no estuvo en las Indias, es al leer sus obras, donde para referirse a las cosas o situaciones que narraba utilizó ciertas frases (“estos afirmaban”, “quien dice”, “dicen estos”, etc.) en tercera persona.

En cuanto a sus fuentes se traducen en la consulta de los libros de los clásicos (Demócrito, Epicuro, Anaximandro, Plutarco, Plinio, Aristóteles, Lactancio, Pitágoras, Tales, Estrabon, Heródoto, Homero y otros más), las de los padres de la iglesia, tales como San Agustín o San Isidoro de Sevilla, y las mismas obras escritas referentes a las Indias (Cartas de Relación de Cortés), pero ello no quiere decir que sólo se conformó con esta información, pues se encargó de hacer investigaciones por su cuenta y prueba de ello sería que cada vez que describía un sitio indicaba cuál era la distancia que existía de ese lugar a España, lo que nos lleva a considerar lo siguiente: que Gómara poseía conocimientos en cartografía o fue a partir de que se habló de esas tierras que tuvo un acercamiento a esta herramienta.

Al respecto hallamos la siguiente afirmación: “la cuenta que yo llevo en las lenguas y grados va según las cartas de los cosmógrafos del Rey”.<sup>6</sup> Otro aspecto que nos lleva a respaldar esta idea, es que en su obra menciona qué son los grados, los utilizó mucho para indicar las distancias, por ejemplo: “Parte los que navegan a Indias, de Sanlúcar de Barrameda, donde entra el Guadalquivir en el mar, que está de la línea Equinoccial a treinta y siete grados...”<sup>7</sup>, y describió el funcionamiento de la aguja de manear.

## Primera consideración acerca de las tierras halladas

Sin duda, el haber encontrado esas tierras a finales del siglo XV representó un cambio en la forma de concebir el mundo para los hombres de aquella época, sobre todo en el aspecto religioso, ya que dentro de él no se contemplaba la existencia de ellas.

Ante ello, se dio una reacción, quizá no inmediata tanto de religiosos como de civiles que buscaron formas de justificar su presencia, debido a que las consideraban parte de aquellos territorios que los antiguos clásicos y viajeros medievales mencionaban en sus obras, y fue posible ver que se trataba de otras tierras mediante los constantes viajes a ellas y de una observación detallada. Un proceso que duró mucho tiempo, pues todavía en el siglo XVIII no se conocía con exactitud aquello que decían eran las Indias, como ejemplo era el desconocimiento de la zona septentrional de la Nueva España.

Ante la posibilidad de que se trataran de otras tierras, algunos fueron los que consideraron que el encuentro de esas tierras sería algo que marcaría profundamente la historia, entre ellos Gómara que nos dice: “La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo crió, es el descubrimiento de Indias; y así, las llaman Nuevo Mundo”.<sup>8</sup>

Por otro lado, mediante esos viajes los conquistadores observaron otras formas de organización y la manera en que vivían los nativos, características que muchas veces les parecían extrañas y por tanto desconocidas, de ahí que Gómara considerara a esto un nuevo mundo: “se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro, los animales en general, aunque son pocos en especie, son de otra manera”.<sup>9</sup>

Sin embargo, consideramos que esas cosas o situaciones no eran nuevas, sino sólo diferentes, ya que eran aspectos comunes a los europeos, pero regidos por otros ideales y necesidades, mientras que las diferencias entre la fauna y flora obedecían a condiciones geográficas y al clima.

## Segunda consideración acerca de las tierras halladas

En la época en que vivió Gómara ya se había aceptado que la tierra tenía forma de esfera y la identificaban como globo terrestre, pero lo que permanecía en discusión desde finales del siglo XV (incluso desde los griegos) era determinar cuánto medía. Pero lo que aquellos hombres sí sabían era que en dicho globo el elemento que más abundaba era el agua, donde había una porción pequeña de una masa constituida por el elemento tierra, situación que los llevó a considerar a esa masa como una isla.

Y una vez que se sabía que las tierras halladas podrían no pertenecer a esa masa conocida, se empezó a tratar de definir qué eran, por su parte Gómara siguiendo las ideas de su época decía que eran una isla, así como consideraban que lo era el conjunto territorial donde estaba Asia, África y Europa. Ese

conjunto territorial era llamado *orbis terrarum* (Isla de la Tierra), que se pensaba era el lugar habitado por el hombre.<sup>10</sup>

Y en medio de esto se habló de la existencia de las antípodas o *orbis alterius*, las cuales han sido definidas como las islas que se ubicaban en los otros hemisferios (occidentales o meridionales), y las comparaban con la porción de tierra conocida o Isla de la Tierra.

Tema que Gómara trató en su obra, él creía en su existencia y nos definió qué eran, y como ejemplo nos dice: “y es tan común este nombre de antípodas que debe de haber pocos que no la hayan oído o leído, y pienso que siempre las hubo del diluvio acá... Antípodas son porque pisan la tierra al contrario por el derecho unos de otros, como los de Guinea y del Perú.”<sup>11</sup>

También, dentro de este panorama, salió a relucir una antigua teoría, que cuestionaban que no toda la tierra podía ser habitable para el hombre, pues antes del hallazgo (encontrar las nuevas tierras) se creía que la Isla de la Tierra o *orbis terrarum* (Asia, África y Europa) no era posible que en toda pudieran existir las condiciones necesarias para que el ser humano viviera. Tal teoría consistía básicamente en lo siguiente: el globo terrestre era dividido según las zonas del cielo, que eran cinco, dos polares, dos templadas y una zona tórrida, donde las únicas habitables eran las templadas.

Dicha teoría, fue retomada por Gómara destacando el lugar de las Indias, pero sobre lo último consideraba algo distinto, a saber por lo siguiente:

Queriendo probar cómo la mayor parte de la Tierra es inhabitable, fingen cinco fajas que llaman zonas, en el cielo, por las cuales reglan el orbe de la Tierra. Dos son frías, otras dos templadas y la otra caliente... El hombre también, ... que fue hecho de tierra, podrá y sé que sabrá vivir en cualquiera parte de ella, por fría o calurosa que sea, especialmente mandado Dios a Adán y a Eva que criasen, multiplicasen y poblasen la Tierra, que sabemos que es habitable toda la Tierra, y cómo esta habitaba y llena de gente. Gloria sea de Dios y honra de los españoles, que han descubierto las Indias, tierra de antípodas;<sup>12</sup>

Con lo anterior nos queda claro que Gómara consideraba que cualquier parte de la tierra podía ser habitada, sin importar en la zona que se ubicara, fuera templada, fría o calurosa, o antípoda.

Además, nuestro autor utilizó el argumento teológico para justificar que esa parte que todavía no se conocía totalmente podía ser habitable.

Y pudo comprobar que lo anterior era posible, cuando se habló de la diversidad de indios que vivían en esas antípodas, los cuales al inicio no conocían

la ley del Dios cristiano ni de sus católicas majestades. Y en su lugar vivían en pecado, ya que eran idólatras, sacrificaban y comían a sus semejantes, algunos tenían muchas mujeres o eran borrachos, de ahí que dijera que: “Dios quizá permitió la servidumbre y trabajo de estas gentes de pecados para su castigo...”<sup>13</sup>

Otro aspecto que nos gustaría mencionar sobre la obra, es que Gómara planteó que el primer descubridor de las Indias fue un piloto anónimo, que tuvo contacto con Cristóbal Colón. Con lo anterior podemos ver que este autor trató de informarse lo mejor posible en todo lo referente a ellas, para finalmente presentarnos una obra detallada, con características y antecedentes históricos confiables.

## Conclusión

Finalmente el valor historiográfico que le podemos dar a ésta primera parte de la obra de Gómara es el de una interesante forma de hacer historia en el siglo XVI, donde su autor tuvo el papel de un “testigo indirecto”, que buscó la mejor manera de informarse sobre lo que estaba pasando en esas tierras, y que propuso una explicación para todo lo que implicaba el haberlas encontrado, sin desprenderse de los principios religiosos e ideas de su época.

Parte de su contribución también se ve reflejada en la descripción, ya que en algunos casos es ampliamente detallada, que parecería que lo vivió directamente o incluso confundirnos, si no revisáramos la biografía del autor o haciendo de lado aquel pequeño detalle que hemos mencionado mucho, que Gómara nunca visitó las Indias.

Y definitivamente se le puede considerar un “testigo indirecto” en las Indias o un observador lejano cuya obra, diría Bloch, pertenece a la segunda categoría de testimonios, que son las fuentes narrativas, y por tanto que proporciona un cronología seguida<sup>14</sup>, en la mayoría de las obras. En el caso de Gómara puede verse un orden cronológico que fue conforme a las expediciones que se iban haciendo en esas tierras.

También, lo valioso de su labor narrativa y descriptiva es que mediante ella podemos darnos cuenta de los ideales y saberes de su época, identificamos que prevalecían los pensamientos de los clásicos que hablaron sobre cómo era el mundo, y los ideales cristianos; estos últimos regían el proceder humano, entre ellos en el aspecto del saber científico, es decir, que todo lo conocido o lo que sucedía era atribuido a la voluntad y designios de un Dios creador y perfecto. Al respecto Nora Jiménez nos dice que: “López de Gómara conocía

bien los paradigmas tradicionales y los combinó con las categorías de la cultura clásica, para expresar en qué consistía la “novedad” del nuevo mundo...”<sup>15</sup>

Como hemos visto uno de esos saberes era que posiblemente existían las antípodas, donde habría las condiciones necesarias para la vida del hombre, aspecto en el cual Gómara creía.

Por ello, podemos decir que ante la posibilidad de que las Indias fueran otras tierras y no parte de las ya conocidas, se fueron modificando lentamente las ideas de la época, pues se siguió hablando de la clásica teoría que refería a la división de la tierra, la existencia de las antípodas.

El papel de Gómara es el de un sujeto histórico que dio importancia a las discusiones que surgieron tras haber encontrado las Indias, hecho que lo motivó para escribir sobre ellas.

Es también un intelectual que formó parte del humanismo, movimiento cuyo principal interés era el hombre y que se caracterizó por retomar las ideas de la época clásica, que se ven reflejadas en el interés de los intelectuales por escribir sus obras en latín; característica que Gómara compartió, puesto que su intención era escribir su obra en latín.

## Notas

<sup>1</sup> María del Carmen Martínez Martínez, “Francisco López de Gómara y Hernán Cortés: nuevos testimonios de la relación del cronista con los marqueses del Valle de Oaxaca”, en *Anuario de Estudios Americanos*, España, Universidad de Valladolid, enero-junio 2012, p. 268. Véase en página web: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/339/344>

<sup>2</sup> Nora Edith Jiménez, *Francisco López de Gómara: escribir historias en tiempos de Carlos V*, Michoacán, El Colegio de Michoacán-CONACULTA-INAH, 2001, p. 37.

<sup>3</sup> John Frederick Schwaller, “IV. Obras pías y limosnas”, en *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la iglesia 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 145-147.

<sup>4</sup> Martínez, *Op. Cit.*, p. 285.

<sup>5</sup> Francisco López de Gómara, *Historia de la Conquista de México* (prólogo de Jorge Gurría Lacroix), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. XIV-XV.

<sup>6</sup> Francisco López de Gómara, “El sitio de las Indias”, en *Historia General de las Indias. I. Hispania Victrix* (prólogo de Emilio M. Aguilera), España, Iberia, 1985, p. 45.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 308.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>9</sup> *Loc. Cit.*

<sup>10</sup> Edmundo O' Gorman, "El horizonte cultural", en *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 2003 p. 61.

<sup>11</sup> López de Gómara, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, pp. 32-34.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 305.

<sup>14</sup> Marc Bloch, "II. La observación histórica", en *Introducción a la historia* (trad. de Pablo Gonzáles Casanova y Max Aub), Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 52.

<sup>15</sup> Jiménez, *Op. Cit.*, p. 356.

## Bibliografía

Bloch, Marc, "II. La observación histórica", en *Introducción a la historia* (trad. de Pablo Gonzáles Casanova y Max Aub), Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1952, pp. 42-57.

Jiménez, Nora Edith, *Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempos de Carlos V*, Michoacán, El Colegio de Michoacán-CONACULTA-INAH, 2001, pp. 391.

López de Gómara, Francisco, en *Historia General de las Indias. I. Hispania Victrix* (Prólogo de Emilio M. Aguilera), España, Iberia, 1985, pp. 313.

—————, en *Historia de la Conquista de México* (prólogo de Jorge Gurría Lacroix), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. IX-XXVII.

————— en *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés* (prólogo de Jorge Gurría Lacroix), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, pp. IX-XXXI.

Martínez Martínez, María del Carmen, "Francisco López de Gómara y Hernán Cortés: nuevos testimonios de la relación del cronista con los marqueses del Valle de Oaxaca", en *Anuario de Estudios Americanos*, España, Universidad de Valladolid, enero-junio 2012, pp. 267-302. Véase en página: <http://estudiosamericanos.revistas.csic.es/index.php/estudiosamericanos/article/view/339/344>

O' Gorman, Edmundo, "El horizonte cultural", en *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica, 3ª ed., 2003, pp. 55-76.

Schwaller, John Frederick "Obras pías y limosnas", en *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesíásticos y finanzas de la iglesia 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 145-187.

## No lo hagas, si no conviene; no lo digas, si no es verdad. El método de Diego Muñoz de Camargo en su obra: Historia de Tlaxcala.

*Carlos Padilla Fuentes*

Cuando era niño, veía los edificios, personas y mi alrededor ya hechos, algo que ya estaba y siempre lo había estado, cuando era joven, me di cuenta que no siempre había estado, que antes no estaban, no existían, o habían cambiado. Cuando me hice adulto, lejos de observar me pregunté, ¿cómo los hicieron? ¿Cómo se hicieron? ¿Cómo existieron?

El mencionar la palabra método siempre nos ha de remontar hacia una pregunta en concreto, el ¿cómo? ¿Cómo lo hizo? Responder a esta pregunta nos remite una tarea sumamente difícil. Se tiene que explicar el proceso que siguió para elaborar algo, un edificio, una persona; a veces, todo un ambiente. Poder explicarlo conlleva un discurso que tendría demasiadas vertientes, en este escrito atenderemos varias de ellas.

La obra de Muñoz Camargo, comprende una historia de muchos capítulos donde se extiende la inquietud de un autor por relatar un suceso, un proceso y todo cuanto esté trampee. Diego utiliza un gran conglomerado de artilugios literarios para poder narrar lo que él sabe de esta historia. Nos centraremos en particular en el capítulo V de su libro II<sup>1</sup>, por ello, mediante evidencias dentro de este texto, el lector tendrá que estar atento a las ideas que quiero plantear para intentar recrear el proceso para la elaboración de esta Historia. Evidentemente estamos ante un análisis historiográfico. Vayamos por partes.

Necesitamos herramientas que nos permitan un mejor análisis, he elegido obtener dos conceptos de Mijail Bajtín sobre el giro lingüístico, con esto empezaremos a darnos cuenta que realmente podemos empezar a ver sobre su discurso ciertas generalidades, en tanto al tiempo y en tanto al enunciado, en su

estilo, composición y contenido temático, a pesar de esto, considero un tanto incompleto basar mis ideas únicamente sobre estas dos herramientas por lo cual, también veremos más tópicos, por ahora, sólo nos quedaremos con el tiempo y el lenguaje.

En el caso del tiempo tendré que introducir el concepto de cronotopo, que a decir de Bajtín:

Los cronotopos son los centros organizadores de los elementos narrativos fundamentales de la novela. El cronotopo es el lugar donde los nudos de la narración se atan y desatan. Puede decirse sin duda alguna que a ellos pertenece el significado que da forma a la narración. [...] El tiempo se vuelve, efectivamente, palpable y visible; el cronotopo hace concretos los eventos narrativos, los encarna, hacen que la sangre fluya por sus venas.<sup>2</sup>

En este sentido, usaremos el cronotopo como una forma de determinar la visión que tenía el autor sobre el tiempo. Si generalizamos; el mundo y sus culturas han tenido formas distintas de visualizar el transcurrir de hechos y sucesos, englobarlos dentro de un universo temporal y determinar su forma, su sustancia, su implicación en las actividades humanas, etc. Por ello determinaremos para efectos de pragmaticidad, que en la cultura europea occidental el tiempo es vista como un ente lineal y progresivo, y para el caso de Mesoamérica<sup>3</sup> como un ente cíclico y circular, en este sentido, vale la pena reconocer que estas generalizaciones aunque son un poco escasas de argumentos nos ayudarán a evidenciar que Diego Muñoz Camargo al estar implícito en una Historia, evidentemente nos remitirá al tiempo. ¿Cómo ve el tiempo el autor? Es la pregunta involucrada dentro de esta idea.

Basta con observar el índice de su obra, hay una secuencia de hechos, donde se observa un inicio y un final, remitiéndonos a una linealidad, en el caso particular del capítulo V, cuenta los sucesos con una narratividad con esta característica en este sentido, debemos recordar que este noble indígena ya estaba inmiscuido dentro de una sociedad española, pero, ¿realmente perdió toda la ciclicidad mesoamericana? Parece que no. Pues aunque la ciclicidad mesoamericana parece tener estaciones dentro de un círculo que se repite. Camargo hace ver al lector que realmente dentro de las travesías de Hernán Cortes, ciertos lugares son de buenaventura y gracias, esto lo estaría relacionando con espacio y tiempo: “Y así se fue luego y salió de México para Cempohuallan, sin perder punto de lo que tanto le importaba; y por no dejar de la mano unas de las mayores empresas y más heroicas que en el mundo jamás hombre humano

había ganado.”<sup>4</sup> Estamos entonces atendiendo a un problema donde evidentemente un poco de su tradición indígena impera inconscientemente dentro de su cronotopo la ciclicidad que le asevera temporalidades con ciertas características a lugares y hechos históricos. En conclusión Camargo utiliza un cronotopo lineal con intercalaciones cíclicas apenas visibles, en este caso, cuando Cortés está haciendo la travesía, parece que en realidad es la localidad (México) la que le da características a la aventura cortesiana, atendiendo a la ciclicidad mesoamericana, que más allá del tiempo, tiene que ver con el espacio.

Nos meteremos en un gran dilema a continuación pues de acuerdo a los conceptos de Bajtín sobre el enunciado debemos encerrar dentro de un género literario o discursivo a este conglomerado de enunciados, durante mucho tiempo reflexioné sobre esto y me es difícil llegar a una conclusión, pero en este espacio pondré a discusión su discurso, por lo cual empiezo citando a nuestro proveedor de herramientas analíticas:

Las diversas esferas de la actividad humana están todas relacionadas con el uso de la lengua. Por eso está claro que el carácter y las formas de su uso son tan multiformes como las esferas de la actividad humana, lo cual, desde luego, en nada contradice a la unidad nacional de la lengua. El uso de la lengua se lleva a cabo en forma de enunciados (orales y escritos) concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana. Estos enunciados reflejan las condiciones específicas y el objeto de cada una de las esferas no sólo por su contenido (temático) y por su estilo verbal, o sea por la selección de los recursos léxicos, fraseológicos y gramaticales de la lengua, sino, ante todo, por su composición o estructuración. Los tres momentos mencionados —el contenido temático, el estilo y la composición— están vinculados indisolublemente en la totalidad del enunciado y se determinan, de un modo semejante, por la especificidad de una esfera dada de comunicación. Cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominamos géneros discursivos.<sup>5</sup>

Me gustaría rescatar que hay tres conceptos, el primero: Contenido temático:

En este quinto capítulo veremos que esta linealidad que ya presente tiene un contenido temático, considerando esto, de acuerdo a Bajtín, como el número de tópicos que son más perceptibles en el discurso. A continuación los elaboraremos y ejemplificaremos:

Durante su discurso encontraremos algo interesante y radica en su vano intento por darle sentido etimológico a palabras que son de origen náhuatl.

Mencionaré en este espacio que yo no soy un gran estudioso del náhuatl, pero al estudiar la historia de Mesoamérica, adquirí nociones básicas sobre el náhuatl, por ello, considero erróneas sus significaciones veamos un ejemplo:

Tenuchitlan, que quiere decir lugar o barrio de la tuna de piedra, cuya derivación quieren interpretar por muchas vías y maneras que se tomó por haber nacido en una peña un tunal, sin haber genero de tierra, sino sólo sobre la piedra, y por haber sido cosa sobrenatural, llamaron a esta ciudad de este nombre de la tuna.<sup>6</sup>

Este ejemplo como muchos otros dentro de esta obra, se encuentra constante. Es evidente que no es cierta esta reflexión, es una falacia, para los ojos de un historiador del siglo XXI, pero quisiera plantear como una causa de futuros debates el análisis comparativo de otros autores contemporáneos a Camargo y la intentona por lograr dejar en claro el significado de palabras en náhuatl, sólo así evitaríamos caer en algún anacronismo o en alguna afirmación aventurada sobre su acierto o desacierto sobre estas etimologías que plantea.

La exaltación española es otro tópico muy evidente, es clara, es constante y sobre todo, justificada, pues siempre encontraremos dentro de su discurso esto, si nos remitimos a la intencionalidad de este documento, nos daremos cuenta de que en realidad estamos viendo a un noble indígena tratando de justificar su posición social, por ello esta vanagloria a lo español:

[...] Tornaron ansi cobrando tanto ánimo, que como dejamos referido, ovo en esta ciudad tan gran matanza y estrago, que no se puede imaginar; de donde nuestros amigos quedaron muy enterados del valor de nuestros españoles, y dende allí en adelante no estimaban acometer mayores cosas, todo guiado por orden divina, que era nuestro señor servido que esta tierra se ganase y rescatase y saliese del poder del demonio.<sup>7</sup>

En esta tesis inicial podrán otros especialistas en el tema dilucidarla si notamos que en gran medida esto también se contrarresta cuando exalta a los mexicas, que lo hace muy a menudo y de hecho lo hace también con los enemigos de los españoles, pero este obedece a una idea muy evidente y es que en realidad, no es fuerte el vencedor si los vencidos no lo eran. Además de la constante justificación a algunos excesos de fuerza por parte de los españoles y sus aliados. Por ello considero las exaltaciones como un tópico evidente y constante.

Finalizaremos con el providencialismo, pero en realidad no es necesario ejemplificarlo, pues todo el texto tiene ese aroma impregnado en cada línea

que se disuelve en todo su escrita, pero que siempre con ayuda de Dios y todos los entes relacionados con el cristianismo las victorias serán españolas. Por ello considerar el providencialismo o dudar que sea un tópico constante o poco evidente, es una tarea que no vale la pena problematizar, a lo mejor, una aportación, es que un motivo de debate podría ser ¿Cómo este autor toma el providencialismo? ¿Con que intenciones?

Como ya teníamos una línea que era consecuente a esto, el segundo y tercer concepto que necesitamos son: estilo y composición, pero sí quiero dejar de lado la composición, y sólo ahondar en el estilo, pues la reflexión que quiero plantear obedece en todo momento a definir ¿qué es este texto?

Por las características del contenido temático decidí definirlo como un coloquio, pues está teniendo una conversación con dos personas, él y el lector. Lo anterior no nos dice nada, pues toda obra escrita es un coloquio, pero lo que está dentro de este coloquio puede remitirnos a una relación geográfica, a una relación de méritos y servicios, a una historia, a un diccionario de etimologías náhuatl, etc. Esto de sobremana es tedioso, pero finalmente he decidido no encajillarlo, en este sentido, nos ayudará a comprender la obra de Camargo desde su contenido temático y no desde su estilo ni siquiera de su composición por el uso de artilugios literarios u otras figuras dentro del discurso, es decir, conocer sus líneas en su totalidad y en toda su significancia. Finalmente Muñoz Camargo usa un método, este método lo evidencia el mismo autor:

Sacamos esta oración a luz, por ciertas averiguaciones que hicimos en la ciudad de Tlaxcala, en una probanza que los herederos de D. Pedro de Alvarado hicieron por los méritos de su padre, de muy famosos capitanes que se hallaron presentes en todo el discurso de la guerra, entre los cuales fue uno que se llamó D. Antonio Calmecahua, capitán muy famoso de Maxixcatzin, el cual se halló con Cortés en todas las ocasiones que se le ofrecieron, que hoy en día vive y según afirma es de edad ciento y treinta años y tiene todavía gran sujeto y razón de hombre que de todo cuanto se le pregunta da muy buena razón y cuenta, y aunque esta sordo cuenta grandes excelencias y cosas de la venida de Cortes y demás capitanes, y de sus notables hechos.<sup>8</sup>

## ¿Critica las fuentes?

Muchos afirman de los conquistadores que conocí, que estando en el artículo de la muerte pidió agua del bautismo, è que fue bautizado y murió cristiano, aunque

en esto hay grandes dudas y diferentes pareceres; mas como digo que de personas fidedignas, conquistadores de los primeros desta tierra, de quien fuimos informados, supimos que murió bautizado y cristiano, e que fueron sus padrinos del bautismo, Fernando.<sup>9</sup>

Es un hecho, el autor tiene un método de investigación, deberíamos considerarlo precursor de la Historia oral, es crítico con las fuentes, esto nos remite a que en cierta medida esta obra también es evidentemente una pantalla de sus investigaciones sobre los diversos tópicos de su contenido temático. Por ello debemos considerar a Camargo en todas sus posibilidades, no cerrarnos en englobarle su obra, pues no entenderíamos la complejidad de la misma. Por ello y como conclusión sobre el estilo y la composición, en esta estricta manera no puede ser catalogada dentro de los géneros discursivos, pues pueden ser muchos o pueden ser ningunos.

En conclusión, Camargo utiliza una linealidad temporal donde se nota claramente la intercalación de tópicos en aras de hacer breves apartados para hacer aclaraciones, un poco lo que hacemos actualmente con las notas al pie de página. Las intercalaciones tienen la característica de ser congruentes con el ambiente discursivo que les rodea y siempre obedeciendo a su cronotopo lineal occidental, olvidemos en esta obra la manera de hacer historia de la época y las particulares narrativas de este tiempo para adelantarnos a observar a un investigador que critica fuentes y de manera metodológica logra llegar a sus propias conclusiones, lo hace de manera rústica si es que es preciso adjetivarlo, pero que en esencia es lo mismo que nuestros método actuales para hacer historia. Diego Muñoz Camargo es un historiador que denota la intelectualidad mestiza de la Nueva España y cómo este proceso de larga duración sería pieza clave del avance de la formación de identidades.

## Notas

<sup>1</sup> Recordar que la obra en total son dos libros, el primero donde se habla de la Historia Antigua y consta de veinte capítulos, y el segundo que habla de la Conquista Española y consta de diez capítulos. Se ha elegido evidenciar el capítulo V, pues a mi parecer este capítulo muestra con mejores precisiones los datos que quiero rescatar para este análisis. La edición que se ha elegido, por cuestiones de accesibilidad ha sido la que está en línea: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080013261/1080013261.html> revisado el 17 de octubre de 2014 a las 20:08. Esta edición en línea es una copia fotografiada de:, Diego Muñoz, Camargo, *Historia de Tlaxcala*,

editado por Alfredo Chavero, editorial Oficina Tip. De la secretaria De fomento. México, 1892.

<sup>2</sup> Mijaíl Bajtín, “Forms of Time and of the chronotope in the novel. Notes towards a Historical poetics”, en *The dialogical imagination. Four essays by M. M. Bajtin*, Austin, University of Texas Press, 1981, P.250.

<sup>3</sup> Para más información consultar a Federico Navarrete Linares “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos.” En *El Historiador Frente a la Historia, reflexiones sobre el tiempo en Mesoamérica*, UNAM, México, 2004.

<sup>4</sup> Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, editado por Alfredo Chavero, editorial Oficina Tip. De la secretaria De fomento. México, 1892. P.216.

<sup>5</sup> Mijaíl Bajtín, “El problema de los Géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI editores, Madrid, 1982.

<sup>6</sup> *Ibidem* P.234

<sup>7</sup> *Ibidem* P. 210.

<sup>8</sup> *Ibidem* P.223

<sup>9</sup> *Ibidem* P.217



## Cauhtémoc en el siglo XIX: Metáfora Liberal del pueblo indígena, de la Patria Mestiza y de la Soberanía Mexicana

*Marisol Pardo Cué*

En la laxa urdimbre tejida durante el siglo XIX para reconstruir la “historia nacional” —una vez conseguida la independencia de España y el estatus de nación independiente—, se fueron tramando algunas figuras fundamentales: las de los héroes. Su importancia radica no sólo en su constitución como referentes de pertenencia, actores fundacionales, sino como integrantes de las nuevas hagiografías que proporcionarían a los ciudadanos un renovado catecismo donde buscar valores y pautas de conducta cívica. Estos “santos laicos” confiscaron a los antiguos mártires muchas de sus pretendidas cualidades para su mayor culto y veneración.<sup>1</sup> Así lo expresó Vicente Riva Palacio en la alocución, que cual sermón, realizó como orador oficial en las conmemoraciones de la Independencia en el emblemático año de 1867, cuando fue restaurada la República: “... la libertad necesita mártires: su sangre debe caer como rocío benéfico sobre la tierra, y de su sepulcro deben brotar los laureles, a cuya sombra los pueblos emancipados o redimidos escriban tranquilamente sus instituciones...” (Ortiz Monasterio, 2004: 131).<sup>2</sup>

En ellos, pronto se concretó y humanizó la relación de los ciudadanos con su “patria” o “nación” de origen, convalidando los sistemas jurídicos y de gobierno. Como apuntó ya Jaime Cuadriello: “Pese a la condición subjetiva de cada personalidad y a que la heroicidad es un valor asignado desde el discurso, también es verdad que por un impulso emocional no hallamos otros hombres —tan comprometidos y consecuentes— a quienes atribuir la paternidad de tradiciones, reformas y sistemas” (Cuadriello, 2010: 39). Así, aunque su condición es mudable y acomodaticia en relación a quien los use para transmitir sus propios

mensajes, resultan también necesarios pues en su figura “se catalizan las autoproyecciones sociales y políticas, de clase o raza, de género o edad, de todos aquellos que se dicen sus herederos” (*Ibid*: 41). Su figura resultó imprescindible para la conformación de los imaginarios nacionales pues posibilitaban la transferencia de un sentimiento religioso a uno cívico y secular en tanto que se convirtieron en el vínculo entre el presente y un pasado glorioso y mitificado.

Si durante todo el siglo XIX, las situaciones críticas de intervencionismo y despojo extranjero y la inestabilidad política y económica imperante hicieron necesaria la inyección de cierta dosis de patriotismo en los ciudadanos acrecentando su veneración por los héroes en pro de la unidad nacional, durante el porfiriato esta situación no mermó pues fue entonces cuando, una vez conseguida una relativa paz nacional, se hizo urgente vincular al presidente con los antiguos defensores de la patria en aras de validar la continuación de su mandato. Como ejemplo de lo anterior tenemos el inusitado furor que se dio, sobre todo a finales de siglo, por localizar los restos y pertenencias de los próceres nacionales para su exhibición en público como reliquia y su traslado a otros lugares más dignos de su honra (García Quintana, 1977: 13-15).

A pesar de que la figura de Cuauhtémoc fue un tanto olvidada en los primeros años del México independiente, tras la guerra con los Estados Unidos en 1846 tomó una nueva dimensión. Su memoria se instaló en los debates acerca de la cuestión indígena y el futuro de la nación. Eminentes intelectuales conservadores como Lucas Alamán y Joaquín García Icazbalceta o el historiador extranjero William Prescott, enaltecieron en sus escritos la figura de Hernán Cortés y sus aportaciones al entonces territorio mexicano mientras demeritaban la legalidad de los tlatoanis aztecas. En sus escritos, a pesar de la estimación por Cuauhtémoc como líder valiente y de su comparación con eminentes figuras de la historia universal como Catón (Alamán) o Anibal (Prescott), se consideraba a la Conquista como el gran acontecimiento originario del “Nuevo Mundo”. Por otro lado, algunos liberales como Lorenzo Zavala, José María Luis Mora, Manuel Orozco y Berra o Ignacio Manuel Altamirano estimaban al último tlaotani como el implacable guardián del México prehispánico, el “defensor de la patria antigua” y comprendían su tortura y muerte como la máxima expresión de los abusos del sistema colonial (Iduarte, 1984: 268-280). De este modo, mientras que los conservadores iban dando forma a su propio panteón de héroes nacionales con Cortés e Iturbide a la cabeza, los liberales hacían lo propio enalteciendo a Cuauhtémoc, a Hidalgo y a Morelos como los nuevos mártires laicos. Citlali Salazar explica cómo los liberales fueron modelando la figura de Cuauhtémoc con la forma de un profeta o un mártir ejemplar, lo cual

podría aplicarse, también, para todos los héroes independentistas exaltados por ellos:

Cauhtémoc ejemplifica el deber hacer de un hombre honorable ante la amenaza de la esclavitud, él encarna las virtudes éticas ideales de la sociedad decimonónica; es predicador de un orden supremo: la libertad, y denuncia al detractor de ella, que es Moctezuma; llama a la participación y a la alianza; sabe que la victoria es difícil (si no imposible) pero la virtud está en ser capaz de actuar correctamente... (Salazar, 2010: 408-409).

El primer monumento público en honor a Cauhtémoc, obra del escultor Manuel Islas, se erigió pocos años después del triunfo sobre los franceses y la reinstauración de la República, el 13 de agosto de 1869, justo en el aniversario de la caída de Tenochtitlan. Fue inaugurado por el entonces presidente Benito Juárez, quien desde joven se identificó con el tlatoani<sup>3</sup>, en el paseo de la Viga, la principal arteria de la ciudad que conectaba la zona sur con el corazón y que con sus chinampas evocaba el México prehispánico. La importancia otorgada a esta obra pública pudo constatarse desde su fastuosa inauguración a la cual asistieron, además del presidente, todo el gabinete, el gobernador, y los miembros del ayuntamiento. En los costados de la base del busto podía leerse, en español y náhuatl: *Al último monarca azteca, a Guauhtimoczin, heroico en la defensa de la Patria, sublime en el martirio*. Éste monumento, en el que se mitificaba y santificaba al héroe, invitaba al patriotismo, a la unidad nacional y a la defensa a ultranza del país, a la vez que servía como homenaje a los soldados caídos durante las reyertas contra franceses y norteamericanos<sup>4</sup>. El mensaje bilingüe, pretendía validar al gobierno republicano y liberal como heredero político del antiguo régimen prehispánico y el unificador de los intereses de la población.

La exaltación del tlatoani pronto fue interiorizada por aquellos a quienes apelaba más directamente. En el periodo de post-guerra, una gran movilización de campesinos indígenas comenzó la reivindicación de sus prístinos ancestros. Hombres como Xicotencatl o Cauhtémoc fueron elogiados por sus virtudes “republicanas” y patrióticas” y por la defensa de sus territorios. Así, en 1847, los indígenas de Santiago Tlaltelolco, con la intención de revertir lo que ellos consideraban despojo de sus tierras comunales, apelaron a su condición de descendientes y herederos materiales del heroico ancestro:

¿Quiénes han defendido mejor a su país y su capital? Los indígenas. ¿Quiénes como otro Cuatimoc y otro Chimalpopoca han afrontado los peligros, las hogueras

y la muerte misma por defender su patria y su independencia? ¿Qué general de nuestros tiempos ha dicho al conquistador lo que aquél dijo a Cortés: ¿Qué aguardas valeroso capitán que no me atraviesas el pecho con ese puñal que traes al lado? Muera yo a tus manos ya que no tuve la dicha de morir por mi patria... (Lira, 1995:142-143).

La figura del último tlatoani mexica resultó de lo más conveniente entonces para representar tanto a la soberanía como al sacrificio del pueblo mexicano para obtenerla y por ello su culto fue respaldado por el grueso de los liberales quienes tendieron a contrastar su persona con la de Moctezuma a quien comenzó a responsabilizarse de la Conquista a causa de su superstición y cobardía, defectos que desde un ámbito pseudo-científico se imputaban a su condición racial<sup>5</sup>.

De este modo su imagen y alterado recuerdo fue propagándose en múltiples soportes, tal como sucedió en las biografías que Manuel Payno o Eduardo Gallo le hicieran, respectivamente, para *El Libro Rojo* de 1871 o los *Hombres ilustres mexicanos* publicado entre 1873 y 1875; ambos libros nutridos en biografías que los republicanos deseaban enaltecer (Acevedo y Ramírez, 2003: 23). En las ilustraciones referentes al tlatoani se difundía su protagonismo en la lucha y el martirio en las escenas de batalla y el tormento. Además, fue Cuauhtémoc quien subió al pedestal de los héroes como el primer mártir defensor de la soberanía y como tal su figura antecede a todas las que en el régimen porfirista se levantaron en el paseo de la Reforma, el gran mausoleo histórico programado para celebrar la memoria de aquellos que con su vida habían defendido a la “patria” de la ambición extranjera.<sup>6</sup>

El monumento a Cuauhtémoc, cuya escultura fue realizada por Miguel Noreña, es el resultado de un concurso convocado en 1877 por las autoridades mexicanas encabezadas por Porfirio Díaz y Vicente Riva Palacio que tenían pensado hacer de la avenida Reforma una gran galería de próceres que aportaran los referentes visuales de la gran gesta nacional. En ciertos puntos del trayecto se proyectó levantar diferentes esculturas que servirían como monumento a los héroes considerados emblemáticos de cada batalla y como altares conmemorativos a la patria. Como principal personaje representativo de la época prehispánica, aquel que después del reciclado Colón abría el recorrido, se eligió a Cuauhtémoc por las virtudes de valentía, constancia, nobleza y estoicismo necesarias para su ardua defensa del “México antiguo”. No es mi intención analizar aquí los pormenores y resultados del concurso ni hacer un análisis iconográfico del monumento, pero sí destacar que su inauguración se

fijó para el día 21 de agosto de 1887, fecha ominosa que pretendía recordar su tormento —cuya escena, junto con la de la presentación a Cortés, se plasmó en los páneles del pedestal. Ello a pesar de la crítica de algunos que, como Francisco Sosa, acusaron esto como un cantrastido: hacer una apología del martirio. De hecho, ese día fue declarado desde entonces conmemorativo para Cauhtémoc y cada año se preparaban actividades en su honor. El ensalzar el carácter sacrificial del héroe puede ser interpretado como una convocatoria a la unidad nacional por parte de las autoridades y una exigencia a los ciudadanos para reforzar su compromiso y lealtad con la nación hasta llegar al sufrimiento y la muerte. La obra en su conjunto, al oponer la valentía del vencido a la avaricia e indecencia del vencedor, en los relieves de la base, también apelaba a las virtudes de virilidad y honorabilidad exigidas al ciudadano del caótico siglo XIX (Salazar, *op. cit.*: 416, 419).

Además, durante los festejos de inauguración el presidente Díaz consolidó su identificación simbólica con Cauhtémoc. Presidiendo la ceremonia en un trono o *icpalli*, que recordaba al de los antiguos tlatoanis, escuchaba los poemas y discursos —en náhuatl y castellano— que alababan al tlatoani y sus aliados y en los que se ligaba su defensa de la patria a acontecimientos más recientes como la batalla de Cuautla de 1812, la de Chapultepec en 1847, la del 5 de mayo de 1862 o la que puso fin al interregno francés en México en 1867. Las arengas apelaban a la unidad nacional en torno a la figura del heroico presidente recordando los funestos acontecimientos que habían arrojado a la antigua “patria” a los puños del invasor extranjero (Salazar, 2006: 12-20). En su discurso Alfredo Chavero recordaba emocionado:

Solamente [Cauhtémoc] comprendía que había una patria común para todos y que todos debían perder; y al verse abandonado se resolvía, ya que triunfar no era posible, a sucumbir por esa patria ideal... Señor presidente, ha más de tres y media centurias que el gran Cuauhtemotzin caía en la ciudad de México en poder de Hernando Cortés, capitán del emperador austriaco Carlos V; y hace veinte años que, tras cruenta lucha con uno de los descendientes del mismo Carlos V, recobrabais para la patria la ciudad de México, y se os entregaban presos en el palacio nacional los soldados austriacos. Vos le habéis dado la revancha a Cauhtémoc; de derecho os toca descubrir su estatua (Chavero, 1887: 17-19, 39).

La retórica enarbolaba a Díaz como el vengador de Cauhtémoc y el redentor de la “antigua patria” mexicana. En la ceremonia, que pretendía reactivar la mítica resistencia, se proponía otorgar al entonces presidente una herencia

ancestral cuasi divina, justo en el año en que se enmendó la constitución de 1857 para permitirle instalarse nuevamente en el poder, proclamándose, de este modo, el programa de un régimen autocrático.

La imagen del último tlatoani viajó, ya fuera en pintura o como copia de esta efigie, a diversas exposiciones universales (París 1889, Chicago 1893 y Río de Janeiro 1922) convirtiéndose, por un lado, en embajador distinguido del valor y honorabilidad del pueblo mexicano y, por otro, en el emblema de una patria singular, orgullosa de su heroico pasado comparable al de la cultura grecolatina. Así lo expresó Chavero en el primer tomo de *México a través de los siglos*, la obra monumental de historia patria del porfiriato: "... nuestra historia antigua es más digna de fe que la de la mayor parte de los pueblos primitivos del viejo mundo... no es exageración decir que en esto es superior nuestra historia de la misma historia de Grecia" (Ortiz Monasterio, *op. cit.*: 228). Esta simbiosis se reflejó incluso en la morfología del Cuauhtémoc de Reforma quien, tal y como ya se ha señalado, asemeja al dios latino de la guerra Marte lo que se evidencia en su postura clásica policletiana, su vestimenta en la que el *copilli* asemeja una capa romana y en sus armas: el casco sobre el que se yergue el penacho y la lanza que reemplazó la macana o el carcaj asociado con el salvajismo (Salazar, 2006: 123-124). Y así, aunque Cuauhtémoc, en oposición a Cortés, representaba la independencia y peculiaridad mexicana con respecto a occidente –siendo considerados ambos personajes como personificaciones de sus culturas- la relación que se estableció entre el pasado indígena y el europeo y entre Cuauhtémoc y los dioses y héroes grecolatinos, servía para integrar nuestra historia a la del concierto de las naciones europeas.

Los liberales porfirianos, influidos por las ideas pseudocientíficas de corte racista imperantes en el momento (Pardo Cué, 2011), vieron en Cuauhtémoc el símbolo viable y dicotómico del pasado indígena y del presente mestizo. Por ello muchas de sus representaciones iconográficas y literarias prefirieron poner el énfasis en su blancura. En la biografía, arriba mencionada, que a él dedicara Manuel Payno en el *Libro rojo* –cuya descripción del tlatoani retoma algunas características que a él atribuyó Bernal Díaz del Castillo- se le delinea "gallardo, bien proporcionado" con una piel "aterciopelada y más blanca que morena" y una "cabellera negra como el ébano", que hacían de él "el tipo perfecto y acabado de la raza noble del Nuevo Mundo" (Payno, 2006: 44); mientras que Noreña en su escultura para el paseo de la Reforma o Joaquín Ramírez para el lienzo que ejecutó sobre la rendición de Cuauhtémoc con motivo de la exposición de Chicago (cuadro que actualmente se encuentra en el Palacio Nacional), imprimieron en su faz rasgos más bien mestizos<sup>8</sup> lo que

lo hacía funcionar como el ancestro mítico del presidente Díaz quien, por cierto, también fue mostrando una creciente blancura en sus retratos.

De este modo, su polivalente significado incluía no sólo el de ser emblema del pasado prehispánico sino también de la cultura y el pueblo mexicano, del “orgullo” de los orígenes de la raza mestiza<sup>9</sup> y del derecho a la autonomía.

Tal fue el manoseo que sufrió la figura del tlatoani que en 1890 fue usado como patrono de una de las principales trasnacionales mexicanas: la cervecería Cuauhtémoc. Su etiqueta, con la efigie del paseo de la Reforma, fue realizada en 1893 y una de las estrategias de mercadotecnia fue enviar una reducción del monumento a la feria de celebración de 400 aniversario de la colonización de América en Chicago, la cual recibía al visitante. Paradójicamente Cuauhtémoc se tornó en un símbolo nacional proyectado internacionalmente cuya sintaxis se incorporó al lenguaje universal colonialista para expresar, a nivel semántico, la resistencia y negación de esa misma condición<sup>10</sup>.

Sin duda, la figura del último tlatoani mexicana fue usada como bandera de identidad y legitimación y los liberales tendieron a trazar una línea continua entre él, Hidalgo, Juárez y el propio Díaz por su identificación con la patria y por su defensa a ultranza de los intereses nacionales en continua amenaza ante la codicia extranjera<sup>11</sup>.

## Notas:

<sup>1</sup> Con esto no pretendo decir que el reemplazo fue total o enteramente exitoso. Lo que sí ocurrió fue la convivencia del santoral religioso y cívico, lo que, incluso, reforzaba el carácter sagrado de este último pues en los espacios públicos y privados lo político y lo religioso se fusionaban no solamente en imágenes sino en ritos y ceremonias híbridos.

<sup>2</sup> Versión del discurso publicado en *El Monitor Republicano*, el 20 de septiembre de 1867. Tal como lo señala Ortiz Monasterio: “Esta visto que las instituciones republicanas que Riva defiende con tanto ardimiento no pueden prescindir del lenguaje teológico y la historia de México viene a ser a fin de cuentas otra historia de “redención”, que encaja perfectamente con la idea del mundo de sus oyentes, netamente religiosa”. (Ortiz Monasterio, 2004: 143).

<sup>3</sup> Desde 1867, para justificar su decisión de ejecutar a Maximiliano, alegó la reivindicación del Anáhuac, considerándose él mismo como el legítimo heredero de “mi progenitor Cuatimocztin” declarando: “heredamos la nacionalidad aboriginal de los aztecas, y con pleno goce de ella, no reconocemos ni soberanos, ni jueces, ni árbitros extraños”. (Florescano, 1996: 382).

<sup>4</sup> Esta lectura trágica y heroica de Cuauhtémoc sigue imponiéndose hasta hoy pues tal como lo apunta José Ortiz Monasterio: “Cuauhtémoc es un héroe trágico, que heredó el trono cuando

ya todo estaba virtualmente perdido, pero aún así se dispuso a defender a su pueblo, a su familia, a su mujer, de los terribles invasores; la grandeza de Cuauhtémoc consiste en que peleó de lado de los débiles y esta postura ética nos afecta hasta la fecha” (Ortiz Monasterio, 2004: 85).

<sup>5</sup> Uno de los primeros en denunciar la credulidad y debilidad de Moctezuma fue Manuel Orozco y Berra en su *Historia antigua y de la Conquista de México*. Fausto Ramírez da cuenta de cómo en la Academia, los cuadros finiseculares sobre el tlatoani aludían a esta condición (Ramírez, 2003:125-128)

<sup>6</sup> Mientras que el monumento a Colón fue reciclado y la escultura ecuestre de Carlos IV respetada –encontrándose en la confluencia de Bucareli y lo que después sería Reforma desde 1852-, los demás se realizaron a iniciativa del régimen de Díaz y constaban de las estatuas de Itzcóatl y Ahuizótl, el monumento a Cuauhtémoc, la columna de la independencia y otro altar dedicado a los héroes de la Guerra de Reforma y de Intervención, considerada entonces como “la Segunda Independencia” (entre ellos, encabezados por Zaragoza, figuraba el propio Díaz, quién así se integraría al panteón de los héroes patrios). Aunque éste último no se realizó, a lo largo de la avenida fueron incluidas numerosas esculturas de héroes de la Independencia y la Reforma procedentes de los estados de la República (Martínez Assad, 2005; Velásquez Guadarrama, 1994; Pérez Walters, 1994).

<sup>7</sup> Aquí cabe resaltar que su devoción se encuentra estrechamente ligada a la masonería. Los masones yorkinos, en franca oposición con los escoceses, fomentaron una iconografía sectaria alrededor de las imágenes y símbolos aztecas, incluyendo a la figura del tlatoani, y hacia el final de la centuria incluso empezaron a nombrar a sus hijos Cuauhtémoc incorporando a este personaje dentro de su calendario festivo. Muchos líderes del movimiento de Reforma estuvieron activos en la orden incluyendo a Juárez, Ramírez y Altamirano, al tiempo que Díaz fue un devoto líder masón (Fulton, 2008: 15, 16, 37).

<sup>8</sup> En una descripción del monumento hecha por Vicente Reyes para los *Anales de la Asociación de Ingenieros y Arquitectos* en 1887 expresó: Escasos y malos elementos tenía el artista para hacer la reconstrucción de la cabeza del modelo: los retratos del héroe que corren impresos en las obras de los historiadores... tienen un aspecto repugnante que mal se compadece con el espíritu superior de Cuauhtémoc; y razón sobrada asistió al escultor Noreña para hacer algo más ideal, dando a la cabeza de su estatua los caracteres fisonómicos de la raza azteca, embellecidos por el vigor de la juventud, ennoblecidos por el arte y realizados por el sello de la energía, del valor y del patriotismo...” (Schavelzon, 1988: 124). Me parece que fue precisamente el realismo fisonómico y corporal que Alejandro Casarín otorgó a Izcoatl y Ahuizotl (llamados indios verdes) el que provocó la amplia crítica, “refinada” y racista de la época y el que, tan solo 11 años después de su erección en Reforma (1902) los hizo emigrar al Paseo de la Viga, mucho menos afrancesado y más popular.

<sup>9</sup> No solo por su fisonomía. Vicente Riva Palacio, en su novela *martín Garatuza*, proclamaba a Cuauhtémoc como el padre del primer mestizo al procrear con la hija de un conquistador. Así,

era la mezcla de hombre indígena y mujer española (y no al revés, como sucedía con Cortés y la Malinche) la que otorgaba a la nueva raza las virtudes heroicas necesarias para su legitimación.

<sup>10</sup> Una prueba más de su paradójica utilización fue el que en 1889 el vapor aviso usado para la represión de los mayas de Yucatán fuera bautizado con el nombre de Cauhtémoc en un intento de validar la tiránica misión (García Quintana, 1977: 27)

<sup>11</sup> Evidentemente, su polisémico significado dio origen a las más acaloradas polémicas. Mientras que por un lado los católicos denunciaban este culto como producto de un interés masón, “secta del demonio”, en honor y remembranza de la antigua adoración al maligno, los hispanofílicos solían relacionar al último tlatoani mexica con la barbarie. Y así, mientras Altamirano, en un artículo de *La patria de México* de septiembre de 1894 hizo una apología de Cauhtémoc: “al héroe por su valor y por su honor, al héroe sin mancilla”, Francisco G. Cosmes en “¿Quién es el padre de nuestra nacionalidad?” publicado en *El partido liberal* un mes después, apuntó: “si Cauhtémoc no fue hijo de la nación mexicana propiamente dicha, si no fue mexicano, sino azteca, si ningún servicio prestó a la sociedad de que formamos parte los ciudadanos de esta República, no se explica cómo es llamado héroe de nuestra patria, mientras que el que dio el ser a esta patria [Cortés] se le consagra odio eterno. (Granados, 2010: 237-238, 245-247).

## Bibliografía

- Acevedo, Esther y Fausto Ramírez, “Preámbulo”, en *Los pinceles de la historia. La fabricación del estado, 1864-1910*, México, Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Chavero, Alfredo, *et. al.*, *Memorando acerca de la solemne inauguración del monumento erigido en honor a Cauhtémoc en la calzada de la Reforma de la ciudad de México*, México, Imprenta de J. F. Jens, 1887.
- Cuadriello, Jaime, “Introducción”, en *El Éxodo Mexicano. Los héroes en la mira del arte*, México, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación*, México, Taurus, 1996.
- Fulton, Christopher, “Cauhtémoc awakened”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, n. 35, enero-junio 2008.
- García Quintana, Josefina, *Cauhtémoc en el siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- Granados, Aimer, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a finales del siglo XIX*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana Cuajimalpa, 2010, (colección Ambas Orillas).

- Iduarte, Andrés, "Cortés y Cuauhtémoc: hispanismo, indigenismo" en *El ensayo mexicano moderno*, t. 2, José Luis Martínez (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlaltelolco, sus pueblos y sus barrios*, México, El Colegio de México, 1995.
- Martínez Assad, Carlos, *La patria en el paseo de la Reforma*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Ortiz Monasterio, José, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004.
- Pardo Cué, Marisol, "Pintando la nación: memoria y raza en la construcción del nacionalismo mexicano en el s. XIX" en *Diacronías*, México, Palabra de Clío, año 6, núm. 9, octubre 2013.
- Payno, Manuel, "Cuauhtémoc" en *El Libro Rojo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006.
- Pérez Walters, Patricia, "La historia en bronce del Paseo de la Reforma", en *Historia del Paseo de la Reforma*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1994.
- Ramírez, Fausto, "México a través de los siglos (1881-1910): la pintura de historia durante el porfiriato" en *Los pinceles de la historia. La fabricación del estado, 1864-1910*, México, Museo Nacional de Arte, Banco Nacional de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- Reyes, Vicente, "El monumento a Cuauhtémoc" en Daniel Schavelzon (compilador), *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Salazar, Citlali, *El héroe vencido. El monumento a Cuauhtémoc (1877-1913)*, tesis de licenciatura en ciencias políticas y sociales, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Cuauhtémoc. Raza, resistencia y territorio" en *El Éxodo Mexicano. Los héroes en la mira del arte*, México, Museo Nacional de Arte, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- Angélica Velásquez Guadarrama, "La Historia patria en el paseo de la Reforma. La propuesta de Francisco Sosa y la Consolidación del Estado en el Porfiriato", en *Arte, historia e identidad en América. Visiones comparativas*, T. II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte, 1994.

## El preguntador y sus libros

*Marco Fabrizio Ramírez Padilla*

A finales de la segunda década del siglo XVI nació en La Puebla de Montalbán Toledo, Francisco Hernández, estudió teología y medicina en la recién fundada Universidad de Alcalá de Henares, al finalizar sus estudios sirvió en el Hospital y Monasterio de Guadalupe Extremadura y en el Hospital Mendoza de Toledo, a partir de 1567 fue médico de cámara de Felipe II. En 1570 recibió el encargo real de hacer la historia de las cosas naturales de las Indias para lo cual es nombrado protomédico general en todas las Indias, Islas y Tierra firme de la Mar Océano. Con el fin de cumplir con la tarea arribó al puerto de Veracruz en 1571. Su misión en estas tierras se prolongó hasta 1577. Durante su estancia recorrió la Nueva España acompañado de “tlacuilos” y médicos indígenas de los cuales se asesoraba constantemente, tal práctica originó que le apodaran el “preguntador”.

En 1576 desde la ciudad de México mandó a Felipe II dieciséis cuerpos de libros, conteniendo lo concerniente a plantas, a su regreso a España en 1577 llevó consigo otros veinte libros, entre los cuales se encontraban borradores de los enviados el año pasado.

Privilegio de grandes hombres ha sido atraer hacia sí la envidia y la detracción, Francisco Hernández, que lo fue, no pudo eludir ley tan difundida. Entre sus enemigos más notables se contaba el cosmógrafo italiano Juan Bautista de Gesio, quien llegó a enviar un escrito al rey en el que pedía no se imprimieran las obras del médico, hasta que las examinara persona “muy inteligente” negándole a don Francisco la satisfacción de ver editada su magna obra.

Fue hasta 1580 que Felipe II encargó el trabajo a Nardo Antonio Recchi, médico de cámara del rey. El desconocimiento absoluto de la realidad americana, pudo ser la causa que el precioso caudal de noticias recopilado por Hernández fuera brutalmente mutilado, dejando sólo lo que el editor consideró relativo a la medicina

El “resumen” que Recci preparó no llegó a las prensas, sus herederos trasladaron el manuscrito a Italia, donde se imprimió una parte en 1628 denominada *Animalia Mexicana descriptionibus scholijsq. exposita, thesauri rerum medicanorum Novæ Hispaniæ, seu plantarum, animalium, mineralium, Mexicanorum historiae Francisci Hernandi et Nardo Antonii Recchi primus tomus*, dedicado al Cardenal Barberini.

De este primer tomo se imprimieron 2000 ejemplares, de los cuales 1000 que estaban destinados para España se perdieron. Sus herederos con el apoyo de la Academia de los Linceos completaron el trabajo en 1648 publicando *Rerum Medicanorum Novae Hispaniae Thesaurus seus Plantarum Animalium mexicanorum... Roma: Jacobus Mascardus*, 1648 conocido como edición romana

Una copia del manuscrito, que había dejado para la imprenta Nardo Ricci, regresó a México y sirvió de fuente a Fray Francisco Ximénes quien lo utilizó para escribir *Los Quatro libros de la Naturaleza de las Plantas y uso médico de los animales de la Nueva España...* impresa en México por Diego López Dávalos en 1615.

El resto de los manuscritos de Hernández pasaron a la Biblioteca del Colegio Imperial de los Jesuitas en Madrid donde fueron utilizados por Juan Eusebio Nieremberg para preparar *Historia Naturae Maxime peregrine*, Amberes 1633 en la que se incluyeron los dibujos originales de Hernández.

En cuanto a los 16 libros enviados originalmente a Felipe II en 1576 perecieron en la no suficientemente lamentada tragedia del Escorial, el incendio de 1671. Beristaín de Souza recoge la noticia de la descripción del manuscrito que hiciera el Lic. Porreño en su obra *Los dichos y hechos del Rei Felipe II*:

“*Quince libros grandes de folio, que yo he visto en El Escorial, con sus mismos nativos colores de sus plantas y animales, poniendo el mismo color que tiene el árbol y la yerba en raíz, tronco, ramas, hojas, flores frutos, el que tiene el caimán, la araña, la culebra, la serpiente, el conejo, el perro, y el pez en sus escamas: las hermosísimas plumas de tantas diferencias de aves, los pies y el pico, con los mismos talles, colores y vestidos de los hombres...*”

*Están encuadernados hermosamente cubiertos y labrados de oro sobre cuero azul, manezuelas, cantoneras y bullones de plata muy gruesos y de excelente labor y artificio*

*Constaba de 2 partes una con estampas 10 tomos y la otra de texto descriptivo y explicativo la 5 tomos. Las estampas estaban dibujadas en papel de marca mayor, con figuras muy al natural representan todas las partes y medidas con mayor y mas nueva curiosidad que hasta el tiempo se han hecho.”*

La obra hernandina siguió ignorada hasta que con la expulsión de los jesuitas, al quedar las bibliotecas en manos del estado Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo mayor de las Indias, localiza los manuscritos en 1775. En 1790 se publican *Opera cum edita tum inedita ad autographi fidem et integritatem expressa* Madrid Typographia Ibarrae Heredum 1790. Lamentablemente se editaron sin ilustraciones y solamente tres de los cinco volúmenes localizados.

Fue hasta 1942 que el Instituto de Biología de la UNAM publicó en gran tiraje algunos trabajos. Para 1954 la Universidad Nacional se propuso recopilar todos los vestigios de la obra hernandina dándole fin a *Las Obras Completas* en 1984.

Sobre el manuscrito de las *Antigüedades* y el opúsculo de la conquista, no se supo nada hasta que en 1830 el toledano Blas Hernández, inspector de la Milicia Nacional, lo regaló a las Cortes. Se conserva actualmente en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid.

La descripción del manuscrito la tomamos nuevamente de la obra de Beristáin:

*“MS. en un volumen gran folio, de 169 y 64 fojas, papel marquilla, encuadernación antigua en pasta verde-oscuro sobre tabla, lujosamente dorado en los cortes y pasta, y en ella estampado en ambas faces el escudo real de España. La escritura es muy clara pero el calígrafo no muy entendido del latín, abundando por consiguiente las erratas. Todas enmendadas de otra mano, que se dice ser del mismo Hernández.”*

Casi cuatro siglos tuvieron que transcurrir para que finalmente llegara a las prensas. La edición se hizo por iniciativa de Francisco del Paso y Troncoso a expensas del gobierno mexicano fue facsimilar, se realizó utilizando la tecnología de punta en los inicios del siglo XX, es decir consistió en la reproducción fotográfica del manuscrito original. No deja de sorprender que la primera fotografía corresponda a la tapa posterior y no a la anterior como era de esperar.

A pesar de la loable labor del editor, el carecer de una traducción al español, lo mantuvo al margen incluso de los especialistas. La mayoría de los ejemplares se hicieron viejos en las bodegas. En 1945 Joaquín García Pimentel lo tradujo y publicó, a partir de ahí se han realizado otras dos ediciones.

La obra se compone de tres libros y un opúsculo.

Libro primero de las Antigüedades. Incluye la descripción geográfica de las Indias, la estructura de la sociedad, instituciones, legislación y las costumbres antes de la conquista,

Libro segundo. Conocimientos astronómicos, presagios, la corte de Moctezuma templo y sacerdotes, Texcoco, genealogía de la realeza, escritura mexicana, numeración y calendarios.

Libro tercero, Teogonía, el panteón mexicano y la vida religiosa.

El opúsculo *De expurgatione Novae Hispaniae*, narra la conquista de Tenochtitlán.

La obra de Francisco Hernández es de gran trascendencia por la aportación de datos originales, pero sobre todo porque es de los autores que ofrece una de las visiones más renacentistas para la comprensión de la complejidad que representó el Nuevo Mundo.

Un pequeño detalle que nos habla mucho de la personalidad de Francisco Hernández. En su testamento incluyó un apartado en el cual estipulaba se le entregara una parte de su herencia a los indios pintores “tlacuilos” y médicos que lo asistieron durante su estadía en la Nueva España.

## Bibliografía

BERISTAÍN DE SOUZA, JOSÉ. *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1947, Tomo III (p.21- 27)

*De Antiquitatibus Novae Hispaniae Authore Francisco Hernando Médico et Historico Philippi II et Indiarum Omnium Médico primario. Códice de la Real Academia de la Historia en Madrid*. México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología Historia y Etnografía. 1926. 169 f. 27 x 40 cm.

SOMOLINOS DARDOIS, GERMÁN. *Vida y obra de Francisco Hernández en Francisco Hernández, Obras Completas*, México, UNAM, 1960, v. I

# ¿Indígena, mestizo o español?: Una reconsideración sobre la vida y obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl

Julio César Rosas Malagón

## Introducción

El presente escrito pretende aclarar algunas de las dudas surgidas en torno a la lectura de la obra magna de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, conocida comúnmente como *Historia tolteca-chichimeca*. Así mismo aclararé las categorizaciones de las que ha sido objeto por parte de historiadores contemporáneos.

Para comenzar, cabría preguntarse: ¿Fue Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (entendiéndolo como un personaje de su tiempo) un individuo con una personalidad única o polivalente? ¿Es posible englobar en una sola categoría una personalidad compleja como la de Ixtlilxóchitl; en un contexto de igual manera complejo como lo fue el siglo XVI y XVII en la llamada Nueva España? ¿Son sus obras una ventana que permiten conocer la personalidad de este autor?.

Frente a estos planteamientos, se propone la siguiente hipótesis central: un personaje (cualquiera que sea su horizonte histórico) debe ser considerado por una lado como reflejo personal del contexto en el que vive, y por el otro considerar que muchas de las categorías contemporáneas sólo ilustran una faceta de su vida y no abarcan la increíble diversidad de pensamientos, filias y fobias que habitan en la mente de cualquier persona (o personaje).

Atendiendo a estas consideraciones pretendo situar a Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su contexto y presentar una visión más completa de este personaje; reuniendo las diferentes acepciones de las que ha sido objeto para abarcar un ámbito más amplio en la comprensión de este personaje en su espacio y tiempo histórico. Este personaje resulta muy interesante pues vivió

dentro del complejo contexto de la sociedad novohispana de los siglos XVI-XVII. En síntesis daré una perspectiva más amplia, sin las limitantes categóricas de las que ha sido objeto.

Cabe mencionar que muchos autores contemporáneos se han dedicado al estudio de este personaje y en un sentido más general sobre el dramático proceso de la colonización española en México.

Entre ellos destacan Edmundo O’Gorman, José María Muria, Enrique Florescano, Georges Baudot, José Ruben Romero Galván y Miguel León –Portilla. Cada uno de estos autores concibió la naturaleza de la colonización de manera muy particular. En este ámbito se inserta Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, que fue considerado por O’Gorman como un mestizo-castizo (hispanizado), resultado de la aculturación autóctona de México: “arquetipo en su tiempo de la conflictiva unión de dos culturas”<sup>1</sup>. José Muria en la década de los 70’s del siglo pasado, estudió el aspecto “mestizo” de Ixtlilxóchitl con base en el manejo de conceptos hispanizantes utilizados en su obra más renombrada: *Historia tolteca-chichimeca*. También Enrique Florescano intentó clasificarlo. Los mestizos, como Ixtlilxóchitl, poseedores de una sangre mezclada, se habían deslindado “parcialmente” de su pasado indígena pues sus obras corresponden a los cánones hispánicos y están dirigidos a los españoles.

A su vez, León-Portilla lo consideró como un indígena que retrató en parte la *visión de los vencidos* y rescata algunos de sus relatos, lo cuales nos dan una versión diferente a la de otros grupos étnicos de la cuenca de México a la llegada de los españoles. En este debate sobre la categorización y comprensión de Ixtlilxóchitl se insertan los planteamientos de Inoue Okubo Yukitaka, que analiza en su estudio las tres perspectivas que han sido utilizadas para acercarse al conjunto de textos novohispanos de filiación indígena. Por otro lado analiza el problema de la “identidad” de estos cronistas, así como la interrelación entre ellos, para apuntar a una propuesta alterna en la comprensión de la historiografía novohispana temprana.

Cada uno de estos planteamientos y maneras de entender al personaje referido arrojan evidencias sobre las diferentes acepciones de las que ha sido objeto por parte de los historiadores contemporáneos. Sin embargo, al limitar la comprensión de este personaje en tal o cual categoría se cierra el paso a una comprensión más auténtica y cabal de una personalidad múltiple y variable, resultado de un complejo contexto que es el siglo XVI y XVII novohispano.

De esta manera pretendo hacer tangible al público en general que estas categorías son útiles; pues podemos acercarnos a Ixtlilxóchitl y su obra, sin

embargo, no se debe dejar de lado su propio horizonte cultural el cual refleja en sus obras escritas. Resultado no solamente de un estrato social o condición racial sino de un complejo contexto, que dejó su sello en su vida y obra: “Una relectura cuidadosa de esas obras considerando el contexto social, histórico, político, etc. en que fueron escritas no solo sirve para nuestro conocimiento de esa misma época, sino también para revisar las fuentes para el estudio de las sociedades indígenas anteriores a la conquista y, por consiguiente, reconsiderar la propia época prehispánica.”<sup>2</sup>

Para comenzar, es preciso ubicar el contexto histórico en el que Ixtlilxóchitl vivió, posteriormente ahondaré en los datos relativos a su vida, para situarlo dentro de su contexto. Por último, y a partir del estudio de algunos fragmentos de la *Historia* ilustrare las diversas facetas que convergían en la persona de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

## I. Contexto histórico

Es bien sabido que en los primeros años de la colonización hispana en México, se otorgó mercedes y privilegios a los conquistadores y a sus descendientes; a su vez la nobleza indígena que apoyó la conquista española, pudo ver una continuidad en su estatus social y político, insertándose en la recién nacida sociedad colonial. “Constituida en autoridad intermedia entre el nuevo grupo dominante y el pueblo indígena, esta nobleza preservó algo de su poder de antaño; habiéndoseles reconocido el derecho de poseer tierras y a beneficiarse del trabajo de los macehuales.”<sup>3</sup>

Podemos entrever que no todos los grupos indígenas asumieron la posición de víctimas de la conquista, otros tantos se sentían orgullosos de su importante participación en la empresa conquistadora. Entre otros grupos étnicos se encontraban los tlaxcaltecas y tetzcocanos que lucharon de lado de Cortés. “No deja de ser igualmente verdadero que las consecuencias de la Conquista fueron tan funestas para ellos como para el resto de los pueblos nahuas: todos quedaron sometidos y perdieron para siempre no poco de su antigua cultura.”<sup>4</sup> Durante el gobierno de Felipe II (1527-1598) los privilegios que los descendientes de los conquistadores y los nobles indígenas habían logrado afianzar, se comenzaban a desvanecer. La política del nuevo gobierno buscaba una recaudación hacendaria mucho más eficaz, buscando sacudirse los lastres medievales que en este aspecto arrastraba la administración real de España. Las protestas de estos grupos que veían mermados sus intereses económicos y po-

líticos no se hicieron esperar, de ello dan cuenta las pilas de documentos enviados al Consejo de Indias. Otro tanto se encuentra en las obras historiográficas de la nobleza indígena y los descendientes de los conquistadores. “Fue durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII que la corona puso en marcha estas políticas absolutistas. Corresponde también a esta época la aparición de los primeros indicios de la búsqueda de una nueva identidad, por parte principalmente de los descendientes de los conquistadores.”<sup>5</sup>

La nobleza indígena por su parte no buscaba una identidad, pues la poseían al ser conscientes de su pasado y de los grandes señoríos que sus ancestros poseían. En su afán por hacer vigentes los privilegios que comenzaban a perder y por otra parte justificar su inserción en la sociedad colonial, escribieron sus pretensiones en obras de gran valor histórico. Los profundos cambios que la realeza aplicó desde la metrópoli a todas sus posesiones de ultramar, repercutieron en todos los ámbitos de la sociedad colonial. No solo la nobleza indígena y los hijos de los conquistadores que buscaron la pervivencia de sus antiguos derechos expresaron su inconformidad, sino también los mestizos y las demás castas buscaron defender sus intereses a costa de la casa real Peninsular. De este modo se puede apreciar de manera general el contexto en el que Fernando de Alva Ixtlilxóchitl nació y creció. Un momento turbulento y crítico para el grupo al que él pertenecía y en general para toda la sociedad colonial. Crisis de la que pocos salieron ilesos y en la que la gran mayoría de la población tuvo que cargar con la expoliación (ya sea en tributos o en trabajo físico) de la corona española y de sus representantes en la Nueva España.

## II. Datos biográficos

Ya se ha hecho referencia al contexto en el que nuestro autor vivió. Toca ahora abordar aspectos biográficos, de los cuales una gran mayoría han sido recuperados gracias a sus propias obras y al no tener datos fehacientes se tratan de meras suposiciones. Fernando de Alva y Peraleda nació en 1578.

Descendía en quinta generación de Nezahualpilli, tlahtoani de Tetzaco, cuyo hijo, Fernando Ixtlilxóchitl Cortés caso con Beatriz Papantzin noble de la casa de Tenochtitlan, no se sabe si hija o viuda de Cuitlahuac, uno de los últimos señores de México. La hija de ese matrimonio, Ana Cortés Ixtlilxóchitl, Bisabuela de Fernando de Alva, heredo de su marido, Francisco Verdugo Quetzalmatzin-Huetzin, el cacicazgo de San Juan Teotihuacan que, según el fallo de la Real

Audiencia de México, quedaba convertido en mayorazgo. De esta unión nació Francisca Cristina Verdugo Ixtlilxóchitl que contrajo nupcias con Juan Grande, español, del que se sabe fue interprete de la Real Audiencia; de ambos abuelos maternos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, nació la mestiza Ana Cortés Ixtlilxóchitl quien a su vez se casó con otro español, Juan Navas Pérez de Peraleda. Segundo fruto de la unión de esta mestiza con el español fue el castizo Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.<sup>6</sup>

Es posible inferir debido a su condición de castizo que Fernando de Alva Ixtlilxóchitl acudió a las escuelas donde se educaban a los hijos de españoles. En esta formación inicial el humanismo fue la base de sus estudios y le permitió realizar además de obras históricas, poemas y composiciones líricas. Además de esta formación académica-humanista, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl amplió su horizonte cultural pues conocía y hablaba la lengua náhuatl y por supuesto tuvo acceso a documentos e información oral de las antiguas culturas indígenas de las cuales no tenemos mayores referencias. A pesar de que se vivía una crisis económica y social en la Nueva España, debido a las políticas reales, permeaba en aquel entonces un espacio de tranquilidad y esparcimiento en la capital del Virreinato, lo cual permitió tanto el florecimiento de las artes plásticas como de las literarias. En este aspecto, y al igual que otros cronistas e historiadores de la época, se puede concebir a Ixtlilxóchitl como un autor que fundamenta sus producciones literarias en la reflexión: “podemos mencionar a Chimalpain y a Tezozomoc; a Sahagùn, a Duràn y a Torquemada; Bernal Díaz del Castillo y a los poetas historiadores del llamado ciclo cortesiano -Terrazas, Saavedra, etcétera- así como los historiadores criollos como Baltazar de Obregón y Dorantes de Carranza, entre otros.”<sup>7</sup> Ixtlilxóchitl compartía con todos estos autores el interés por el pasado y sin ser plenamente consciente de ello, conformó con todos ellos un valiosísimo universo historiográfico que es actualmente la base principal del conocimiento de las antiguas culturas originarias de México.

Por otra parte, debido a la formación académica que recibió Ixtlilxóchitl, es posible concluir que fue una persona letrada, y que aunado a la posición de su familia logró posicionarse en la elite política de la Nueva España. Se sabe que ocupó cargos importantes en Texcoco –donde fue juez gobernador en 1612- y en otras localidades del centro de México. Durante su vida tuvo que lidiar con litigios de tierras, específicamente el cacicazgo de San Juan Teotihuacan, que había pertenecido a su familia desde tiempo atrás. Al final el fallo de aquel litigio fue otorgado a su hermano mayor Francisco de Navas. Es

posible que esta situación propiciara el cambio de apellido de Peraleda por Ixtlilxóchitl pues los habitantes de la región no lo concebían como un indígena y por tal razón no podría ocupar el cacicazgo. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl falleció en Octubre de 1650. Dejó un testamento en el cual reconocía a sus hijos y los bienes que les correspondían. Fue sepultado en la parroquia de Santa Catarina Mártir en la ciudad de México ese mismo año.

### III. *La historia tolteca-chichimeca: Un acercamiento a las ideas de Fernando de Alva Ixtlilxochitl*

#### A) *Devenir*

Previo a la indagación de los elementos de “identidad” en la más reconocida obra de Ixtlilxóchitl es preciso hacer algunas aclaraciones respecto a su devenir histórico.

Esta obra que ha llegado hasta nuestros días, en realidad es una obra incompleta, pues su autor tenía la intención de abarcar todo el siglo XVI y parte del XVII que le tocó vivir, pero su repentina muerte frustró tales pretensiones.

Fue copiada y nombrada por el historiador novohispano Mariano Fernández de Echeverría Veytia como: *Historia de la nación chichimeca, su población y establecimiento en el país de Anáhuac conocido hoy por el reino de la Nueva España. Principio y progreso del poderoso imperio Tezcucano y sucesión de sus monarcas, hasta su destrucción por el ingreso de los españoles que le conquistaron. Escrita por don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, descendiente de los mismos emperadores de Tezcuco y uno de los primeros alumnos del Colegio de Santa Cruz de esta ciudad de México, que mereció singular aplauso por su gran literatura y erudición, muy bien instruido en la historia antigua de este reino, por la perfecta inteligencia que tenía de sus jeroglíficos y mapas históricos.* Esta obra estuvo en posesión de Sigüenza y Góngora y de Lorenzo Boturini, quien realizó una copia al igual que Veytia.

“Esta *Historia*, compuesta de noventa y cinco capítulos, el último de los cuales se corta abruptamente, narra el pasado prehispánico desde los orígenes hasta el sitio de Tenochtitlán durante la conquista (...) La *Historia de la nación chichimeca* es una apología del pasado de Tetzucoco en la que Nezahualcóyotl viene a ser figura de señalada importancia.”<sup>8</sup> Resulta evidente que para hacer la reconstrucción de esta *Historia* Fernando de Alva tuvo a su alcance distintos escritos antiguos y la tradición oral de los ancianos sobrevivientes a la con-

quista hispana. Además de retomar los escritos de los antiguos pobladores del Anáhuac y de sus descendientes indígenas, retomó gracias a su educación humanista sentencias y citas de autores clásicos como Jenofonte y Platón al igual que de autores españoles y criollos como Francisco López de Gómara y Antonio de Herrera. “A estos cronistas debemos agregar señaladamente a fray Juan de Torquemada, autor de la *Monarquía Indiana*, obra que según se desprende del texto de la *Historia chichimeca*, Ixtlilxóchitl conoció y admiró.”<sup>9</sup> Todo ello le permitió hacer un discurso coherente y sistematizado con el cual buscaba legitimar su origen indígena pero al mismo tiempo insertar la historia de sus ancestros en una Historia Universal donde la doctrina católica sería la protagonista.

### B) La *identidad* de Ixtlilxóchitl: una interpretación de la *Historia tolteca-chichimeca*

Para canalizar esta interpretación se abordarán las tres principales categorías de las que ha sido objeto Fernando de Alva Ixtlilxóchitl: indígena, mestizo y español. Ya se ha mencionado el contexto y la condición social a la que pertenecía, por tanto estas categorías solo se aplicarán a algunos fragmentos de su *Historia*. Primero abordaré el aspecto *indígena*, en un extracto de su *Historia* en el cual refiere: “Declaran por sus historias que el dios Teotloquenahuaque Tlacihualcìpal nemoani Ilhuicahua Tlalticpaque (...) el cual después de haber creado todas la cosas visibles e invisibles, creó a los primeros padres de los hombres de donde procedieron todos los demás; y la morada y habitación que les dio fue el mundo, el cual dicen tener cuatro edades.”<sup>10</sup> Es posible inferir que Ixtlilxóchitl al referirse al “creador de todo lo visible e invisible” tenía consciencia de los conceptos simbólicos y religiosos que implicaba su nombre. En otras palabras tenía noción de los fundamentos religiosos de sus ancestros indígenas, sin embargo él reconstruye y organiza su discurso con base a su propia percepción de la realidad. Ixtlilxóchitl retoma esos conceptos reinterpretándolos y dándoles un nuevo sentido, sin alejarse del sentido original que sus antecesores le dieron. Encontramos de esta manera un aspecto de *identidad* netamente indígena, pues a mi parecer es absolutamente necesario estar imbuido en esa cultura para dar referencia de conceptos tan abstractos que Ixtlilxóchitl hace legibles a sus contemporáneos. “Tampoco puede decirse, con una lectura superficial, que Alva Ixtlilxóchitl juzgara la información indígena desde un punto de vista plenamente occidental.”<sup>11</sup> Esto significa que aún en su contexto permeaba de manera evidente y directa la tradición cultural de los antiguos pobladores de la Nueva España en la cultura novohispana temprana.

Siguiendo la tónica de este análisis abordaré el aspecto *mestizo* de Ixtlilxóchitl en un pasaje de su *Historia* en el cual refiere: “En los postreros días del año de 1440, que llaman maactlactli omey tēcpatl , falleció el valerosísimo rey Itzcoatzin, que fue el primero de los de México que en compañía de los de Tetzcuco y Tlacopan imperaron en esta tierra de Anáhuac que llaman Nueva España.”<sup>12</sup>

El aspecto mestizo se encuentra precisamente en el uso de las cuentas calendáricas, tanto la de Mesoamérica como la que provino de Europa con la colonización hispana. Este aspecto permite inferir que Ixtlilxóchitl poseía amplias nociones acerca de los sistemas calendáricos en Mesoamérica previo a la llegada de los españoles. Además intercala a su manera ambas cuentas calendáricas ofreciendo a los futuros investigadores un objeto de análisis bastante debatido e interesante. Cabe suponer también que en el contexto del cual Ixtlilxóchitl es contemporáneo, ambas cuentas calendáricas convivían más no se reconocían del todo, pues al final la calendarización hispana terminó imponiéndose en gran parte del territorio novohispano.

“¿Cuál es el criterio que se debe aplicar para establecer la línea divisoria entre la categoría “indígena” y la “mestiza”? En algunos casos, lo biológico (...) pudo condicionar lo que escribía un autor pero este factor racial no siempre fue decisivo.”<sup>13</sup> De tal manera podemos inferir con base en este pasaje que su aspecto mestizo no se reducía únicamente a su condición racial: su horizonte cultural y por lo tanto la intencionalidad de su escrito se encontraban condicionados por el contexto social del cual formaba parte.

Por último ilustraré el aspecto español en un fragmento de la obra en el cual refiere:

Estos tultecas eran grandes artífices de todas las artes mecánicas: edificaron muy grandes e insignes ciudades como fueron Tolan, Teotihuacán, Chololan, Tolan-tzinco y otras muchas como parece por las grandes ruinas de ellas. Su vestuario eran unas túnicas largas a manera de los ropones que usan los japoneses, y por calzado traían unas sandalias, y usaban unos a manera de sombreros hechos de paja o de palma. Eran poco guerreros aunque muy republicanos; y eran grandes idólatras.<sup>14</sup>

Resulta evidente el amplio bagaje cultural que Ixtlilxóchitl poseía, al comparar la ropa de los antiguos toltecas con la de los japoneses. Cabe mencionar que muy pocos estratos sociales podían acceder a este tipo de prendas que cruzaban el océano pacífico para llegar a sus destinatarios finales. Otro aspecto que

refleja su aspecto español es el de juzgar las prácticas religiosas de los toltecas como “idolatrías”. Esta concepción debió estar muy arraigada en nuestro autor pues es en parte fruto de su formación académica y doctrinal y sobre todo de la sociedad católica en la que vivía. La cual condenaba cualquier tipo de práctica religiosa que fuera diferente o que contradijera los dogmas establecidos para la comunidad religiosa católica.

“República mantiene la intención de res-publica, es decir algo así como el cuerpo político de un Estado, o quizá el estado mismo.”<sup>15</sup> Al retomar conceptos provenientes de Europa nuestro autor refleja el grado de aculturación y adaptación que en aquella época tenían las elites descendientes de indígenas. En este sentido considera republicanos a los toltecas en oposición a los guerreros, es decir poseían otra forma de gobierno mucho menos violenta y por lo tanto más civilizada. Todos estos valores y preceptos que retoma de la cultura hispana, pretenden situar al pueblo de Tetzoco (y su devenir histórico) como un pueblo glorioso y de marcada importancia en la época antigua. Todo ello para justificar el papel que nuestro autor jugó dentro del contexto en el que vivió y al que ya se ha hecho referencia.



#### IV. Consideraciones finales

Después de este breve balance histórico e historiográfico sobre Ixtlilxóchitl y su obra más conocida, diversas conclusiones se desprenden.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl poseía una personalidad polivalente y compleja, reflejo de su contexto y formación académica. No es posible encasillarlo de manera satisfactoria en tal o cual categoría, pues es imposible definir a cualquier persona en una palabra y lo es aún más cuando esa categoría está basada en una condición racial.

Es necesario descartar (al menos parcialmente) estas categorías para acercarnos sin ningún prejuicio a la vida y obra de tan ilustre personaje. Si bien es cierto que estas categorizaciones limitan la comprensión total de cualquier autor dentro de su propio contexto, podemos valernos de ellas para indagar en la personalidad de cualquier personaje histórico, matizando debidamente cualquier afirmación sobre su vida y obra con el afán de entenderlo como una persona que no permanece ajena a su contexto y en el caso de Ixtlilxóchitl de su devenir histórico.

La lectura cuidadosa y detenida de su obra, nos dará referencias de las diversas facetas que durante su vida proyectó al exterior y que quedaron plas-

madras en sus escritos. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl fue protagonista de una época decisiva en el devenir histórico de México, por lo tanto sus obras no solo permiten conocer su entorno y la manera en cómo se relacionaba con el mismo, de igual manera constituyen una valiosa fuente de información para el conocimiento de las culturas indígenas de México y de su pervivencia en la actualidad.

## Notas:

<sup>1</sup> Edmundo O’Gorman, “Prólogo”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcoyotl Acolmiztli, 1402-1472*, México, Gobierno del Estado de México, p. 13, *Apud*, Yukitaka Inoue Okubo, “La visión contemporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia”, en Rosa Camelo/Miguel Pastrana Flores(ed.), en *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-IIIH, 2009, p. 231.

<sup>2</sup> Yukitaka Inoue Okubo, “La visión contemporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia”, en Rosa Camelo/Miguel Pastrana Flores (ed.), en *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-IIIH, 2009, p. 238.

<sup>3</sup> José Rubén Romero Galván, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en José Rubén Romero Galván(coord.), *Historiografía mexicana. v. I, Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM-IIIH, 2011, p. 351.

<sup>4</sup> Miguel León Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, 29 Ed., México, UNAM, 2007, p. XXIV

<sup>5</sup> Romero, *Op. Cit.*, p. 352.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 353-354.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 354.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 360.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 361.

<sup>10</sup> Fernando De Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, en *Obras Históricas*, T. II, 3ra ed., México, UNAM-IIIH, 1977, p. 7.

<sup>11</sup> Yukitaka Inoue Okubo, “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en Danna Levin/Federico Navarrete (Coords.), *Indios ,mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM/Azcapotzalco-IIIH.2007, p. 69.

<sup>12</sup> Ixtlilxóchitl, *Op Cit.* , p. 109.

<sup>13</sup> Okubo, “Crónicas indígenas (...)”, *Op Cit.*, p. 67.

<sup>14</sup> Ixtlilxóchitl, *Op Cit.* , p. 13.

<sup>15</sup> José María Muria, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, SEP, 1973, p. 110.

## Bibliografía

- ALVA IXTLILXÓCHITL, FERNANDO de “Historia de la nación chichimeca”, en *Obras Históricas*, México, T. II, 3ra ed., UNAM-IIH, 1977.
- INOUE OKUBO YUKITAKA, “La visión contemporánea sobre Ixtlilxóchitl y la visión de Ixtlilxóchitl sobre la historia”, en Rosa Camelo/Miguel Pastrana Flores (Ed.), en *La experiencia historiográfica. VIII coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-IIH, 2009, pp. 229-239.
- INOUE OKUBO YUKITAKA, “Crónicas indígenas una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en Danna Levin / Federico Navarrete (coord.), *Indios mestizos y españoles. Interculturalidad e Historiografía en la Nueva España*, México, UAM/Azcapotzalco-IIH, 2007, pp 55-96
- LEÓN-PORTILLA MIGUEL, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 2007.
- MURIA JOSÉ MARÍA, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, SEP, 1973.
- ROMERO GALVÁN JOSÉ RUBÉN, “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana. v. I, Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, UNAM-IIH, 2011, p. 351-366.



# Los primeros años de la evangelización en la Nueva España

Mariana Angélica Tomás Sarmiento

*Desde los principios de la Conquista española, las imágenes cristianas coexistieron con los ídolos en las casas de numerosos "Idólatras". Los indios instalaron en medio de sus ídolos las cruces y las vírgenes que les habían dado los españoles, jugando a la acumulación, a la yuxtaposición, y no a la sustitución.*

SERGE GRUZINSKI

## Antecedentes

*Diacronías*

123

Desde las primeras expediciones que se organizaron en Cuba por Diego de Velázquez, traían dentro de su personal algún religioso católico, sin embargo debido a que dichas expediciones fracasaron, el primer religioso que tiene una actividad propiamente dicha es el que trae Cortés consigo en su expedición llevada a cabo en 1519, conocido como "el padre Olmedo".

En adelante el propósito de Cortés durante toda la conquista va a ser la conversión de los indígenas en cristianos, ello se explica por las acciones del conquistador, ya que lo primero que hizo desde que pisó el territorio de lo que actualmente es México fue instalar una cruz y alguna imagen de la Virgen María en los templos de los dioses mesoamericanos como lo narra el cronista Bernal Díaz del Castillo:

Mando a nuestros carpinteros... que hiciesen una cruz y la pusiesen en un pilar... y otro día en la mañana se dio misa en un altar, la cuál dijo el padre Fray Bartolomé de Olmedo... E a la misa estuvieron los más principales caciques de aquel pueblo y de otros... se trajeron las ocho indias para volver cristianas... y se les dio a entender que no había más de sacrificar ni adorar ídolos, salvo que habían de creer en Nuestro Señor Dios<sup>1</sup>

A partir de ese momento Cortés fue procediendo de esta manera en la poblaciones de Tlaxcala, Cholula e incluso intentó hacer lo mismo en la gran ciudad de Tenochtitlán poniendo una cruz y la imagen de la Virgen María en lo alto del templo mayor, posteriormente trató de convencer al Tlatoani mexica Moctezuma de que sus dioses no eran más que “diablos” que los engañaban y que hacían mal, a lo que Moctezuma contestó:

“Señor malinche... Aquestos tenemos por muy buenos, y ellos nos dan salud y agua y buenas sementeras y temporales y victorias cuantas queremos, e tenemos de adorar y sacrificar, lo que os ruego es que no se diga otras palabras en su des-honor”<sup>2</sup>.

Es necesario precisar que no es gratuito que a Cortés le interesase tanto la conversión indígena ya que el principal motivo por el cual “Dios le otorgaba esas tierras” a la corona española era para que ésta se encargara de difundir el cristianismo. “Pues la principal cosa porque se permiten que se descubran tierras nuevas es para que tanto número de almas... han estado... fuera de nuestra fe, trabajareis por todas maneras del mundo para les informar de ella”.<sup>3</sup>

Una vez consumada la conquista lo que más le interesaba a Cortés era llevar a cabo la conversión de los indios, para lo cual le pidió al emperador Carlos V que le enviara religiosos de órdenes mendicantes, ya que estos son el ejemplo perfecto del “deber ser” de un buen cristiano, pues al conquistador le preocupaba que el monarca español decidiera mandar a la Nueva España obispos y gente del alto clero, ya que este tipo de religiosos en vez de ayudar a la conversión de los indios la perjudicaría, debido a que estaban acostumbrados a vivir en la abundancia y a no respetar el principio de castidad, cosa que chocaría con las creencias de los indígenas pues sus sacerdotes seguían al pie de la letra las obligaciones que dictaba su religión y en caso de no hacerlo eran castigados incluso con la muerte, por lo tanto Cortés en una carta al emperador le explica lo siguiente:

Porque habiendo obispos y otros prelados no dejarían de seguir la costumbre que, por nuestros pecados hoy tienen, en disponer los bienes de la Iglesia, que es gastarlos en pompas y en otros vicios, en dejar mayorazgos a sus hijos o parientes, y aun sería otro mayor mal que, como los naturales de estas partes tenían en sus tiempos personas religiosas que entendían en sus ritos y ceremonias, y éstos eran tan recogidos, así en honestidad como en castidad, que si alguna cosa fuera de esto a alguno le sentía era punido con pena de muerte; y si ahora viesen las cosas de la Iglesia y servicio de Dios en poder de canónigos u otras dignidades, y supiesen que aquéllos eran ministros de Dios, y los viesen usar de los vicios y profundidades que ahora en nuestros tiempos en esos reinos usa, sería menospreciar nuestra fe y tenerla por cosa de burla<sup>4</sup>

Es por ello que para que los indígenas conocieran realmente el cristianismo era necesario que mandaran personas que predicaran con el ejemplo, de lo contrario sería prácticamente imposible lograr la conversión de los nativos. Haciendo caso a las preocupaciones del conquistador español, el emperador decidió mandar religiosos de la orden de San Francisco. Cabe mencionar que dicha orden ya tenía la intención de comenzar a evangelizar el territorio de la Nueva España, pues algunos religiosos habían ido a solicitar el permiso correspondiente al Papa, quien decidió otorgárselos.

Una vez que los franciscanos obtuvieron el permiso tanto del papa como del emperador, comenzaron por indagar quiénes serían aptos para tal misión, cuando se supo esto, se eligieron doce personas, éstas comenzaron a prepararse espiritualmente. Considero necesario precisar que los religiosos cuidaron todos los detalles de la evangelización, ya que ésta debía ser muy significativa, por lo tanto el hecho de que salieran “doce” religiosos no es gratuito “Esta cifra simbólica ha sido escogida con el fin de evocar el número de los apóstoles de Cristo, así como el de los discípulos reunidos por san Francisco de Asís en 24 de febrero de 1209 durante la fundación del primer convento de los “hermanos menores”<sup>5</sup>

Una vez que estos religiosos llegaron a la Nueva España, fueron recibidos en la ciudad con gran fiesta, en donde ocurrió un hecho muy significativo para los indígenas, ya que Cortés al verlos llegar los saludó con gran humildad hincándose ante Fray Juan de Valencia, (quien venía a la cabeza de los doce religiosos) y en esa posición le besó la mano al fraile, una vez que terminó, prosiguió saludando de la misma manera a los demás religiosos. Esto dejó atónitos a los indígenas, pues el hecho de ver a una persona tan poderosa como Cortés “humillarse” ante personas humildes fue muy impactante, cuestión que Cortés

había propiciado indudablemente para enseñarles que el poder espiritual estaba por encima del poder temporal, ya que las personas no son nada, incluso las que tienen poder, como reyes o gobernantes, si Dios así no lo quiere. La acción arriba mencionada rindió sus frutos en ese mismo instante, pues los “caciques” indígenas al ver al conquistador, lo imitaron inmediatamente.

Para los indígenas ver la llegada de los religiosos franciscanos fue algo impresionante, pues además de lo arriba referido, notaron de inmediato la diferencia que existía entre los mismos españoles, ya que al presentarse los franciscanos con el hábito de su orden, demostraron su pobreza, lo cual les ayudaría bastante posteriormente para la evangelización, ya que muchos indígenas se identificaron con ellos, debido a su forma de vida.

### Comienzo de la misión evangelizadora

Los franciscanos para poder comenzar su misión requerían conocer la cultura e ideología de los futuros fieles. Debían explicarles el evangelio, valiéndose para ello de comparaciones entre sus antiguas creencias y el cristianismo, en su idioma autóctono, incluso se sabe que algunos frailes llegaron a hablar hasta cinco diferentes idiomas indígenas. Ello gracias a que desde que llegaron al nuevo virreinato se dieron cuenta de la gran religiosidad de los nativos, pues en prácticamente todas las poblaciones había templos prehispánicos, así como “representaciones del demonio”. Por lo tanto decidieron comenzar tan grande tarea destruyendo las representaciones de los dioses paganos y prohibiendo todo posible indicio de culto, esto explica el porqué de la gran destrucción que hubo de templos, ídolos, códices etc. Sin embargo los franciscanos siempre tuvieron presente que era más fácil evangelizar a los nativos tomando como base su propia cultura, por lo cual era necesario que conocieran a profundidad ésta, pues como lo explica Sahagún en el prólogo de su obra la *historia General...*

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor... los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de las medicinas y enfermedades espirituales<sup>6</sup>

Por lo cual diversos religiosos se dieron a la tarea como expliqué anteriormente de conocer las lenguas indígenas para poder comprender mejor los conceptos que los nativos utilizaban, de esta manera los frailes pudieron entender de

una manera más clara la forma en que los nuevos conversos concebían el mundo, tanto terrenal como espiritual, lo que también les permitió tener conocimiento de sus costumbres y forma de vida, que posteriormente utilizarían como base para implantar la nueva religión, ya que algunos religiosos eran conscientes de que sería prácticamente imposible eliminar todas sus costumbres e imponerles la religión cristiana tal y como los españoles la entendían, por lo que decidieron mejor adaptar el cristianismo y dejar que los indios lo entendieran a su modo, ya que el propósito de los evangelizadores no era que los “indios” dejaran de ser indios, sino que se convirtieran en “indios” cristianos. Sin embargo no todos los religiosos estuvieron de acuerdo en ello, por lo que se realizaron concilios en donde se expuso este problema.

Posteriormente para acercar a los indígenas a la nueva religión, los misioneros reunieron a los principales sacerdotes para explicarles el evangelio, pero estos contestaron que: “Su manera de hablar se les hacía muy nueva y les era escandalosa, al afirmar que sus dioses no eran dioses, y sus padres y mayores los habían tenido por tales y por tales los habían adorado... todas las ceremonias y sacrificios que hacían, ellos se los habían enseñado”<sup>7</sup>. Dichos sacerdotes amenazaron con que si se le inculcaba a la gente esa nueva religión, iba a haber levantamientos populares, pues la gente no admitiría al nuevo dios. A lo que los frailes contestaron que los que tenían por dioses no eran tales, pues si lo fueran no hubieran permitido que perdieran ante los españoles.

Por otra parte como anteriormente mencioné los religiosos consideraron que para poder comenzar adecuadamente la evangelización era necesario conocer las costumbres de los indígenas, pues solo así podría llevarse ésta sin problema, sin embargo ello llevaría bastante tiempo, por lo que era necesario que se comenzase a bautizar a los indígenas. Para recibir dicho sacramento los nuevos conversos debían recibir previamente una doctrina por parte de los religiosos y una vez pasada una pequeña prueba para comprobar que habían aprendido los conceptos básicos de la religión católica se les administraba el sacramento, de esta forma los indígenas serían considerados cristianos a partir de ese momento

Cabe mencionar que algunos aspectos de la religión católica fueron hasta cierto punto fáciles de asimilar por la población indígena, pues éstos tenían (aunque de forma un poco diferente) los conceptos de comunión, de bautismo y de confesión:

Practicaban ellos también la comunión bajo diversos aspectos... la absorción del corazón... dos veces al año comían imágenes hechas de pasta de alimentos que

representaban al dios Huitzilopochtli... Había, finalmente, entre ellos una manera de bautizo y una especie de confesión.<sup>8</sup>

Cosa que supieron aprovechar los religiosos, pues tomaron como base éste tipo de conceptos para enseñar la nueva religión. Sin embargo el problema se presentó cuando los frailes se dieron cuenta que los indígenas no tenían la misma concepción de pecado que ellos, pues solo consideraban por pecado “la embriaguez y los desórdenes sexuales tales como el adulterio y la fornicación.”<sup>9</sup> Por ejemplo los *pipiltín* tenían por costumbre la poligamia y el incesto, cuestión que fue prácticamente imposible de eliminar para los religiosos, pues la clase noble no estaba dispuesta a perder dicho privilegio y en muchos casos, ese era el único motivo por el que no se querían volver cristianos. Lo anterior y en algunos casos el culto a sus antiguas deidades fueron costumbres y creencias que a las primeras generaciones conquistadas no se pudieron eliminar.

Por otra parte un aspecto de gran importancia para la evangelización fue la educación, ya que ésta fue el medio más eficaz que logró que algunos indígenas realmente se convirtieran en cristianos. Para llevar a cabo tal cosa los religiosos internaron a los hijos de los *pipiltín* en los conventos, de esta manera podrían impartirles ellos la educación cristiana y así inculcarles desde niños la nueva religión. Sin embargo es importante aclarar que los religiosos tenía bien claro a qué tipo de jóvenes admitir en sus escuelas, ya que consideraban que los que debían ser educados tenían que pertenecer a las familias “nobles” indígenas, pues estos serían los encargados de gobernar o dirigir a la población indígena, por lo tanto la educación que se les debía impartir a ellos debía ser diferente a la que se les impartiría a la gente del pueblo.

no enseñan indiferentemente á los niños hijos de los indios, sino con mucha diferencia, porqué á los hijos de los principales, que entre ellos eran y son como caballeros y personas nobles, procuran de recogerlos en escuelas que para esto tienen hechas, adonde aprenden á leer y escribir... con que se habilitan para el regimiento de sus pueblos y para el servicio de las iglesias, en lo cual no conviene que sean instruidos los hijos de los labradores y gente plebeya, sino que solamente deprendan la doctrina cristiana, y luego en sabiéndola, comiencen desde muchachos á seguir los oficios y ejercicios que sus padres, para sustentarse á si mismos y ayudar á su república, quedando en la simplicidad que sus antepasados tuvieron.<sup>10</sup>

Sin embargo la “nobleza” indígena se vio renuente ante tal educación, por lo que muchos padres decidieron ocultar a sus hijos para que no recibieran tal

instrucción, o si no, en su lugar mandaban a ser educados a los hijos de sus sirvientes, acompañados de algunos criados para hacer creer a los religiosos que eran sus hijos, al respecto Motolinía refiere:

Al principio, cuando los frailes menores vinieron a buscar la salud de las ánimas de estos indios, parecióles que convenía que los hijos de los señores y personas principales se recogiesen en los monasterios... al principio se le hizo tan cuesta arriba, que algunos señores escondían a sus hijos, y en su lugar ataviaban y componía algún hijo de su criado o vasallo, o esclavillo, enviábanle acompañado con otros que le sirviesen por mejor disimular, y por no dar a el hijo propio. Otros daban algunos de sus hijos, y guardaban los mayores y los más regalados. Esto fue al principio, hasta que vieron que eran bien tratados y doctrinados los que se criaban en la casa de Dios<sup>11</sup>

Para tal propósito se mandaron edificar algunos colegios, el caso más conocido fue el del Colegio de Santiago Tlatelolco, aunque existieron otros previos a este, como el del Colegio de San José de los Naturales. En dichos colegios se dieron a la tarea de educar a un grupo selecto de indígenas con la finalidad de que sus estudiantes adoptaran la religión católica y la inculcaran tanto a sus padres y parientes como a sus futuros hijos y gobernados, sin embargo el propósito con el que se erigió el proyecto del colegio de Santiago Tlatelolco fue para que algunos estudiantes salieran con la profesión del sacerdocio, cosa que jamás se llevó a cabo ya que el proyecto fracasó, pues en los 35 años en que funcionó el colegio, jamás salió de él un sacerdote indígena.

Por otro lado un aspecto que ayudó a que se diera un sincretismo entre la religión mesoamericana y el cristianismo, fue que los religiosos decidieron construir sus iglesias y conventos en los mismos lugares en donde antiguamente se encontraban los *teocallis*, ello con dos objetivos, el primero para facilitar la conversión de los indígenas, pues de esta manera sería más fácil el culto para éstos, ya que podrían venerar de la misma manera que antes lo hacían al nuevo Dios cristiano a la Virgen y a los santos. El segundo fue que gracias a que los antiguos templos prehispánicos estaban construidos en lugares estratégicos, las iglesias y conventos tenían también la finalidad de “servir de fortaleza... y de refugio para los españoles, en el no remoto caso de un levantamiento de los indios.”<sup>12</sup> No obstante los religiosos consideraban que era más importante destruir los ídolos que había dentro de los templos, que destruir los templos mismos. Argumentando que los ídolos son fáciles de esconder, no siendo así los templos. Sin embargo a pesar de que se llevó a cabo

una gran destrucción de ídolos y también de códices, (por considerarlos una forma de preservar la idolatría), los indígenas no pudieron poner gran resistencia a la destrucción de éstos, ya que los religiosos contaban con el apoyo militar de la corona, por lo que la forma en la que se opusieron, fue huyendo de los misioneros hacia los cerros, en donde podían seguir llevando a cabo sus ritos religiosos. No obstante lo anterior solo lo pudieron realizar algunos indígenas, en donde aún no había una gran presencia española dentro de la región. De igual manera la gente que no pudo huir de los españoles escondió tanto los códices como los ídolos, enterrándolos o depositándolos en los interiores de las cuevas, o en algún lugar que estuviera lejos del conocimiento de los frailes.

Cabe mencionar que es en este periodo histórico cuando surgen los santuarios como: El Tepeyac, Chalma y el Sacromonte. Pues los indígenas encontraron en estas deidades una gran similitud con sus dioses, e incluso me atrevería a pensar que no veneraban realmente a las deidades cristianas, sino seguían rindiendo culto a sus antiguos dioses. Gracias a ello de alguna manera se puede explicar porqué hasta hoy en día son lugares a los que asisten año tras año peregrinaciones de diversas partes del país y de igual manera son lugares en donde se puede notar más claramente las repercusiones de la “sustitución” que hicieron los religiosos en el siglo XVI, ya que tanto el Sacromonte como el Tepeyac son “cerros” y estos son un elemento importante dentro de la religión mesoamericana, al igual que las cuevas. Es por ello que no es gratuito que el santuario de Chalma esté en donde antiguamente se le veneraba a un dios mesoamericano.

núm. 13  
junio  
de 2015

130

En el municipio de Malinalco... no lejos de aquel poblacho había una cueva, a donde los indios en gran multitud acostumbraban ir a adorar un ídolo famoso, cuya identidad con certeza no se conoce. Supieron los frailes de la existencia de esa cueva... quitaron el ídolo... y en su lugar colocaron un crucifijo, llamado de esa época acá, Señor de Chalma <sup>13</sup>

Cabe señalar que algunos religiosos se opusieron a este tipo de cultos pues por ejemplo en el caso de la Virgen de Guadalupe, algunos frailes pensaban que los indígenas eran muy devotos de dicha imagen gracias a que esta había sido identificada como la antigua diosa *Tonantzin* ya que la iglesia de la Virgen de Guadalupe estaba muy cercano al antiguo adoratorio de la diosa.

Sin embargo no solo se opusieron a ésta “sustitución” de deidades, sino que también algunos religiosos no estuvieron de acuerdo con que en las fiestas de santos o vírgenes se llevaran a cabo procesiones, danzas y demás, ya que ello

era visto como una forma de preservar la religión antigua. Tal cosa se puede ver en la opinión que emite Fray Juan de Zumárraga al respecto:

Cosa de gran desacato y desvergüenza parece que ante el Santísimo Sacramento vayan los hombres con máscaras y hábitos de mujeres, danzando y saltando con meneos deshonestos y lascivos, haciendo estruendos, estorbando los cantos de la fiesta, representando profanos triunfos, como el del Dios del amor, tan deshonesto y aun a las personas no honestas tan vergonzoso de mirar; cuánto más feo en presencia de nuestro Dios... Y detrás desto hay otro mayor inconveniente, por la costumbre que estos naturales han tenido de su antigüedad, de solemnizar las fiestas de sus ídolos con danzas, sones y regocijos, y pensarían, y lo tomarían por doctrina, y ley, que en estas tales burlerías consiste la santificación de las fiestas; y sólo este inconveniente es bastante para que no haya semejantes vanidades en esta nueva iglesia<sup>14</sup>

## Conclusión

Con lo anterior se puede apreciar que no todos los religiosos estaban de acuerdo en que los indios veneraran a las deidades cristianas al igual que lo hacían con sus antiguos dioses, sin embargo una cosa es cierta, el que los indígenas fueran cristianizados de esta forma tuvo grandes repercusiones que se puede observar hasta hoy en día, pues aun en algunas comunidades indígenas, persisten las costumbres prehispánicas. Todavía en ciertos pueblos se puede notar visiblemente cómo se han mezclado ambas culturas, ya que aun en los mitos que cuentan los ancianos se puede percibir cómo es que se da una mezcla entre los mitos mesoamericanos y los cristianos.

Los indígenas adoptaron la costumbre de participar en ceremonias católicas como la misa, pero a estas prácticas las han mezclado con sus viejas costumbres y sus ritos tradicionales, como sucede con las fiestas de santos patronales, con las danzas y cantos. Este tipo de cuestiones se encuentran presentes hoy en día, pero son tan usuales que en ocasiones la gente no alcanza a percibirlos.

Para comprender la razón de la perpetuación de muchas tradiciones en Mesoamérica es necesario recordar, que si bien es cierto que la fastuosa religión oficial desapareció, se mantuvo vigente la religión popular y que la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos jugó un papel muy importante en ello. La forma en que las etnias concebían el universo también sufrió la influencia de la ideología cristiana occidental, pero muchos elementos fueron refuncionalizados<sup>15</sup>.

## Notas:

- <sup>1</sup> Bernal Díaz del Castillo, *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España, México*, Editores Mexicanos Unidos, Tomo 2 , 6ª edición, mayo 1997, p. 118.
- <sup>2</sup> *Ibíd.* p. 221.
- <sup>3</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la nueva España de 1523-1524*, México, F. C. E. 2010, p. 76).
- <sup>4</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, Col. Sepan cuántos, núm. 7, 1981, p. 203.
- <sup>5</sup> Chistian Duverger, *Óp. Cit.* p.28.
- <sup>6</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Óp. Cit.* p. 15.
- <sup>7</sup> Ricard Robert, *Op. Cit.* p. 390).
- <sup>8</sup> *Ibíd.* p. 98-99.
- <sup>9</sup> *Ibíd.* p. 100.
- <sup>10</sup> *Códice franciscano. Siglo XVI. Informe de la Provincia de Guadalajara.* Cartas de religiosos 1533-1569, México, 1941, p. 62.
- <sup>11</sup> Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, col. Sepan Cuantos, núm. 129, 1979, p. 174.
- <sup>12</sup> Robert Ricard, *Óp. Cit.* p. 265.
- <sup>13</sup> *Ibíd.* p. 302.
- <sup>14</sup> Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, (1881), México, Porrúa, "Colección de escritores mexicanos, núms, 41-44, 1947, 4 vols. P. 31-32.
- <sup>15</sup> Dolores Aramoni Calderón, *Los Refugios de lo sagrado, Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992 p. 294.

## Bibliografía

- DUVERGER, CHISTIAN, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, F. C. E. 1996.
- Códice franciscano. Siglo XVI. Informe de la Provincia de Guadalajara.* Cartas de religiosos 1533-1569, México, 1941.
- CORTÉS, HERNÁN, *Cartas de relación*, México, Porrúa, Col. Sepan cuántos, núm. 7, 1981.
- DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL, *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Editores Mexicanos Unidos, Tomo 2 , 6ª edición, mayo 1997.
- GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN, *Don Fray de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, (1881), México, Porrúa, "Colección de escritores mexicanos, núms, 41-44, 1947, 4 vols.
- BENAVENTE MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE, *Historia de los Indios de la Nueva España, México*, Porrúa, col. Sepan Cuantos, núm. 129, 1979.

RICARD, ROBERT *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la nueva España de 1523-1524*, México, F. C. E. 2010.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 2006.



# RESEÑAS

*Nostalgia por mi barrio.  
Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores*

*Reformismo borbónico y educación.  
El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*



## ***Nostalgia por mi barrio*** *Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores*

Mauricio Flamenco Bacilio

El espacio geográfico es parte importante del discurso historiográfico. Asimismo, la ubicación espacial cobra mayor significatividad si éste se acota cada vez más; por ejemplo, al estudiar la historia de pequeños pueblos, comunidades o barrios específicos de una ciudad. La importancia de estudiar los contextos geográficos más pequeños se refleja también en el interés de sus habitantes. A veces las personas tienen un mayor deseo por conocer la historia de su entorno más próximo, como el barrio o pueblo. Estos contextos histórico-temporales corresponden a la llamada “matria”, como la denominaba el historiador michoacano Luís González y González, quien fuera de los primeros en estudiar la historia de los entornos más pequeños, dando paso a la corriente historiográfica de la microhistoria.

Siguiendo esta línea discursiva, aparece la obra *Nostalgia por mi barrio. Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores*. Este libro fue editado con el apoyo de la Secretaría de Cultura del Distrito Federal, la Casa de Cultura Alfonso Reyes de la Delegación Cuauhtémoc y la Asociación de Historiadores Palabra de Clío. Entre sus autores se encuentran entusiastas del estudio de la Ciudad de México, quienes en sus actividades diarias se dedican a la docencia, la biología y el diseño. También entre sus colaboradores se destaca María Eugenia Herrera Cuevas, historiadora egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y quien ha presidido la asociación civil Palabra de Clío.

El libro se divide en cuatro partes esenciales. En la primera parte se describe el territorio de este barrio. Tultenco era originalmente una isla del lago de Texcoco al sur de Tenochtitlán.<sup>1</sup> La segunda parte es intitulada “Caminos de

agua, hierro y tierra”. En la actualidad las principales vialidades alrededor de este barrio son la Avenida del Taller, la Calzada Chabacano, la Calzada San Antonio Abad, la Avenida Lorenzo Boturini, la Calzada de la Viga y el Viaducto Miguel Alemán. Las colonias Tránsito, Esperanza, Paulino Navarro, Asturias y Ampliación Asturias forman parte convencionalmente de Tultenco.<sup>2</sup> El topónimo denota su condición de lugar habitado desde tiempos prehispánicos, el cual significa “lugar a orillas del tular”. Por tular se entiende de plantas en el fondo de zonas lacustres.

La tercera parte se enfoca en la economía. A lo largo de su historia, Tultenco ha contribuido con el desarrollo económico y comercial de la Ciudad de México. Fábricas de textiles, harina, alcohol e imprentas son ejemplos de ese desarrollo, especialmente desde finales del siglo XIX, todo el siglo XX y las primeras décadas del XXI.<sup>3</sup> De igual forma, su cercanía con el mercado de Jamaica y las antiguas garitas de la Viga, san Antonio Abad y La Candelaria convierten a esta zona en referente de la Historia económica de la capital mexicana.

La cuarta parte se denomina “Paisaje Cultural Comunitario”. En esta parte se profundiza en los lugares y actividades donde la comunidad, tanto de Tultenco, como de otros lugares de la Ciudad se ha reunido. Un aspecto cultural a remarcar ha sido el deportivo. Lugares ahora desaparecidos como la Plaza de Toros Vista Alegre o el Parque Asturias, congregaron multitudes en la década de 1930.<sup>4</sup> Los habitantes de la zona también han dejado testimonio de la práctica deportiva con el ciclismo, las ligas amateurs de fútbol y eventos de atletismo.<sup>5</sup> Esta parte del libro es ilustrada con fotografías proporcionadas por la gente de Tultenco, cuya aportación enriquece el contenido del libro.

Otros sitios de interés descritos e ilustrados en esta zona son el Parque El Pípila, la Casa de Cultura Alfonso Reyes, El Hospicio para niños expósitos, el Paseo de la Viga y hasta el monumento a los Indios Verdes (los Tlatoanis Itzcóatl y Ahuizótl), el cual estuvo en el Paseo de la La Viga entre 1902 y 1946.<sup>6</sup> Por último se hace una mención de las iglesias del barrio, edificadas entre los siglos XVI y XIX. El archivo parroquial de San Francisco de Asís fue de gran apoyo para la búsqueda de información respecto a las iglesias de Tultenco.<sup>7</sup>

Para recapitular, *Nostalgia por mi barrio. Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores*, es un buen ejemplo de discurso historiográfico al resaltar el devenir de este barrio. Su lectura es sencilla y amena. Las ilustraciones también hacen interesante el contenido de este libro. Como dato adicional, imágenes y contenidos de este libro fueron expuestos en la estación del metro Chabacano en 2014. De esta forma, la Historia de Tultenco fue exhibida dentro de su propio entorno geográfico.

## Ficha bibliográfica

BRIONES VARGAS, JUAN CARLOS et. al. *Nostalgia por mi barrio. Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores*. México: Delegación Cuauhtémoc, Casa de Cultura Alfonso Reyes, Palabra de Clío, c. 2012. 103p. ils.

## Notas:

<sup>1</sup> Juan Carlos Briones Vargas. et. al. *Nostalgia por mi barrio. Imágenes y textos del barrio de Tultenco y sus alrededores*. México, c. 2012. pp. 5-8.

<sup>2</sup> *Ibíd.* pp. 9-27.

<sup>3</sup> *Ibíd.* pp. 28-31.

<sup>4</sup> *Ibíd.* pp. 57-63, 66-67.

<sup>5</sup> *Ibíd.* pp. 64-65, 68-69.

<sup>6</sup> *Ibíd.* p. 91.

<sup>7</sup> *Ibíd.* p. 101, 103.

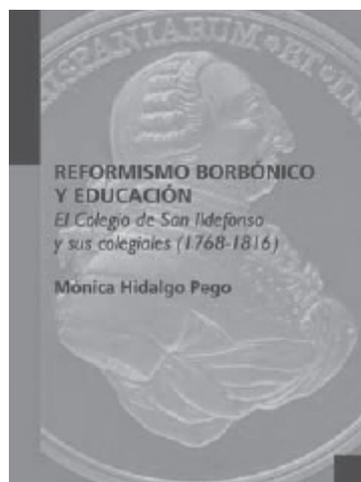


## **Reformismo borbónico y educación** *El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*

Viridiana Olmos

La obra que se reseña es, sin lugar a dudas, un libro importante y singular del Colegio de San Ildefonso. En dicho trabajo no vamos encontrar fotografías o refritos de las historias que giran en torno a San Ildefonso y mucho menos el tono apologético de la institución al que ya algunos escritores nos han acostumbrados. En ésta investigación, que presenta la Dra. Hidalgo, podremos darnos cuenta que no siempre se cumplen los estatutos establecidos en la institución; además, de enterarnos de que en el período al que se hace referencia, ¿quién(es) gobiernan y administran la institución?, y si cambia el modelo y ¿qué y de qué modo se financiaba?, ¿cómo son las finanzas?, ¿a quiénes estaban destinados los colegios?, ¿se imparten saberes y qué saberes se imparten? El colegio es pues el lugar donde residían los colegiales. Se abordan aspectos fundamentales, se apoya en otros trabajos que permite cierta comparación.

Así, al hacer una lectura analítica de la obra nos encontramos que está dividida en tres partes, formada por diez capítulos y que se complementa con un exquisito anexo. La primera de ella hace referencia al gobierno, legislación y financiamiento en San Ildefonso. La segunda, muestra a los colegiales con todo y: sus categorías, características, orígenes geográficos y calidad social de-



*Diacronías*

141

seada. La tercera parte, presenta su formación en virtudes y letras, tomando en cuenta: el régimen colegial (disciplina, hábitos y transgresión), apertura de las aulas para el estudio (cátedras, autores y textos), estudiantes y su proceso para convertirse en graduados, así como, una comparación con sus catedráticos. Finalmente, el anexo nos proporciona datos únicos y exhaustivos que nunca antes habían salido a la luz y que a lo largo de las páginas que se presenta podremos corroborar y empaparnos de singularidad.

En pocas palabras, esta obra es el fruto de un exhaustivo trabajo que la Dra. Hidalgo pone en nuestras manos, una investigación única en torno al Colegio de San Ildefonso. Apoyada en el método prosopográfico y en las fuentes que le proporcionó el Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Archivo General de la Nación.

### Ficha bibliográfica

MÓNICA HIDALGO PEGO *Reformismo borbónico y educación. El Colegio de San Ildefonso y sus colegiales (1768-1816)*. México. UNAM, Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación. 2010.

### Notas:

\* Investigadora del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación; profesora de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL); miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 1998; Licenciada, Maestra y Doctora en Historia por la FFyL de la UNAM. Su línea de investigación se centra en los colegios en la sociedad novohispana del siglo XVIII. Cuenta con numerosas publicaciones sobre el tema, destacan: “Cargos y oficios”, en Clara Ramírez, Armando Pavón Y Mónica Hidalgo, *Tan lejos, tan cerca: a 450 años de la Real Universidad de México*, México, CESU-UNAM, 2001, pp. 105-116. “Los catedráticos del colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso (1722-1815)”, en Margarita Menegus (coord.), *Universidad y sociedad Hispanoamericana. Grupos de Poder. Siglos XVIII y XIX*, México, CESU-UNAM/Plaza y Valdés (Historia de la Educación), 2001, pp. 163-168. “Las carreras de los colegiales reales de San Ildefonso de México, 1768-1816”, en Enrique González González (coord.), *Colegios y universidades II. Del antiguo régimen al liberalismo*, México, CESU-UNAM (La Real Universidad de México. Estudios y textos, XV), 2003, pp. 223-234. “Los colegiales de San Ildefonso de México, 1768-1821”, en *Derecho, historia y universidades. Estudios dedicados a mariano Peset Reig*, 2 vol., Valencia, Universidad de Valencia, 2007, pp. 805-811. “Los colegiales en las cátedras: entre los colegios y la universidad”, en María de Lourdes Alvarado y Leticia Pérez

(coord.), *Cátedras y catedráticos en la historia de las universidades e instituciones de educación superior en México II. De la ilustración al liberalismo*, México, IISUE-UNAM, 2008 (disco compacto). “Los colegiales alonsiacos y el mundo de la política, 1810-1853”, en *Ciencia y academia. IX Congreso internacional de historia de las universidades hispanoamericanas (Valencia, septiembre 2005)*, vol., I, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 493-507. “La renovación filosófica en las instituciones educativas novohispanas: aspiraciones y realidades, 1768-1821”, en Enrique González González (coord.), *Estudios y estudiantes de filosofía. De la facultad de Artes a la facultad de Filosofía y Letras (1551-1929)*, México, IISUE-UNAM/FFyL-UNAM/El Colegio de Michoacán (la real Universidad de México. Estudios y textos, XXII), 2008, pp.287-306. “En busca de la identidad propia. Los retratos de los colegiales del General Mayor del Colegio de San Ildefonso”, en Enrique González González, Mónica Hidalgo Pego y Adriana Álvarez (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, IISUE-UNAM (La Real Universidad de México. Estudios y Textos, XXIV), 2009, pp. 293-316.

Revista *Diacronías*,  
se terminó de imprimir en el mes de junio de 2015  
en Impresora litográfica Heva, S.A.  
Se tiraron 100 ejemplares.  
Tipografía y formación de Patricia Pérez Ramírez.  
*Palabra de Clío*, A.C.  
Asociación de historiadores mexicanos