

LA CONQUISTA: NUEVOS HORIZONTES Y PERSPECTIVAS



NÚM.:2

AGOSTO 2018 – ENERO 2019

ISSN: EN TRÁMITE

aión

REVISTA DIGITAL DE LA FACULTAD DE HISTORIA

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

DIRECTORIO

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

RECTORA

Sara Ladrón de Guevara

DIRECCIÓN

FACULTAD DE HISTORIA

Raúl Romero

COMITÉ EDITORIAL

Ricardo Corzo

Abel Juárez

Óscar Fernando López

Rogelio de la Mora

COORDINADORES DEL NÚMERO

Guy Rozat

Fernanda Núñez

SECRETARIA EDITORIAL

María Luisa Meneses

Gloria Estefanía Vargas

COORDINACIÓN Y EDICIÓN DE IMAGEN

DISEÑO DEL DOSSIER

María Luisa Meneses

Gloria Estefanía Vargas

DISEÑO EDITORIAL Y

COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA

María Luisa Meneses

Gloria Estefanía Vargas

CONTACTO

Francisco Moreno s/n

Col. Francisco Ferrer Guardia

C.P.: 91026

Xalapa, Veracruz, México

revistaaion@outlook.com

EN PORTADA



Mural de Desiderio Hernández

Fuente: Palacio de Gobierno de Tlaxcala

SUMARIO

LA CONQUISTA: NUEVOS HORIZONTES Y PERSPECTIVAS

05 *Prólogo*
Por los Coordinadores

DOSSIER

14 Jugando con la Verdad:
cronistas y poder real en
las crónicas hispanas de
los siglos XV-XVII
Guy Rozat

31 Representación de la
guerra y relato histórico
en la Crónica Mexicana de
Alvarado Tezozomoc
José Pantoja

53 Memorias labradas en la
carne. Escritura monacal y
moral prehispánica en el
siglo XVI
*Miguel Ángel
Segundo*

71 El pensamiento utópico en
la invención del indio. El
caso de Vasco de Quiroga
Daniel Ramírez

85

Los primeros
puertos españoles
en la costa central
veracruzana

*Judith
Hernández
Roberto J. Ávila*

111

El barrial xalapeño
frente a las
organizaciones
católicas/políticas.
Una historia perdida
Paulo C. López

136

Nacionalismo y
género en la
invención del mito
Cuauhtémoc
*Fernanda
Núñez Becerra*

170

La estética que
revindica las razas
Violeta S. Rivera

SOBRE ESTE NÚMERO

Los textos presentados en este expediente fueron expuestos en el XIV Seminario de Historiografía “Repensar la Conquista”, evento académico organizado desde hace varios años por la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana y el INAH-Veracruz. Agradecemos al director de la facultad, Dr. Raúl Romero y al equipo de AIÓN la voluntad para publicar algunas muestras de los trabajos presentados.

Desde hace 15 años este Seminario se ha reunido anualmente en Xalapa sobre la base de intentar proponer nuevos derroteros para la renovación de una explicación historiográfica de la Conquista de México. Sus miembros originales se reunieron sobre una idea básica: que la naturaleza historiográfica de la glosa nacionalista sobre ese evento era insuficiente y arcaica, ya que se basó, sin más, en la adscripción de los autores de las crónicas de los siglos XVI y XVII a la categoría de historiadores, no de antropólogos.

El objetivo de intentar repensar el relato de la Conquista proviene, por lo tanto, fundamentalmente de la dificultad de admitir sin más reflexiones de fondo, que los discursos que se establecieron en aquellos siglos podían ser considerados como obras fidedignas, que transmitieron con su escritura lo que estos supuestos testigos habían estado observando.

El análisis sistemático de fuentes, base de cualquier reconstrucción histórica posterior, es aún en México bastante escueto. La mayoría de los libros y ensayos, supuestamente críticos, sobre esos textos terminan siendo más bien simples alabanzas. Finalmente, la utilización de dichos textos considerados como fiables y verdaderos, se resume a la búsqueda de pepitas de verdad por la mayoría de los investigadores. Éstos pueden así trasladar a sus razonamientos preconcebidos dichos “trozos de verdad” sin darse cuenta ni interesarse en lo que está en juego en esos textos.

Analizando esa ingenuidad historiográfica, fuimos llevados a repensar los fundamentos de la escritura en aquellos siglos y a poner el acento en el hecho de que la mayoría de los autores de los siglos XVI-XVII no pensaban realmente en proponer lo que llamaríamos hoy, una historia verdadera en el sentido moderno de la palabra, sino más bien, participar de la glorificación de una de las grandes hazañas hispanas en tierras lejanas, extendiendo el reino de la palabra de Dios. En este sentido, sus escritos son incluidos y dan cuenta de las maravillas que Dios ha obrado en estas tierras por medio del pueblo hispano, considerándose a sí mismo como un auténtico nuevo pueblo elegido, de la misma manera que los puritanos ingleses recién establecidos podían considerarse, también, como el nuevo pueblo elegido.

Así, los relatos contenidos en las crónicas, no pretenden en primera instancia adecuar los relatos a lo que pudo ocurrir o haber ocurrido, sino más bien construir una historia moral del género humano, considerando la Conquista y destrucción de América como una etapa precursora al fin de los tiempos. Es una historia salvífica y escatológica la que da sentido a esas crónicas. La verdad de la historia no es el problema fundamental, como ya se mostrará en el primer texto de este expediente.

En sintonía con la cultura occidental de la época, las crónicas muestran cómo esa nueva América es tierra de maravillas, como lo eran antes las Indias Orientales en el horizonte onírico de los europeos. La conquista de estas tierras, todos lo repiten continuamente, se debe a la voluntad de Dios. La mayoría de los cronistas reconocen que no fueron ellos, pequeños ejércitos hispanos perdidos en la inmensa América, los que ganaron esta tierra, sino que fue la voluntad expresa de Dios como lograron triunfar, permitiendo éste la ayuda de arcángeles y la confusión sembrada en los ejércitos enemigos.

La Conquista de América se volvió, a lo largo de los siglos, la prueba de la superioridad natural del hombre occidental y de su derecho a apoderarse, sin

freno alguno, de hombres y territorios, como afirmó tempranamente Cotton Mather: “Es de todos sabido que los blancos son la mejor parte de la humanidad”.

En este sentido la historia de México y particularmente, la historia de la Conquista, ya no pertenece sólo al pueblo mexicano. La cultura mundial ha integrado a Cortés a los grandes conquistadores de la humanidad, como Alejandro, Julio César o Napoleón y considera que la superioridad indudable de los invasores occidentales les hacía merecedores de la posesión legítima de estas tierras. Los genuinos habitantes, a pesar de algunos núcleos relativamente brillantes y organizados, son caracterizados como hombres que vivían “en el mito”, en la edad de piedra, ya que no tenían, o sólo de manera incipiente, todo lo que marcaba desde hacía siglos el “núcleo duro” de la civilización occidental: el uso del hierro, de los animales domésticos, la moneda, el Estado, etc.

Parece por lo tanto muy claro que habiendo observado -no se sabe muy bien quién ni dónde- presagios considerados funestos, éstos seres débiles se acordaron de antiguas profecías que proclamaban la ruina de los reinos y la dominación de una nueva raza de dioses. Es interesante cómo esta mitología pareció funcionar en toda América: en el Altiplano mexicano, en los Andes, y también en los bosques norteamericanos. Cotton Mather, uno de los más radicales puritanos ingleses establecidos en las nuevas colonias, pretendió también que en los días que precedieron a lo que llamó “la guerra del rey Felipe” aparecieron en el cielo prodigios y una multiplicación de presagios anunciando, paralelamente a antiguas profecías, esa guerra de destrucción que debía permitir asentar definitivamente el dominio de los puritanos.

Para los miembros del Seminario esta inflación de la aparición de los signos maravillosos no pertenece a tradiciones americanas, sino totalmente a la lógica del logos occidental asentando su poder sobre las nuevas tierras. En el caso del Altiplano mexicano, estamos convencidos de que prodigios, presagios y profecías son una manera de fortalecer el mito de posesión americano por los hispanos. Por ejemplo, en esos textos de la conquista podemos observar que prácticamente sólo

el tlatoani mexicano percibe lo que se está acercando, el regreso de los dioses. Él, máximo servidor de los dioses antiguos, formas demoniacas engañosas, por un momento confuso, se convence poco a poco de que ocurrirá lo que debe ocurrir. Éste se abandona a su destino que es, finalmente, asegurar la transmisión pacífica de su imperio a los representantes hispanos. Todo el conjunto de presagios, prodigios y profecías tiene esa finalidad: asegurar al emperador Carlos V un relato de la posesión y dominio pacífico del Altiplano. Aquí no estamos en el terreno de la historia, sino en la fundación de un mito de legitimación.

Es evidente así que la reflexión historiográfica sobre estos textos de los siglos XVI y XVII, abre enormes campos de estudio, particularmente, por la duda fundamental que introduce sobre todo lo que se dice en ellos de los pueblos precolombinos. Así, repensar la Conquista no es sólo pensar de nuevo los hechos que llevaron a la destrucción de Tenochtitlán, sino también una puerta de entrada a repensar quiénes eran estos “vencidos” quitándoles las diversas máscaras demoniacas con las cuáles occidente intentó e intenta hasta la fecha, esconder sus múltiples identidades.

Con este breve resumen de los objetivos del seminario, tenemos ahora que presentar, también de manera breve, los textos reunidos en este número de AIÓN.

En su texto, «Jugando con la Verdad: cronistas y poder real en las crónicas hispanas de los siglos XV-XVI», Guy Rozat pretende reanudar las discusiones sobre el problema de la “verdad” en las crónicas de la conquista de México, para lograr este objetivo se sirvió de algunas reflexiones historiográficas de Richard Kagan . El autor insiste en que el trabajo de Kagan interpela directamente a los miembros del seminario ya que propone una reflexión general sobre las condiciones políticas de elaboración de la historia hispana en las edades media y moderna.

El ensayo siguiente, «Representación de la guerra y relato histórico en la Crónica Mexicana de Alvarado Tezozomoc», de José Pantoja analiza la relación existente entre la descripción de los monarcas mexicas y la guerra en la Crónica Mexicana

de Fernando Alvarado Tezozomoc. Su análisis nos propone una tesis radicalmente nueva, ya que considera que la narración de los reinados mexicas son más una representación del poder que la presentación de una historia del pasado prehispánico de los mexicas. En esta representación nos demuestra cómo el autor participa de un imaginario hispano-godo, propio de la mentalidad cristiano medieval importada por los conquistadores y los españoles de la época, que los autores de origen indio de las crónicas del siglo XVI y XVII retomaron. Así nos conduce a pensar que el relato histórico contenido en dicha crónica fue elaborado de facto bajo la tradición y la prescripción escriturística occidental. Este proceso de “invención historiográfica” puede ser considerado desde los mecanismos literarios que llevan a una “retórica de la alteridad”, pero cuyo objetivo sería más bien negar la auténtica alteridad de la civilización prehispánica.

El ensayo de Miguel Ángel Segundo, «Memorias labradas en la carne. Escritura monacal y moral prehispánica en el siglo XVI», tiene por objetivo proponer una nueva lectura del libro sexto de la Historia general de las cosas de la Nueva España de fray Bernardino de Sahagún. El autor parte de la hipótesis de que este texto, como el resto de la obra, ha sido leído bajo un prejuicio erróneo muy claro de que el fraile pretendía rescatar para la posteridad, la sabiduría y moral prehispánicas. El resultado fue que dicho texto se convirtió en una enciclopedia del saber-vivir mexica. Para su análisis Segundo nos propone cambiar de paradigma y situar la obra en el contexto de la evangelización del Nuevo Mundo. Esto lo lleva a considerar que sus contenidos responden a ese horizonte: colonizar el imaginario indígena con símbolos cristianos. Es claro que si leemos este texto con atención, en sus edificantes narraciones la sociedad mexica parece más cristiana que la sociedad española, lista finalmente para recibir el Evangelio. Concluyendo así que la obra tiene que entenderse como un texto edificante que aspiraba a convertirse en la nueva memoria india expurgada y cristianizada en el proceso de la invención de América.

En esta misma línea de investigación, Daniel Ramírez presenta su trabajo «El pensamiento utópico en la invención del indio. El caso de Vasco de Quiroga». En él realiza un análisis de la obra *Relación en Derecho* de Vasco de Quiroga desde la perspectiva del pensamiento utópico europeo como elemento fundamental del proceso de invención de América y sus habitantes. Le parece que el proyecto evangelizador y organizativo del obispo supone tanto una apropiación del nativo michoacano, como una negación de su cultura y su entorno. Quiroga utiliza para ese objetivo, su bagaje de textos e interpretaciones de la cultura clásica y cristiana. A la vez que reconstruye la condición paradisíaca del indio, ésta le parece la oportunidad perfecta para renovar toda la Iglesia, una iglesia decadente que se aproxima al cisma. Pero no todo es tan sencillo para el evangelizador, ya que la facilidad con que los indios reciben todo de la naturaleza los inclina al ocio, la pereza y la idolatría. Y si sumamos el hecho de que los españoles han traído a este Nuevo Mundo la Edad de Hierro europea, el resultado es que poco a poco éste comienza a asemejarse al Viejo Mundo. Por lo tanto, para guiar de nuevo la Iglesia hacia la renovación de la vida cristiana primitiva, este Nuevo Mundo debe ser protegido del Viejo mediante el establecimiento de una sociedad ordenada que fomente la virtud. El problema es que en este proceso se deja fuera la cosmovisión de los indios "reales" en pos de la invención del indio paradisíaco.

El ensayo de Judith Hernández y Roberto Ávila, «Los primeros puertos españoles en la costa central Veracruzana», nos acerca a las dificultades de establecer un puerto eficaz para la Nueva España. Nos explican cómo contar con un puerto que permitiera la comunicación entre la vieja y la Nueva España fue prioritario para los primeros españoles que llegaron a las costas del Golfo de México. Nos muestran también cómo los cambios de sede de la Villa Rica de la Veracruz durante el Siglo XVI, no sólo respondieron a cuestiones de índole fisiográfica, sino también al acomodo de fuerzas en función de los intereses de los nuevos pobladores. Este trabajo ha sido posible a partir del análisis de una gran masa de documentos, mapas, planos y registros geográficos que permiten ofrecer otros

puntos de vista sobre las historias “oficiales” acerca de la formación de Veracruz y los primeros años del contacto hispano.

Con Paulo César López saltamos varios siglos y llegamos al imaginario nacional sobre la Conquista. Su ensayo «El barrial xalapeño frente a las organizaciones católicas/políticas. Una historia perdida», explora el imaginario que predomina en una comunidad contemporánea, la ciudad de Xalapa, sobre los momentos de su fundación. Nos explica que lejos de haber sido fundada sobre 4 ideales barrios indígenas, el mito del pasado prehispánico de Xalapa fue fincado a partir de organizaciones urbanas realizadas por grupos minoritarios a mediados del siglo XVIII e inicios del XIX. Durante la época colonial el pueblo de Xalapa mantenía, en efecto, un conjunto de “barrios” cuyos nombres estribaban más bien en pequeños elementos puntuales de un espacio identificado. Pero la mayoría de estos pseudo barrios, plasmados en archivos notariales, nunca figuraron realmente en las diversas organizaciones religiosas/políticas de años posteriores (1769-1821). La construcción de nuevos templos periféricos (el Calvario y San José); la incorporación de organizaciones políticas como el ayuntamiento gaditano y las negociaciones para mantener añejas corporaciones, relegaron al barrial histórico en sólo tres secciones. Es sobre estas divisiones decimonónicas que se irá construyendo un relato prehispánico llegando a la afirmación de que Xalapa fue “históricamente” fundada sobre 4 barrios indígenas.

Es bien conocido que los nacionalismos necesitan inventarse sus historias, sus héroes y sus villanos. Así en su ensayo «Nacionalismo y género en la invención del mito Cuauhtémoc», Fernanda Núñez nos remonta a 1949 cuando ocurrió el descubrimiento de los supuestos restos del último tlatoani, Cuauhtémoc, abajo del altar de la Iglesia en Ixcateopan, Guerrero, por Eulalia Guzmán, profesora feminista y ferviente indigenista. Más que el descubrimiento en sí, nos relata la tormentosa polémica que se desató entre la sociedad mexicana. Nada extraño fue que varias comisiones fueran llamadas a emitir su juicio alrededor de esos restos en diversas ocasiones, tanto más que los resultados de los análisis arrojaron que los

famosos huesos pertenecían a varios individuos y el cráneo a una mujer. En esa época de misoginia ambiental, nos recuerda la autora, la arqueología era una ciencia exclusivamente masculina. La excavación de doña Eulalia fue tildada de descuidada y ella de apasionada y emotiva que se dejó arrastrar por sus creencias. Sin embargo, tanto ella como su grupo “pro-huesos” nunca cesaron en insistir sobre la veracidad de su hallazgo. Lo curioso del asunto, recuerda Núñez, es que gracias al exacerbado nacionalismo, ni el propio Estado se atrevió a difundir ampliamente los dictámenes negativos. Así, la conocida “batalla de los huesos” revela la necesidad histórica del momento de forjar, a toda costa, una identidad aglutinadora alrededor de Cuauhtémoc, como único portador digno del mestizaje. Mostró también la manera en que el nacionalismo necesitaba inventarse un lugar de memoria, héroes viriles, así como antiguas tradiciones prehispánicas, para desplegar una pedagogía nacional.

Finalmente en «La estética que reivindica las razas», Violeta Rivera que se inicia en el estudio de Vasconcelos, intenta recordar la visión que éste tenía sobre la posibilidad de una nueva civilización, en la cual el mestizo tendría un papel fundamental. En este ensayo la autora busca analizar así la influencia de su filosofía estética y señalar diversas concepciones e intenciones dentro de su quehacer político; pero sobre todo, acerca de su más profunda ambición: reconstruir, enmendar y reivindicar una identidad iberoamericana a través del arte, la educación y la cultura.

En este expediente hemos paseado al lector desde la corte de los reyes católicos hasta las esperanzas de renovación que proponía Vasconcelos en el siglo XX. Si creemos que este recorrido es justificado y coherente es porque todos los ensayos intentan, a su manera, pensar y repensar la Conquista de México. Esa conquista que como un hoyo negro cósmico, consume muchas de las fuerzas vivas de este país impidiendo que se pueda pensar con serenidad la posibilidad de nuevas identidades individuales y colectivas.

Fernanda Núñez / Guy Rozat



Conquista de México por Hernán Cortés (1 y 2).

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado

JUGANDO CON LA VERDAD: CRONISTAS Y PODER REAL EN LAS CRÓNICAS HISPANAS DE LOS SIGLOS XV-XVI

Guy Rozat Dupeyron*

Si preguntáramos a los lectores de esta revista cuál debe ser la principal cualidad de la Historia, es probable que la mayoría respondería que la Verdad. Es por eso que en nuestros días la mayoría de los lectores de libros “de historia” saben diferenciarlos de la literatura de ficción, porque esperan encontrar en ellos relatos fidedignos, verdaderos. Es probable que al responder esa pregunta -y en el mejor de los casos- en el espíritu de algunos lectores aparecerá otra, como una insidiosa duda: ¿me dirán realmente la verdad? Debemos reconocer entonces que a pesar de la honestidad del historiador, su investigación minuciosa, e incluso la retórica brillante con la cual la redactó, siempre está presente la duda por la verdad “verdadera”. De hecho, actualmente la verdad está siempre bajo sospecha, a menos que sea la verdad supuesta del fanático.

Es así que debemos reconocer que hoy existe una estrecha y ambigua relación entre historia y verdad. Ahora se presenta otra pregunta, la de saber si podemos considerar que esa relación ambigua siempre ha sido así. Si hay un consenso aproximado sobre la idea misma de historia, es decir, un relato de algo que pasó en algún lugar, en cierta fecha, con ciertos personajes, que se pueden generalmente identificar; el problema real proviene no de la historia, sino de esa palabra ambigua y multifacética: verdad.

***Nota del autor:** Doctor en Sociología (U. de Paris-X, 1975). Profesor Emérito del INAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Miembro del INAH desde 1976. Fundador de la Licenciatura en Historia en la ENAH, 1982. Adscrito desde 1990 al INAH-Veracruz. Creador del Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la Conquista”.

Verdades para todos y a los cuatro vientos

Todos los días en la vida cotidiana oímos o vemos gente que nos cuenta verdades: la radio, los periódicos, la tele, los amigos. Todos pretenden decirnos la verdad. Ningún político entrevistado por la televisión tendría el descaro de concluir su exposición con un claro reconocimiento de que lo que acaba de decir es mentira. Pero, ¿cómo conciliar esta verdad efímera del testimonio cotidiano con esta propensión habitual, del mexicano y de muchos otros hombres en el mundo, a la mentira? Desde hace varios años científicos de todo tipo y de diversos países han realizado grandes encuestas en las cuales los sujetos interrogados reconocen que sí mienten, casi siempre y, además, dos o más veces al día. Lo más interesante es que incluso mienten más a sus amigos. Si en este caso muchas veces mentir a sus amigos lleva a una mejor conexión con ellos, se puede concluir entonces que en cierta forma el consenso social

necesita de la mentira. Es claro entonces que en la vida cotidiana la verdad es un tanto elástica y nos obliga a preguntarnos, ¿verdad, qué verdad?

Esta verdad nuestra, esa verdad verdadera, la que pone en paralelo el relato y los hechos, es una cosa probablemente muy nueva. Es paralela a la invención de la fotografía en el siglo XIX. Antes, los pintores podían agraciarse a sus modelos, buscarles un lado bonito, representar no a la persona física sino las características de su función. También recuerden los grabados de principios del siglo XIX que tienen poco que ver con la supuesta realidad que indica su título.

Con el advenimiento de la fotografía, durante corto tiempo, se pudo tener la impresión de que ese nuevo procedimiento científico iba a proponernos imágenes como testimonios de la verdad. Sin embargo, rápidamente, el arte del fotógrafo empezó a presentarnos no la verdad sino su verdad. Décadas

después, teníamos, incluso antes del photoshop, el caso de las fotografías oficiales de los gobernantes soviéticos que se publicaban cada año y en las cuales desaparecían, misteriosamente, todos los purgados “enemigos del pueblo”. Aunque también se procedía a la eliminación, en las fotografías archivadas, de dichos condenados. La fotografía abandonó entonces su pureza testimonial.

A mitad del siglo XIX, la historia científica nació en reacción al imaginario religioso de los siglos precedentes. Pretendió apoyarse en la razón y la ciencia para construir esa nueva verdad. Su nueva justificación estaba basada en documentos y pruebas irrefutables.

Ahora sabemos que en la misma época se seguían fabricando documentos falsos o apócrifos. El siglo XIX es el siglo de los falsificadores, y el siglo XX seguirá alegremente sus pasos.¹ Se llegó

¹ En el internet se pueden encontrar las innumerables referencias a estas grandes falsificaciones artísticas, científicas y arqueológicas.

incluso a inventar grandes fundadores de literaturas nacionales, como en Inglaterra el poeta Ossian, o el de Schlieman, ese arqueólogo amateur que inventó el tesoro de Priam en Troya. Sin olvidar a todos los falsificadores de obras de arte que durante décadas lograron engañar a los expertos, dueños de la verdad del arte.

En el siglo XX la historia se volvió la fiel servidora de la emergencia del discurso nacionalista. Y aunque ésta se pretende científica, no duda en inventar pruebas, el nacionalismo es el gran manipulador de la historia. A tal punto que a fines del siglo XIX muchos historiadores, es decir, aficionados o apasionados al estudio del pasado, debieron darse cuenta de que la Verdad con mayúscula es prácticamente inalcanzable. Lo que no impide que en el mundo entero la presión de los nacionalismos para encontrar restos fundadores siga omnipresente. Recuerden el entusiasmo y las presiones políticas ejercidas en México, para

“descubrir” los huesos de Cuauhtémoc.²

Verdades antiguas

Si nos remontamos a siglos anteriores podemos ver cómo ciertos autores sienten la necesidad de añadir el título “verdadero” a sus obras históricas. Lo que en cierta medida es la prueba fehaciente de que no iba de sí. En este ensayo debemos olvidarnos del enorme campo de la falsificación cultural o política, y regresar a la Conquista, específicamente a las décadas que la preceden y le siguen.

Si seminarios como el de *Repensar la Conquista*³ existen, es porque tenemos muchas dudas sobre las verdades que nos cuentan los cronistas, funcionarios, viajeros y otros “testigos”. En mi caso, es desde hace casi 50 años que estoy leyendo

² En este dossier ver el artículo de Fernanda Núñez.

³ *Repensar la Conquista* es un seminario anual de historiografía llevado a cabo por la Universidad Veracruzana y el INAH-Veracruz desde 2004.

y releendo las clásicas crónicas de la Conquista con un ojo “crítico”, ya que tengo muchas dudas sobre el contenido de dichos textos. Fui muy feliz cuando conseguí el libro de Richard L. Kagan (2010) *Los cronistas y la corona*, en el cual el autor aborda las relaciones estrechas y ambiguas entre los reyes católicos y la tropa de historiadores que pusieron a escribir para el servicio de su gloria personal y de sus estados.

Kagan comienza su introducción con una cita de Samuel Purchas (1619)⁴, particularmente evocadora para

⁴ Samuel Purchas (1575-1626) historiador inglés, autor de una amplia recopilación de relatos sobre viajes.

Sucesor y depositario de la biblioteca de Richard Hakluyt, editó una recopilación de relatos sobre viajes llevados a cabo por exploradores europeos en todo el mundo. La cita utilizada proviene de *Microcosmus, or the histories of Man. Relating the wonders of his Generation, vanities in his Degeneration, Necessity of his Regeneration*, (1619). Aunque, como podemos verlo, es muy crítico con los historiadores, él mismo en su trabajo de edición fue muy descuidado y poco riguroso. Aunque escribió toda su vida sobre relatos de viajeros, jamás salió de su ciudad natal.

nuestro propósito: “Aunque ningún historiador se confesará a sí mismo amigo de la mentira, es una verdad histórica que, no obstante, todo hombre y por tanto, todo historiador, es un mentiroso” (Kagan, 2010, p.21).

Con este testimonio expresado de manera radical, pueden leer cómo mis dudas y probablemente las de ustedes, no son solo nuestras ya que desde siglos atrás la palabra del autor de historia no valía mucho. También recuerden que antes del siglo XIX pocos autores se pretendían historiadores aunque podían escribir textos intitulados “historia”, y que nosotros hoy podemos considerar como textos de historia e incluso de historia verdadera.

La práctica de la historia no había ganado una autonomía discursiva e institucional. Durante los largos siglos de la Edad Media, las obras que hoy consideramos como historias latinas o griegas, se encontraban clasificadas en las bibliotecas medievales junto con las

obras de gramática, retórica o moral porque su texto en latín era considerado como modelo de buen latín y no como texto de historia. En esas bibliotecas no había sección de historia, la historia no se había autonomizado de la teología o de la gramática. En la época de la Conquista tampoco podemos decir que existiera una práctica intelectual de historia reconocida socialmente como autónoma.

La verdad confrontada al nacimiento de una historia oficial

Kagan (2010) nos recuerda que quienes producen lo que él llama la Historia Oficial, generalmente, saben que es falsa o por lo menos distorsionada. Si a veces éstos son gente de segunda fila, entre ellos se encuentran también autores de mucho talento, como el famoso Nebrija, el de la primera gramática hispana (op.cit., p. 43). En resumen, pocos historiadores escribían una historia libre de influencias

ideológicas o de pretensiones polémicas. Hasta el punto que el teólogo español Melchor Cano en 1540, puede decir que “aparte de los autores sagrados no existe un historiador que pueda ser considerado verdadero” (op.cit., p. 26). La única historia verdadera sería, finalmente, la historia sagrada. La verdad sólo es de Dios. Creo que es importante recordar esto y no olvidarlo al momento de ponernos a leer a Bernal Díaz del Castillo y su *Historia verdadera...* Y Bernal no es el único, prácticamente todos los cronistas están de acuerdo en afirmar que si los españoles vencieron, aunque fuesen el nuevo pueblo elegido, la victoria se debía a la intervención divina y, por lo tanto, la lógica del relato debía manifestar esa verdad de Dios.

También es muy claro que en esa época la verdad se resumía finalmente a un problema de habilidad en el uso de la retórica, en escoger con mucho tino el contenido de su relato, no tanto para decir cuidadosamente la verdad, sino

para lograr el posible convencimiento de los lectores y, evidentemente, lo más parecido a la versión que necesitaban imponer los patrones reales.

Así, es interesante que Kagan nos recuerde que en esa época existía, lean bien, la idea de “engaño menor” o “disimulación honesta” (op.cit., p.27). Así tenemos un campo de la verdad particularmente elástico y resbaladizo, y es importante no olvidar esto cuando revisen o vayan a escuchar a historiadores que cuentan todas las verdades que encontraron en dichas crónicas, particularmente en estos años en los cuales la conquista de México se ha puesto de moda.

Así es claro que de una verdad verdadera, podemos deslizarnos hasta una cierta verosimilitud que podría presentar la posibilidad o la probabilidad de verdad, un poco como las *fakenews* de hoy. Ésas eran construidas a la manera de los abogados que para defender a sus clientes manipulaban los hechos y testimonios y redibujaban las

evidencias para construir una narrativa diferente y convincente. Estos eran generalmente devotos y entusiastas seguidores deseosos de apoyar a sus patrocinadores (Kagan, 2010). En 1621, cuando Felipe IV ofreció una plaza de cronista de corte, se presentaron 20 individuos, entre ellos Lope de Vega, el dramaturgo más famoso de la época, pero sin un duro.

Recuérdese que eso no es nada nuevo, poder e historia han ido de la mano desde hace siglos. Desde los murales asirios, las tablillas de arcilla hititas, los faraones o Ciro emperador de Persia encargando a Jenofonte la *Ciropedia*, Tito Livio “contando” los orígenes de Roma, la Alexiada de Ana Comneno, los cronistas al servicio de Carlomagno, etc., todos patrocinaban una historia oficial diseñada para incrementar y legitimar el poder.

En la península ibérica, en la época que nos interesa, uno de los primeros fue el monarca aragonés Alfonso I el Magnánimo (1442-1468). ¿Por qué creen que pasó a la

historia como el Magnánimo? Porque tomó a su servicio a Lorenzo Valla y a otros señalados humanistas para elaborar crónicas en las que él y su padre desempeñaban el gran papel estelar. En la misma época, por ejemplo, Francesco Sforza, condotiero surgido de la nada, se convirtió en 1447 en el amo de Milán y por eso necesitó de sus secretarios una historia para inventar y después ensalzar tanto su genealogía como sus hazañas. Alfonso V de Portugal (1448-1481) se dedicó a lo mismo. Los reyes franceses desde hacía mucho tiempo tenían también sus cronistas haciendo la misma tarea, engrandecer a la monarquía francesa.

El desarrollo de la imprenta multiplicó pronto la posibilidad de que esos textos mercenarios llegaran a un público más numeroso, local y extranjero. Pronto todas las jerarquías del momento querían afianzar su poder sobre textos de “historia”. Iglesias, ciudades, conventos y

particularmente todas las jerarquías nuevas nacidas con el fenómeno de la “reconquista” contrataron los servicios de cronistas para organizarles orígenes e historias honorables.

Por otra parte, en esa época asistimos a un reforzamiento global de las entidades monárquicas y su necesaria acumulación de documentos y cartularios donde estaban plasmados sus derechos y acuerdos con los diversos estamentos. Es este casi monopolio de los documentos oficiales controlados por las cancillerías, lo que permitió que dichos textos se comunicaran solo a los verdaderos lacayos, perdón, historiadores. Y permitía también que su versión apoyada en textos oficiales, pudiera considerarse como la historia perfecta, la verdadera. Claro, era la verdad del poder.

Los reyes católicos en acción

En el origen de esta elaboración de una épica entre los monarcas

hispanos y la defensa de la verdad, está Isidoro de Sevilla, que entre el 619 y el 624 redactó su *Historia gothorum* que hace emerger a Hispania desde Jafet, hijo de Noé. Esta obra también se extendió particularmente, de ahí su título, a los triunfos de los godos sobre los romanos. Lo más importante para Isidoro era subrayar la fuerza militar de esos guerreros y su conversión a la fe cristiana, aunque fuera la herejía arriana, estableciendo un régimen poderoso pero justo a la vez (Kagan, 2010, p. 44). Ese paraíso godo no perduraría después de la llegada de los moros. Para fundamentar sus aspiraciones a la hegemonía hispana, las dinastías astures del norte de España pretendieron ser descendientes de los visigodos a través de un tal Don Pelayo, nieto o sobrino del último rey visigodo. También en el siglo XI los reyes de León se proclamaron descendientes de Don Pelayo.

En estos textos escritos para los caballeros, la destreza y fama

militar se manifiesta siempre, evidentemente, en “guerras justas”. Guerras divinas o santas, ya sean en contra de agresores cristianos, como la mítica derrota de Roldán por Bernardo del Carpio en Roncesvalles, o contra los infieles musulmanes (Kaga, 2010, p. 47).

Los reyes de Castilla desarrollaron sueños imperiales que pronto se tradujeron en literatura. En Castilla nacieron los dos más grandes textos epopeícos: el *Chronicon mundi*, redactado alrededor de 1236 por Lucas de Tuy, que fue encargado por Berenguela (1180-1246), madre de Fernando III y esposa del rey Alfonso IX de León; y el *Rebus hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada, encargada por Fernando III después de la conquista de Córdoba en 1236, otra narración histórica de la misma época y escrita casi paralelamente, pero mucho más influyente (Kagan, 2010, p. 48).

En la serie de historias patrocinadas por reyes no podemos olvidar las producciones provenientes del taller de Alfonso X, el famoso rey “sabio”.

Bajo su dirección se redactaron dos grandes obras en lengua vernácula: la *Estoria de Espanna*, conocida también como la Primera Crónica General de España; y *La General Estoria*, que considera la historia de España como historia sagrada y trata de demostrar que los reyes de Castilla y León personificaban el fin de la historia, ya que pretenden que Dios encargó a la monarquía castellana realizar una monarquía universal, preludio inevitable al regreso del hijo de Dios en la tierra. Evidentemente se trata de una historia escatológica.

La historia política de Castilla en las décadas previas a los Reyes Católicos vio la lucha entre distintos bandos con pretensiones de usurpar el poder regio. Reyes y señores se rodeaban tanto de expertos en leyes, como de clérigos dispuestos a ensalzar sus hazañas con plumas afiladas como lanzas.

De entre los muchos ejemplos que nos ofrece Kagan (op.cit., p. 65) tomemos el de un historiador famoso del siglo XIV: Pedro López

de Ayala, ya que fue uno de los más importantes de su tiempo. Este aristócrata muy culto, imitó a Suetonio no para adular al rey en turno, Pedro I (1334-1369), sino para imponerle la imagen de un rey tan horrible que ameritara su destitución. Finalmente Ayala logró legitimar el asesinato de ese rey, a quien denominó como “el cruel”, e impuso esa imagen cruda del monarca que quedará para la posteridad. Pedro López de Ayala cayó en manos de Enrique de Trastámara, líder de la facción aristocrática de la que él mismo formaba parte, quien finalmente lo mandaría matar (Kagan, 2010, p. 65).

En su texto, López de Ayala advierte al lector que la historia que iba a leer es una “verdadera relación, basada en acontecimientos atestiguados personalmente (lo que vi) y en otros testimonios obtenidos de señores e caballeros e otros dignos de fe e de creer”. (Kagan, 2010, p. 66). Siempre lo mismo, ¿verdad? Recuerden de paso a

Sahagún. A pesar de toda la insistencia de Ayala en la verdad, era solo una historia partisana, pero logró imponer “un nerón castellano, un tirano que condenaba a muerte a todo aquel que le resultaba sospechoso de deslealtad, incluido su propio hermano, su tío y otros cortesanos” (Kagan, 2010, p. 66).

La ascensión de Isabel: una guerra de plumas mercenarias

Alfonso de Palencia (1423-1492), era el secretario latino y cronista del rey Enrique IV (1425-1474), quien después de una pelea con el monarca, se pasaría al bando contrario. Esa facción quería deponer a Enrique IV y remplazarlo con su intrigante hermano Alfonso, pero en 1468 éste murió repentinamente. La facción rebelde se encontraba sin pretendiente y presionaba a Enrique para que designase como su sucesora a su hermana Isabel, en contra de su hija Juana.

En esa época se empiezan a encontrar preocupaciones por una cierta fiabilidad de las crónicas, pero tenemos que tener claro que no se trata de un problema epistemológico ligado a la verdad. Lo que molestaba no era tanto la falta a la verdad, sino más bien que pudiera ser manchado el honor o la fama de alguien o de un linaje. Incrementar y preservar la fama se convirtió en una tarea esencial de los cronistas, pues que se había vuelto más efectiva que la memoria colectiva, que empezaba a ser considerada como algo efímero.

Desde el reinado de Juan II (1406-1454) los bandos aristocráticos competían entre sí para ganar influencia sobre los monarcas. Al principio el foco era Álvaro de Luna, el controvertido favorito de Juan II. Si la mayoría de las veces se luchaba utilizando espadas y lanzas, ahora también se afilaban las plumas.

Palencia escribió en latín, en 1474, su *Gesta Hispaniensia* inspirada en Tito Livio, cuando era ya miembro

del bando isabelino. Su relato de Enrique IV es pura inventiva: tenía ojos feroces, de un color que ya por sí demostraba crueldad, su nariz deforme, aplastada, le daba gran semejanza con el mono, su traje era indigno y más descuidado su calzado. También insistía en su crueldad y falta de fe, en que era amigo de brutos y bestiales, es decir, de judíos y conversos, interesado en las costumbres de los moros y, finalmente, condenaba su desinterés por la lucha contra los moros. No olvidaba mencionar que además era vicioso, un rematado cobarde y un inepto militar (Kagan, 2010, p. 77). Su pésima fama lo perseguía hasta la cama, pues se decía que además, era impotente, un ser tan lascivo que permitió que su cortesano, Juan Beltrán de la Cueva, consumase su matrimonio con la reina Juana de Portugal. Así la Beltraneja ilegítima servía de caución a la legitimidad de la causa isabelina. Todo era parte de un plan divino concebido para dar comienzo a un periodo de paz y prosperidad. Cuando Isabel triunfó y se convirtió en reina,

evidentemente nombró a Palencia cronista real, dando así a su relato “la condición de historia oficial de los acontecimientos que la habían llevado a ser la sucesora de Enrique” (Kagan, 2010, p. 78).

Otro ejemplo de cronista pro isabelino es Diego de Valera (1402-1488). Él escribió una *Crónica abreviada de España*, por mandato de Isabel. Ésta se publicó con ayuda real en 1482 y se convirtió en la primera historia de España impresa en lengua vernácula. El interés de los Reyes Católicos por la crónica de Valera se manifestó claramente, fue reimpressa 8 veces entre 1482 y 1500. Esta obra representa el comienzo de una nueva era en la historiografía española (Kagan, 2010, p. 81).

Isabel ofreció el trabajo de cronista solamente a personajes que ya formaban parte de su entorno personal. La agenda historiográfica de Isabel era diferente a la de su marido, justificándose en su necesidad de establecer la legitimidad de su sucesión ante una

persistente oposición a su gobierno. De ahí se sigue que los cronistas regios más próximos a Isabel: Flores, Valera, Fernando del Pulgar y finalmente Andrés Bernáldez, escribieron en castellano para llegar a una audiencia más amplia. También tenían tendencia a dejar en mejor lugar a Isabel, en comparación de Fernando.

Fernando tenía sus propios cronistas e ideas sobre cómo debía escribirse la historia. No tenía problemas de ilegitimidad ya que era heredero por derecho de su padre, pero tuvo que vérselas con los fueros de la diputación aragonesa. El más famoso y controvertido de los encargos de Fernando fue el que hizo su embajador en Roma, Bernardino de Carvajal, a Giovanni Nanni (Annio de Viterbo) con el objeto de que documentase la historia primitiva de la casa reinante en España (Kagan, 2010, p. 84). Esto dio origen a los *Comentarios de Nanni*, una historia de la antigüedad basada en textos supuestamente perdidos de Berosio,

Maneton, Metástenes y otros, pero en realidad inventados todos por Nanni.

Al unirse en matrimonio los Reyes Católicos forjaron con el tiempo un programa historiográfico común, traían muy cortos a los cronistas. Pulgar (1430-1492) se convirtió en secretario personal de la reina y su cronista. Empezó el muy clásico *Claros varones de Castilla* (1486), serie de retratos sobre clérigos y nobles que habían apoyado la causa de Isabel, que se convirtió en la crónica más detallada en lengua vernácula sobre la guerra de los monarcas contra el reino de Granada (Kagan, 2010).

En 1490 “los Reyes Católicos instalan una versión actualizada del taller historiográfico de Alfonso X, pensado para coordinar y controlar el trabajo de los diferentes cronistas.” (Kagan, 2010, p.86) Un ejemplo muy interesante para nosotros, es la Carta que Colón habría redactado para Luis de Santangel, tesorero de Aragón. “El original no ha sido nunca

encontrado y solo se conoce a través de la versión impresa publicada en Basilea en latín en 1493” (Kagan, 2010, p.86). Las investigaciones modernas han mostrado que fue preparada por los secretarios de los monarcas tras la llegada de Colón a Barcelona en octubre de 1493.

“Fernando e Isabel revisaban personalmente y con regularidad todos los documentos antes de ser enviados a la imprenta. De particular interés para ellos eran las hojas de noticias o relaciones que anunciaban victorias militares de importancia” (Kagan, 2010, p. 87) y otros eventos destacados, siendo prácticamente todos ellos cuidadosamente editados bajo control real antes de su publicación.

El funcionario nombrado para dicho control férreo, fue el secretario latino de Fernando, Galindez de Carbajal. Una tarea que se tomó muy en serio. Tenía sus propias ideas sobre “cómo debían ser las crónicas reales” (Kagan, 2010, p. 89) En tanto que “censor y juez”, Carbajal manipuló las crónicas de

diversas maneras, cambió poco a los que respetaba, como a Ayala, pero modificó un conjunto de crónicas de Enrique III y Juan II para crear una narrativa continua. Hizo lo mismo con las diversas y muy contrastadas crónicas del rey Enrique IV (Kagan, 2010, p. 90).

Pero su máxima intervención se va a dedicar a la relectura cuidadosa de las crónicas de los Reyes Católicos. Había muchas: Pulgar, Tristán da Silva, Juan de Flores, Hernando de Rivera, Palencia, Ayora y Pedro Mártir. Existían entre ellos diferencias de sustancia, lenguaje y estilo, pero pensaba que les faltaba continuidad, lo que distraía la atención del lector sobre la magnitud de las acciones de los reyes católicos. Reescribe, por ejemplo, el relato de Pulgar de la guerra de Granada porque era demasiado breve y sencillo y “no hacía justicia a esos gloriosos príncipes” (Kagan, 2010, p. 91), los Reyes Católicos. El resultado fue que “cuando en 1565 la crónica de Pulgar fue finalmente impresa,

debía tanto al editor como al autor original” (Kagan, 2010, p. 91).

Después de haber revisado este importante libro de Kagan podemos concluir que debemos tener mucho cuidado en nuestros acercamientos a las historias de la Conquista, así como a todas las historias del pasado y del presente. Quizá pueda consolarnos saber que esto no es nuevo y que el mismo Herodoto, el supuesto padre de la historia, inventó y construyó una historia ejemplar que debía servir a los atenienses de su época para estar orgullosos de su origen, y al mismo tiempo inventó figuras escitas, persas, egipcias, todos medio bárbaros pero necesarios para contrastar con la nobleza y la belleza del mundo ateniense (Hartog, 2003). Herodoto fue reconocido y galardonado, y por siglos perduraron en la memoria de Occidente sus caricaturas de los persas, egipcios, escitas, etc.

Cuando encuentren a algunos fieles creyentes de la historia de la Conquista contada desde “la visión

de los vencidos”, la vulgata nacionalista dominante en la actualidad, recuerden lo que acaban de leer sobre esta ambigüedad de la verdad de la historia, particularmente la de los siglos de la Conquista de México.

REFERENCIAS

- Arias, M. (2015). Forzar los textos. La filosofía náhuatl de León-Portilla. *El hoyo negro de la conquista*.
- Durán N. (2017). *Formas de hacer historia. Historiografía grecolatina y medieval*. México: Editorial Navarra.
- Hartog, F. (2003). *El espejo de Heródoto*. México: FCE
- Kagan R. (2010). *Los cronistas y la corona. La política de la historia en España en las edades media y moderna*. Madrid, España: Marcial Pons.
- León Portilla, M. (2012). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM.
- Lubac, H. de . (1959). *Exégesis Médievales, les quatre sens de l'Écriture*. París: Aubier.
- Mendiola A. (1991). *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México: UIA.
- Mendiola A. (2003). *Retórica, comunicación y Realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: UIA.
- Núñez F. (1996). *La Malinche: de la historia al mito*. México: INAH.
- Pantoja J. (2018). *La Colonización del Pasado. El imaginario occidental en las crónicas de Alvarado Tezozómoc*. México: Colofón.
- Rozat, G. (1993). Lecturas de Motecuhzoma, revisión del proceso de un cobarde. *Historias*, (31), México: INAH.
- Rozat, G., (2001). *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*. México: UIA.

- Rozat, G., (2002). *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la Conquista de México*. México: BUAP/UV/INAH.
- Rozat, G., (2013). La invención del testimonio. *Graphen Revista de Historiografía*, (5).
- Segundo M. (2012). *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del Otro*. España: Editorial Académica Española.
- Segundo M. (2012). *Infiernos Imaginarios. Una reflexión sobre el Mictlán*. España: Editorial Académica Española.



Conquista de México por Hernán Cortés (3,4 y 5)

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen @Museo Nacional del Prado

REPRESENTACIÓN DE LA GUERRA Y RELATO HISTÓRICO EN LA CRÓNICA MEXICANA DE ALVARADO TEZOSOMOC

Dr. José Pantoja Reyes*

En anteriores textos he explorado los procesos de construcción simbólica de la representación de la monarquía mexicana en las crónicas coloniales y en particular en la obra de Alvarado Tezozomoc (Pantoja, 2017). Al analizar esa representación he identificado los elementos simbólicos a través de los cuales los tlatoanis mexicanos son asimilados en el imaginario occidental y, por otra parte, he expuesto la lógica en la que se construye dicha representación.

En esta ocasión me ocuparé de la representación del poder en la *Crónica Mexicana* en su nivel narrativo, en particular de los atributos guerreros de los monarcas mexicanos.

Habrà que recordar que la *Crónica Mexicana* de Alvarado Tezozomoc (Alvarado, 1944) tiene como uno de sus objetivos presentar la historia dinàstica mexicana, contar las historias

de los mexicanos a partir de sus monarcas y sus reinados. Este relato, en su estructura, ordenamiento y eventos, es muy similar al de otros cronistas, tanto de origen “indio” como “español” como es el caso de Fray Diego Durán (2006) o el Códice Ramírez (1944). En general, las crónicas coloniales siguen la estructura genealógica monàrquica establecida en la *Relación de la Genealogía y Linaje de los Señores que han Señoreado Esta Tierra de Nueva España* (Anónimo, 1532) elaborado por los franciscanos en la década de los años treinta del siglo XVI.

***Nota del autor:** Doctor en Antropología por la ENAH. Profesor investigador de Tiempo Completo en la Licenciatura en Historia de la Escuela Nacional de Antropología e Historia desde 1987. Entre sus publicaciones se encuentra: *La Colonización del Pasado. El imaginario occidental en las crónicas de Alvarado Tezozómoc* (2018). México: Ediciones Colofón.

Lo que significa que, más allá de las particularidades o diferencias que existen entre las crónicas con respecto a los fechamientos y reinados (Ramírez, 1944, p. 209-294), los cronistas del siglo XVI y XVII participan de una visión común en torno a la representación del pasado prehispánico mexicana. Dicha comunidad de perspectiva entre cronistas de diferente origen o con intereses diferenciados, ha generado señalamientos críticos sobre el uso moderno de las crónicas para el estudio de la historia prehispánica, la polémica más importante sobre este punto se ha dado en torno de la naturaleza del relato de las crónicas escritas por autores de origen “indio”.

A pesar de que la historiografía nacionalista, oficial, dominante, ha insistido en la autenticidad prehispánica de la narrativa colonial al considerar que esos relatos tienen como base la tradición y memoria prehispánica que logró sobrevivir a la Conquista (incluso señalan que gracias a la conquista fue preservada), no ha podido evadir

el señalamiento de la presencia de elementos occidentales en las crónicas indias, que es de esperarse en las versiones españolas pero resultarían “extrañas” en las escritas por indígenas. La presencia de motivos, temas, tópicos y símbolos de carácter occidental en la narrativa colonial ya fueron señalados por estudiosos tanto del siglo XIX, como Fernando Ramírez o Chavero (Alvarado Tezozomoc, 1944); como del siglo XX, como Carrera Stampa (1971) o más recientemente, Susan D. Gillespie (2005), por lo que no es un señalamiento novedoso. Pero, si bien algunos de los autores más reconocidos de la historiografía nacionalista reconocen las marcas de las tradiciones occidentales en la narrativa, la tendencia es minimizar su impacto, como podemos ver en el caso de Romero Galván (2003), o más recientemente en Clementina Battcock (2017).

Susan D. Gillespie señaló, me parece atinado, que la narrativa sobre “los reyes aztecas” no es propiamente una historia sino una

representación elaborada en el periodo colonial y que es un equívoco considerar que esos textos son producto de una memoria prehispánica que sobrevivió a la conquista (Gillespie, 2005, p. 237). Por el contrario, la autora nos dice que con la conquista se destruyeron las condiciones para la reproducción de la memoria prehispánica y que por lo mismo se creó una nueva representación del pasado en función de los intereses y de la situación de los grupos que conformaron la nueva entidad colonial. Su análisis se orienta a desentrañar la naturaleza de dicha representación y, aunque difiere en su interpretación de la representación de los “reyes aztecas”, estoy de acuerdo con la autora en que esos relatos de la historia monárquica no pueden considerarse como historia prehispánica, y mucho menos como fuente para esa historia, y que más bien habría que considerarlos en su dimensión representacional y como parte de los procesos de formación cultural dentro del espacio colonial.

Guy Rozat (2002), por su parte, ha insistido y demostrado que las representaciones del pasado “indígena”, de su civilización y del indígena mismo, plasmadas en las crónicas de la conquista, españolas o indígenas, son producto del imaginario occidental y que por consiguiente sus temas, motivos y formas desvelan su sentido al reubicarlas en las tradiciones culturales occidentales y sus prácticas escriturísticas. No sólo se trata de textos que buscan justificar la Conquista sino que son producto del mismo movimiento histórico que lleva a los españoles a la conquista americana y por el que instituye un sistema colonial. Es decir, que son parte de la expresión discursiva de un proceso global de negación de las civilizaciones “americanas” llevada a cabo por los occidentales (europeos y americanos).

La representación del pasado prehispánico plasmada en los textos e imágenes coloniales (crónicas, relaciones, historias, códices, pinturas, murales) no son un registro histórico de ese pasado sino

que son un recurso cultural para negarlo. La representación del mundo prehispánico que encontramos en las crónicas coloniales (independientemente si son de “españoles” o de “indios”) son en realidad una imagen especular que se creó en función de la auto representación de los conquistadores, dicho mecanismo ya fue identificado por Francois Hartog en las tradiciones occidentales y lo denominó como la “retórica del otro” (Hartog, 2002).

Para crear esa representación especular del “indio imaginario”, la narrativa se organiza y dispone para crear figuras historiográficas de carácter ambiguo y ambivalente que sustituirán a los “indios reales” y su historia o dicho de otra manera, que la narrativa sobre los monarcas mexicas no corresponde a una “historia prehispánica” sino que es parte de un relato confeccionado siguiendo los modelos occidentales (en particular en las tradiciones y el imaginario de los reinos hispano cristianos) utilizados para representar la institución

monárquica europea. El relato dinástico mexica contado en la *Crónica Mexicana* no es otra cosa que la temporalización de la representación de una imaginaria institución monárquica mexica creada por los conquistadores hispano cristianos. Esa representación del “indio imaginario”, escenificada y dispuesta temporalmente, y que equívocamente consideramos como “la historia prehispánica”, es el resultado de una operación de producción de sentido que podemos denominar como invención historiográfica.

La tradición cronista hispánica

Reitero, las narraciones del pasado prehispánico relatadas en las crónicas son una representación y no un registro histórico. Es decir, que esas narraciones son producto de un proceso de invención destinado a fortalecer la representación del indio como una figura en la “otredad” en el marco del cristianismo.

Es una invención porque hay una decisión o voluntad de crear un relato en el que el pasado prehispánico tenga sentido dentro de las tradiciones occidentales de guerra y conquista. A través de esas narraciones se inventa un pasado cuyo sentido es el de la preparación y espera de la conquista por los “indios prehispánicos”: los eventos, los personajes, las situaciones, los diálogos, los presagios son incorporados a la narración para contar la historia de la conquista cristiana, es decir, que en esos textos no encontraremos una historia autónoma de los pueblos prehispánicos sino una historia en función de la conquista. De ahí que los distintos elementos o componentes narrativos, como el orden del tiempo (lineal y progresivo), la secuencia (del origen y caída del imperio), la causalidad (expuesta en las profecías y presagios), los personajes y sus cualidades (los monarcas-tlatoanis) sólo pueden ser entendidas a la luz de la conquista y de las acciones providenciales que la acompañan

(atribuidas al dios cristiano y como parte de la auto-representación mesiánica de los conquistadores).

El relato de las crónicas está confeccionado utilizando un tono vernáculo para describir personajes arquetípicos y situaciones modélicas que fueron tomadas del imaginario hispánico conformado en los reinos cristianos de la península ibérica a lo largo de la Edad Media y que fueron transmitidas oralmente o fijadas en textos e imágenes.

De ahí que no es extraño que encontremos múltiples “similitudes” entre las crónicas coloniales novohispanas y los textos que circulaban en toda Europa, en general, y en particular en España (desde la Biblia, los textos de la “antigüedad clásica” hasta las crónicas medievales y de la Reconquista); similitudes en la narración de conjunto (la historia del imperio) o en los *hechos, personajes y mensajes (ejemplas o enseñanzas morales)* en lo particular. Por lo que, se puede decir, que no se trata sólo de “influencias occidentales” sino más

bien que las crónicas coloniales, como la *Crónica Mexicana*, encuentran su sentido dentro del imaginario hispánico, en sus mitologías, tradiciones culturales y en su sistema de comunicación.

En el ambiente cultural occidental de los siglos XV y XVI “la invención” y el desapego a “fuentes auténticas” (según la definición moderna) era algo común y cotidiano y los textos “históricos” no tenían como objetivo “narrar la historia tal y como aconteció”.

Tal y como ha argumentado Bernard Guenée, en la Alta Edad Media, la cultura histórica de Europa era fluida y flexible, en el sentido de que el pasado se veía como algo abierto y se consideraba aún algo relativamente desconocido. Como tal, era susceptible de ser sometida a “invención”, es decir, a creación de figuras legendarias o casi legendarias como el rey Arturo o Faramundo, el troyano considerado fundador de la monarquía francesa y, en el caso de Castilla, Tubal, Hispan, don Pelayo y otros. (Kagan, 2010, p. 93-94)

Un caso ejemplar de la “invención” como operación historiográfica es el de genealogías nobiliarias en Occidente, que tuvieron en el contexto hispánico un gran auge entre los siglos XV y XVI. Las genealogías de los reyes hispánicos (castellanos, aragoneses, navarros, lusitanos) son en buena medida “invenciones” en este sentido: los monarcas hispánicos mandaron a elaborar crónicas en las que se asentaba que su linaje no sólo se remontaría hasta los reyes visigodos (fuente de legitimación principal de su supuesto destino imperial) sino que el origen de su linaje se remontaba hasta los orígenes bíblicos (hasta Tubal hijo de Noé), a personajes míticos como el Hércules, Hispán o el rey Hespérides, que luego conectaban con los reinados godos en España hasta el monarca objeto de la crónica,⁵ con el objetivo

⁵ El caso de Annio Viterbo está entre los más conocidos, él creó monarcas, reinados y linajes con el único objetivo de llenar los espacios oscuros del pasado en el que no había referencias para conectar a los reyes católicos con los tiempos bíblicos y para ello, también inventó autores y obras (fuentes) en las que basaba su recreación

de mostrar que sus reinos serían los más antiguos en Europa y tenían una continuidad monárquica que ningún otro reino cristiano poseía, de esa manera establecían su preminencia frente a otros reyes hispánicos o europeos.

Inventar una historia, no significa que los autores de la época mintieran a sabiendas. En la época se reconocía cuando un historiador (o cronista) podía modificar o alterar el relato, manipulando los “hechos” para favorecer intereses particulares, por lo que había una preocupación por establecer hechos, calificar testigos y considerar la veracidad del relato dentro de las tradiciones y autoridades (Rozat, 2013); lo que aquí llamamos invención historiográfica va en otro sentido. El objetivo de ese procedimiento era el de establecer la verdadera historia: una historia en la que la verdad divina quedara expuesta con claridad, y en el caso de las crónicas reales, que la fama

genealógica. Para el caso véase: Anio de Viterbo y la Historiografía española del siglo XVI (Caballero, 2002).

del rey y su misión sagrada fueran preservadas en la memoria. Un relato que además pudiera servir como modelo ejemplar de comportamiento de los monarcas y, sobre todo, de sus vasallos. De ahí que los mismos cronistas e historiadores se consideren “evangelistas de la historia”, como ya ha señalado Richard L Kagan: “En ella (el cronista) Flores, define su oficio como el de ‘un evangelista temporal’ o terrenal cuya tara consiste en dar al gobernante fama ‘inmortal’” (Kagan, 2010, p. 28; Pantoja, 2012). La creación “historiográfica”, la invención, tenía que enmarcarse dentro de prescripciones que provenían de la tradición y habían establecido las autoridades.

Por ello, para los cronistas coloniales no se trata de sustituir una historia por otra, en realidad para ellos no hay “otra” historia que la “historia monárquica cristiana”. Están escribiendo la verdadera historia prehispánica que los indios apenas conocen y no entienden (Durán, II, 2006, p.13); su fuente de

inspiración está en la Biblia, en las autoridades o padres de la Iglesia, y en las crónicas hispánicas escritas en el marco del imaginario cristiano-godo. Las referencias a nombres, escenas o detalles vernáculos son parte de una estrategia literaria para dar credibilidad a la obra; es decir, el tono vernáculo producía el efecto de novedad (en este caso la conquista americana) en el marco de una historia que ya estaba definida (conocida) en los textos bíblicos y que, por otra parte, ya había ocurrido en la vida terrenal pero que se reactualizaba una y otra vez mientras el tiempo de los hombres no llegara a su punto final. Justamente, la conquista fue vista como el acto terrenal que preparaba el final escatológico previsto en los textos bíblicos, por lo que el pasado prehispánico no representaba a sus ojos sino una variante dentro de la historia cristiana ya conocida y vivida y un medio para su realización.

Hemos mostrado que a los cronistas no les interesa el registro histórico

del pasado tal y como a nosotros nos puede interesar. En esos relatos, el pasado prehispánico fue ordenado (en su secuencia y periodización) para ajustarlo al modelo bíblico y de esa forma incluirlo en el plan divino de salvación cristiana; asimismo la narración y descripción de ese pasado tenía el objetivo, entre otros, de justificar la conquista. Además, los cronistas indios se esforzaron por escribir un relato en el que su linaje individual y grupal fuera ennoblecido según los criterios occidentales (con la invención, por ejemplo, de las genealogías nobiliarias) y a través del cual pudieran legitimar su nueva posición, social y política dentro del orden colonial.

Así tenemos que, por un lado, en la escritura de las crónicas, relaciones, e historias coloniales que abordan la conquista y el pasado prehispánico se siguieron los modelos cristianos e hispánicos y que, por otro lado, esas obras contribuyeron activamente en la creación de las nuevas instituciones coloniales; así por ejemplo, las autoridades coloniales

se apoyaron en la “nueva representación” de los indios para definir la clasificación social y para legitimar las disposiciones que regulaban las relaciones de poder entre conquistadores, las autoridades coloniales e indios, la distribución de privilegios, títulos, etcétera. Por consiguiente, también operaban como recurso legal y político (además de sus funciones culturales) dentro de las instituciones coloniales, como podemos ver, por ejemplo, en los llamados títulos primordiales.

Los monarcas mexicas y la guerra

La historia de los mexicas narrada en la *Crónica Mexicana* es la historia de la sucesión de los monarcas y de sus reinados. Uno de los aspectos que se destaca en el relato es la creación del imperio y las cualidades de los monarcas; la narración de cada reinado sigue una estructura: el ungimiento, los actos de guerra y la relación con los dioses. Tenemos combinaciones narrativas de estos elementos por lo

que no siempre aparecen de manera detallada en cada reinado sino que son descritas de forma desigual para destacar un aspecto u otro de la representación del poder monárquico.

Por ejemplo, la descripción del ungimiento de los reyes aparece descrita con pormenores en sólo cuatro monarcas: Izcoatl, Tizoc, Ahuizotl y Moctezuma II. Es probable que ello se deba a que el cronista ha querido mostrar la legitimidad de los monarcas que dieron forma al imperio, a las instituciones imperiales (como los mismos rituales de ungimiento y entronización) y a la expansión del imperio. Además, en el caso de Ahuizotl, al cual dedica varios capítulos, le resulta necesaria una descripción extensa para producir el efecto de profundidad en el linaje de los monarcas y su vínculo con los indios “nobles” coloniales.

El objetivo en este caso, como en la descripción de otros rituales y situaciones, es la de dar cuerpo a la categoría imperial o al imperio por lo que hay una estrecha relación en

la narrativa entre las cualidades de los monarcas, sus acciones y la construcción del imperio.

La idea que los aztecas-mexicas conforman un imperio lo podemos rastrear hasta Cortés quien en sus Cartas de Relación, comunica a Carlos V que ha dado con un imperio (que ubica en Asia) y que lo conquista en su nombre. Esa caracterización de los mexicas como imperio tiene su lado pragmático pues Cortés busca encontrar respaldo a su insubordinación y a su propia empresa de conquista en la ambición del monarca, aludiendo a una gran riqueza, a la extensión política de sus dominios y a su misión espiritual, además de engrandecer su gesta con las consecuencias esperadas en privilegios y en fama. Pero también tiene sus raíces y sus significados en el imaginario occidental y sus tradiciones de conquista creadas desde la antigüedad. (Rozat, 2011 y 2012)

En adelante, el modelo imperial será utilizado para contar los sucesos de la conquista así como

para representar el mundo indígena, independientemente que ese fuese el sistema político de los “naturales” (que seguramente no lo era), pero servía bien para reclamar extensos territorios a partir de la caída de Tenochtitlán y justificar la conquista y sus significados “espirituales”. La conquista fue definida en su dimensión política como un *translatio imperi* y no sólo como un acto de guerra guiado por la pura ambición: a través de esa noción, los españoles consideraban que los verdaderos y justos herederos del conquistado imperio mexica eran los monarcas españoles y no la descendencia “noble” de los monarcas mexicas a quienes se les otorga el título de señores naturales.

“Copió el Cielo en él [Fernando el Católico] todas las mejores prendas de todos los fundadores monarcas, para componer un imperio de todo lo mejor de las monarquías. Junto muchas coronas en una y, no bastándole a su grandeza un mundo, su dicha y su capacidad le descubrieron otro. Aspiró a adornar su frente de las piedras

orientales, así como de las perlas occidentales, que, si no lo consiguió en sus días, enseñó el camino a sus sucesores por el parentesco, que, donde no ha lugar la fuerza, lo ha la mafia. (Gracian citado por Lizón, p. 13)

La categoría de imperio que sirve como marco para la “invención” de la historia mexicana y que ayuda a los escritores para establecer un orden a partir de la de sucesión monárquica, de sus atributos, y alcances fue tomado, como ya señalamos arriba, de un imaginario que tiene como componente esencial el modelo “histórico-mitológico” godo.

“...Este molde “imperial” demostró ser señaladamente duradero, perdurando hasta bien entrado el siglo XVII e influyendo tanto sobre el carácter como sobre el contenido de historias asociados con los sucesivos monarcas en Aragón y Castilla” (Kagan, p. 47)

Al ubicarlos dentro de ese modelo, los tlatoanis pueden ser, por un lado, comparados y asimilados al

cuadro de los reyes dentro de la sucesión de los imperios gentiles bíblicos; al mismo tiempo que su “comportamiento” y las instituciones reales mexicas pueden ser descritas y confrontadas (asimiladas y diferenciadas) a partir de los arquetipos monárquicos hispanos.

De tal manera que en la representación que nos ofrece la *Crónica Mexicana*, los reyes-tlatoanis mexicas a veces son descritos de forma similar a los monarcas godos en su etapa gentil y en ese caso, por ejemplo, se les asigna un origen cuyos mitos son parecidos al de los germanos (Aztlán-thule-escandia); mientras que en otras ocasiones se les asimila a las historias cristiano-godas, como por ejemplo en el relato sobre el papel del consejo de nobles en la crisis de sucesión entre Huitzilihuitl e Izcoatl; el carácter de dicho consejo “indio” resulta similar al papel que Isidoro de Sevilla le otorga al concilio de obispos y nobles en la consolidación de la monarquía y el reino godo de Toledo (Sevilla,

1975, pp. 263-265; Valverde, 2010, pp. 111-113).

Pero en esa representación los monarcas y el imperio son descritos de forma ambigua, pues pueden aparecer como semejantes a los monarcas godos e incluso comportándose como españoles (castellanos sobre todo) o como su contrario; ocurre así en el relato, por ejemplo, de cuando los mexicas se lanzan, como pueblo elegido, a crear el imperio para cumplir mandato divino y unificar a todos los reinos del Nuevo Mundo (como preparación de la conquista española) de la misma forma que los cristianos (fundamentalmente los castellanos) unificaron la península; mientras que se convierten en el contrario especular de los conquistadores en pasajes como el de las ceremonias de entronizamiento, en la que los rituales de unción utilizadas para coronar a los reyes cristianos se invierten para destacar el carácter idolátrico de las creencias y la naturaleza demoniaca del Imperio mexica (Pantoja, 2014).

Revisemos rápidamente el caso del entronizamiento para ilustrar este proceso de inversión especular. El ritual de entronizamiento ocurre así: primero, se designa el rey-tlatoani por el consejo, luego entra en relación con los dioses a través de auto sacrificios, luego se sienta en el equipal y le es otorgado el bastón de mando y/o las flechas de la justicia (con recomendaciones y plegarias de sus consejeros y sabios), después emprende una guerra en nombre de los dioses y se termina el ciclo de ungimiento al investirlo (el agua, el manto, la corona). Esas ceremonias son descritas estableciendo un paralelismo con los rituales de entronización de los reyes cristianos pues se concebía que la fuente del poder de todos los reyes, ya fueran gentiles o cristianos, provenía del Dios cristiano (Herrero, 1991) y por consiguiente la legitimidad de la elección de los reyes gentiles, como el mexica, debía ser confrontada con la de los cristianos (Lison, 1991).

De la comparación entre la unción del monarca cristiano y el gentil,

surge la condición ambigua y especular de la representación del rey-tlatoani cuyo cometido era el de resaltar que los mexicas contaban con la institución real al mismo tiempo que esas instituciones eran carácter gentil y vasallático: el agua de ungimiento en los pies y no la cabeza como ocurre con los reyes cristianos y se realiza después de la realización de la expedición guerrera del ritual y no antes; se le otorga un bastón en lugar de cetro (lo que alude a su condición vasallática y no soberana); en lugar de corona tiene una media mitra como en general son representados los reyes gentiles; su cuerpo va pintado en lugar de vestido y en lugar de exponerse frente a su pueblo como fuente de justicia después de la coronación, como haría un buen rey cristiano, se queda dentro del palacio (Soria, 1992). Por lo que el entronizamiento del monarca-tlatoani resulta un reflejo (invertido) del verdadero ritual de tipo cristiano.

En ese contexto y como ocurre en la representación (y auto

representación) de los monarcas hispanos (asumidos como hispanogodos), la guerra destaca de entre los atributos (justicia, fe y guerra) del monarca mexica.

La guerra era particularmente importante dentro de tradición germánica-goda, en esa tradición el rey era definido como un rey guerrero y como tal podía ascender al trono por méritos de guerra. Situación que fue modificada al introducir la sucesión por herencia con el rey goda Recaredo en un intento por eliminar los continuos conflictos entre los nobles que pretendían el trono, dicha modificación fue un referente fundamental para la legitimidad del poder en el mundo medieval, pero no eliminó la importancia del ideal de un monarca guerrero.

En esa tradición, entre las principales cualidades de un rey sin importar si era gentil o cristiano (aparte de las prescritas en la Biblia y el modelo davídico), destacaban las de carácter bélico: honor, valentía, templanza, inteligencia.

De ahí que esas tempranas crónicas regias (en esencia el único tipo de narración histórica practicado entonces en Castilla) convirtieron la destreza militar en el término de referencia de la realización y el éxito monárquicos. Dicha destreza podía adquirirse en “guerras justas” de defensa al reino contra agresores de la religión cristiana –pronto la derrota a manos de Bernardo del Carpio del héroe francés Roldán en la batalla de Roncesvalles en el siglo VIII se convertiría en material para la elaboración de leyendas- pero incluso con más honores por medio de “guerras divinas” o santas dirigidas contra los infieles, es decir, los musulmanes, y en pro de la conquista de territorios usurpados por estos. (Kagan, p. 47)

La narrativa de la *Crónica Mexicana* retoma la importancia de la guerra en la representación del poder monárquico para definir el carácter y el papel de cada uno de los monarcas-tlatoani. Por lo mismo, en el relato de cada reinado, las empresas guerreras tendrán un lugar fundamental pues, entre otras cosas, al señalar los supuestos territorios conquistados y los pueblos vencidos por los monarcas

mexicas se justificaba la asimilación de dichos territorios al imperio español (por la supuesta donación imperial de Moctezuma a Cortés), y se asumía que los tributos y la servidumbre era algo “natural”.

Sin embargo, no debe olvidarse como venimos insistiendo, que esas narraciones buscan resaltar el carácter especular y ambiguo de la naturaleza de los mexicas y demás pueblos prehispánicos y por ello, los monarcas mexicas pueden describirse como grandes guerreros, como por ejemplo, Ahuizotl, pero al mismo tiempo se les representa como temerosos y soberbios.

Dentro de la *Crónica Mexicana*, la guerra adquiere un significado particular por el momento en el que se realiza (por ejemplo, durante la unción real y el ritual de entronización) también cobra un sentido particular al relacionársele con los otros dos atributos monárquicos: la justicia y la fe. Es en esas combinaciones la violencia que ejerce el monarca se justifica, naturaliza (o, mejor dicho, espiritualiza) y se legitima.

Pero tal vez el desafío definitivo que enfrenta Sánchez de Valladolid al preparar la Gran Crónica (La Gran Crónica del Alfonso XI, 1376) fue el de moldear una imagen de Alfonso como monarca ideal –una suerte de nuevo don Pelayo o incluso Fernando III– cuyas virtudes, como piedad, prudencia, generosidad, valor y otras, eran dignas de emulación para futuros gobernantes. Sobre esta base, “el escribidor” lo presenta como un monarca justo que, además de unir de nuevo un atribulado reino, lucha para el «servicio de Dios y por acrecentamiento de la sata fe católica». (Kagan, p. 65)

En la *Crónica Mexicana*, tenemos las dos formas de guerra en que se clasifican las empresas militares legítimas de un rey en Occidente: la guerra justa y la guerra sagrada. Y sus definiciones, al igual que resto del modelo que utiliza el cronista, provienen del imaginario cristiano-godo de los conquistadores.

Todos los monarcas imperiales, desde Izcoatl en adelante, aparecen ejerciendo estas dos formas de guerra. Resulta interesante el hecho

de que pueden aparecer juntas pero que no sean asimilables y por tanto no tienen los mismos resultados. La guerra justa casi siempre termina en vasallaje y tributación (botín de guerra) de los vencidos mientras que en las guerras sagradas se obtienen (además del vasallaje y la tributación) nuevos territorios y cautivos para el sacrificio. La guerra de conquista aparece investida por el manto de lo sagrado al perseguir un objetivo religioso, mientras que la guerra justa, entre los mexicas, sólo lo es indirectamente.

Las guerras justas que el cronista nos representa en estos pasajes son guerras por venganza, por lo que me parece que busca resaltar el carácter gentil del imperio mexica y por consiguiente debe verse como una marca narrativa de la presencia del modelo germano-visigótico.⁶ En

⁶ La venganza no sólo perteneció a las tradiciones gentiles germánicas sino que fue incorporada a las leyes hispánicas por lo menos desde el siglo XI como parte de la reinvención y recuperación de las tradiciones godas por los pueblos cristianos de la Península y forma parte del conocido como Fuero Juzgo. Un análisis sobre la relación entre guerra justa y monarcas puede verse en “El reino: la monarquía

particular, el ciclo de guerras de Izcoatl son todas guerras por venganza; desde esa perspectiva, para el cronista, el imperio se ha fundado legítimamente por virtud de la guerra justa. Cuando los mexicas entronizan a Izcoatl, el consejo mexica le pide expresamente que vengue la traición de los tepanecas de Azcapotzalco, quienes mataron a Hutzilihuitl y a su sucesor y como resultado de la victoria, los mexicas no sólo se independizan sino que sustituyen al imperio tepaneca y se convierten de manera inmediata y simultánea en reino e imperio (aunque territorialmente en un imperio pequeño). El resto de guerras de su reinado son para vengar la soberbia y las humillaciones que el resto de tepanecas del valle de México infringen a los mexicas.

Los siguientes monarcas también emprenden guerras justas pero no tienen la misma importancia narrativa, en ellos ese tipo de

bajomedieval como articulación ideológica jurídica de un espacio político” (Nieto, 2002, p. 363)

guerra es un recurso para destacar que entre las funciones del rey está la de hacer justicia tanto hacia el exterior, por medio de la guerra, como en el gobierno interno (narrados en otros episodios que no corresponde aquí señalar). Estos fueron los casos de la guerra contra los chalcas emprendida por Moctezuma I, contra Tlatelolco por Axayacatl, o contra los purépechas por Ahuizotl.

Desde Moctezuma I, las guerras de conquista o de religión resultan las más importantes. El ciclo de guerras de conquista o sagradas del reinado de Axayacatl se relata con el mismo patrón que se utiliza para relatar las guerras justas en el reinado de Izcoatl y son igualmente significativas en los reinados de Tizoc y de Ahuizotl.

Cada ciclo cuenta con los elementos narrativos que destacan el significado religioso de la guerra de conquista, por ejemplo, en ellas se describe:

1. La comunicación con los dioses o con Dios. Augurios, profecías, mandatos,

mensajes ocurren antes y después de la guerra.

2. Construcción de templos y monumentos después de la guerra. Moctezuma I que construye el templo de Huitzilopochtli siguiendo un mandato divino o Axayacatl, que empuja el imperio hasta las costas y los territorios del sur, amplía las construcciones de la ciudad para la adoración de los dioses
3. El comportamiento de los reyes frente a la guerra y sus objetivos religiosos, en particular los cautivos y el sacrificio humano.

Los casos de los emperadores Tizoc y Ahuizotl son dos casos paradigmáticos en este sentido, en torno a ellos se crea una imagen reflejada que deriva en un ejemplo o lección moral sobre la relación del rey y los dioses y con un anuncio profético que hace manifiesta la presencia del Dios cristiano en la historia mexicana.

La Crónica describe a un joven rey Tizoc lleno de arrepentimiento y

culpa después de realizar la expedición militar destinada a capturar cautivos que deberán ser sacrificados a los dioses en el ritual de entronización. Pero no se trata de una descripción psicológica del personaje sino de un dilema moral que surge cuando la presencia del Dios cristiano se revela en el ánimo del rey sin que este pueda reconocerlo y se resuelve en el arrepentimiento del monarca pues el cronista nos dice que el Dios cristiano salva el alma de Tizoc al determinar su muerte temprana. En contraparte, Ahuizotl, sucesor de Tizoc, se verá obligado, como se lo hacen saber los nobles del consejo, a emprender numerosas guerras y sacrificios para restituir la conexión del trono mexicana con los dioses (principalmente con Huitzilopochtli) que se ha puesto en peligro por el comportamiento de Tizoc.

La sucesión entre Tizoc y Ahuizotl nos ofrece una marca narrativa (que también podemos considerar como una ruptura discursiva) a través de la que se señala que en ese imperio priva una carencia y hay un exceso:

los monarcas saben de la presencia de la divinidad y de su obligación para con ella pero no pueden reconocer la naturaleza de la verdadera fe por la presencia del demonio y si la reconocen no pueden decirla, como en Tizoc.

Visto de esta forma, para el cronista, el imperio mexica no es un imperio abandonado por Dios es un imperio que participan de un plan divino (como imperio gentil) y en el que Dios se sirve de muchos recursos para encaminarlo incluso por medio de las artes de demonio.

De tal forma que no debe extrañar que aunque la guerra tiene un lugar central en la *Crónica Mexicana* no haya descripciones militares de las batallas (hay escasas escenas en las que se indique el enfrentamiento físico como la batalla de Tlatelolco); ese proceder narrativo tiene el objetivo de resaltar la dimensión escatológica de la historia mexica prehispánica. Para el cronista, el pasado prehispánico (su pasado) es una época marcada por el pecado mientras que presente y futuro son

definidos como los de la redención cristiana.

En ese sentido la narrativa de la *Crónica Mexicana* sigue el modelo tradicional de las crónicas góticas establecido desde Isidoro de Sevilla siglo VII (Sevilla, 1975, p. 21) y continuado en la *Historia de España* de Jiménez de Rada (Jiménez, 1890), punto de partida de la crónica medieval visigótica hispánica. En ellas contrasta la vaguedad en la descripción de las batallas con la fuerza con la que se exponen las lecciones morales que se desprenden de las guerras.

Esas crónicas, como ocurre con la *Crónica Mexicana*, no estaban destinadas para registrar los eventos en su dimensión militar (las estrategias, las tácticas o el equipamiento) sino para dar cuenta de la relación del rey con Dios y por tanto de su legitimidad. El rey se hace en la guerra pero el objetivo de la guerra es el que define su lugar en la historia de la salvación y su relevancia en la historia terrenal. Si un rey mexica es descrito como tirano no es porque haya hecho la

guerra o impusiera su voluntad, pues ambas son potestades de un rey, sino porque se comportan de manera soberbia frente a dios o porque su guerra de conquista es contraria a los designios divinos o a los principios cristianos. La *Crónica Mexicana* ofrece, en conjunto, una lección moral que se expone a través del comportamiento ambiguo de los reyes, virtuoso y sacrílego al mismo tiempo. Lección moral que se redondea al señalar los pecados que comenten contra los principios cristianos y los castigos divinos que ameritan por ello.

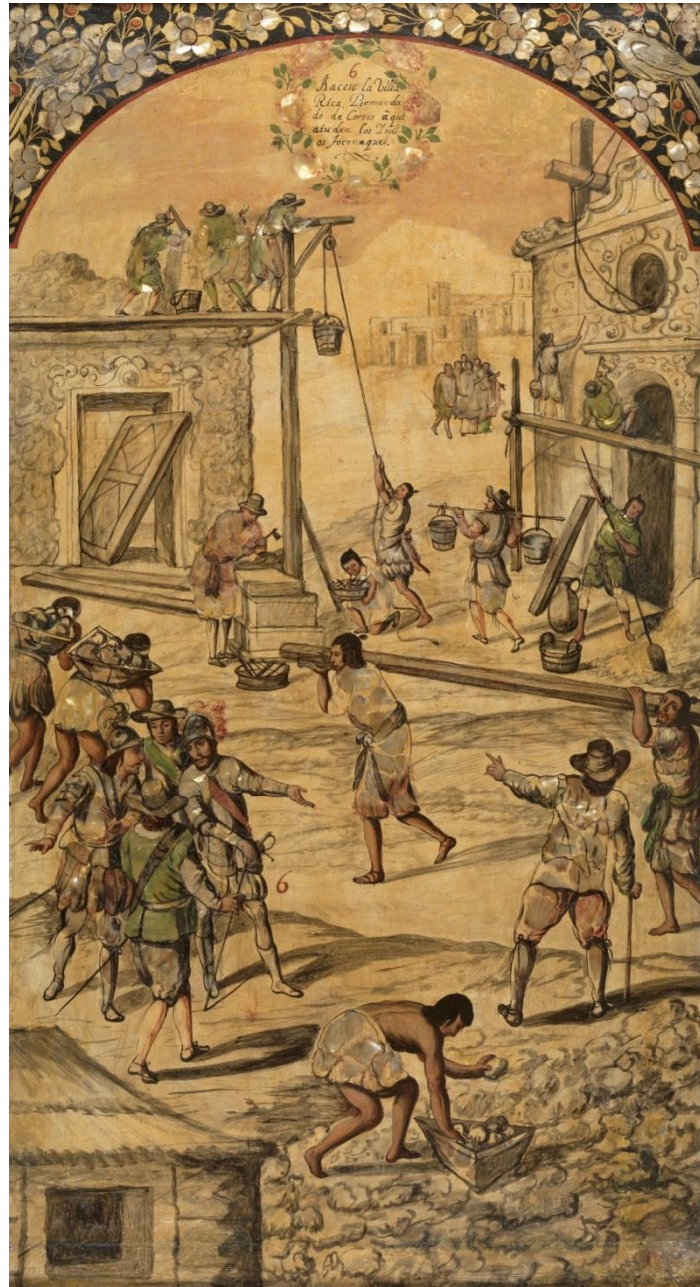
A través de la narración el cronista nos indica que el Dios cristiano parece preferir un imperio sobre los pequeños reinos y que si no intervine abiertamente en esa historia, sí lo hace para orientar el curso de la historia e indicar de varias formas la naturaleza equívoca, finita y caduca del imperio gentil mexicana y la superioridad del imperio cristiano.

REFERENCIAS

- Alvarado Tezozomoc, F. (1944). *Crónica Mexicana*. México: Leyenda.
- Anónimo. (1532). *Relación de la Genealogía y Linaje de los Señores que han Señoreado Esta Tierra de Nueva España*.
<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080024007/1080024007.html>
- Caballero López, J.A. (2002). *Anio de Viterbo y la historiografía española del XVI. Humanismo y tradición clásica en España y América*, pp. 101-120.
- Carrera Stampa, M. (1971). *Los historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos XVI-XVII*. *Revista Española de Antropología Americana*. pp. 205-243.
- Durán, F. D. (2006). *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra firme*. México: Porrúa.
- Hartog, F. (2002). *El espejo de Heródoto*. México: FCE.

- García Herrero, G. (1991). Julian de Toledo y la realeza visigoda. *Antigüedad y Cristianismo: Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*, (8), pp. 201-255.
- Jiménez Rada, R. (1890). *Historia de los hechos de España. España: Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, Tomo CV, Imprenta de José Martínez y Perales. <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=1028234>
- Kagan, R. L. (2010). *Los cronistas y la corona. La política de la Historia en España en las edades media y moderna*. España: Marcial Pons.
- Lisón Tolosana, C. (1991). *La imagen del rey: monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*. España: Espasa Calpe.
- Nieto, Soria, J. (1992). *Del rey oculto al rey exhibido: un síntoma de las transformaciones políticas en la Castilla bajomedieval*. *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, pp. 5-27.
- (2002). *El reino: la monarquía bajomedieval como articulación ideológica jurídica de un espacio político*, en Nieto Soria, J. *Los espacios de poder en la España medieval*, pp. 341-370.
- Pantoja, J. (2017). *La simbólica medieval visigoda en la representación de los monarcas mexicas*, Ponencia en XIII Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la conquista”, Xalapa, Ver. - (2012). *En las fronteras del análisis del relato: Mediaciones literarias en la crónica Mexicayotl*. Ponencia en VIII Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la conquista”, Xalapa, Ver. -(2014) *Fuego y agua en la*

- conquista. La conquista en las crónicas indígenas. Ponencia en X Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la conquista”, Xalapa, Ver.
- Ramírez, Fernando, edit. (1944). Códice Ramírez, Relación del origen de los Indios que habitan esta Nueva España según sus Historias. México: Leyenda.
- Romero Galván, J. R. (2003). Los privilegios perdidos. Hernando alvarado Texoxómoc. Su tiempo, su nobleza y su crónica mexicana. México: UNAM.
- Rozat Dupeyron, G. (2002) Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México. México: INAH-UV.
- (2011) Las indias en el imaginario occidental antes de 1492. VII Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la conquista”, Xalapa, Ver.
- (2012) Alejandro Magno cómo arquetipo del conquistador de las Indias. VIII Seminario de Historiografía de Xalapa “Repensar la conquista”, Xalapa, Ver.
- (2013). La invención del testimonio. Graphen. Revista de Historiografía, (5), pp. 135-160.
- Sevilla, I. (1975). Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. León, España: Caja de Ahorro y Monte de Piedad de León/Archivo Histórico Diocesano de León.
- Valverde, Castro, M. R. (2010). Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.



Conquista de México por Hernán Cortés (6)
Autores: Juan González y Miguel González.
Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.
Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado

MEMORIAS LABRADAS EN LA CARNE. ESCRITURA MONACAL Y MORAL PREHISPÁNICA EN EL SIGLO XVI

Dr. Miguel Ángel Segundo Guzmán*

La *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún es un referente para comprender la naturaleza de los saberes emanados de la colonización europea del siglo XVI. No es una novedad decir que las empresas coloniales instituyen sistemas de verdad sobre su yugo de poder, es difícil pensar que un despliegue civilizatorio no construya para sí un dominio, un mundo acorde con la supremacía que se impone (Ferro, 2000). La empresa colonizadora necesita un nuevo contexto de inteligibilidad para dotar de sentido a la diferencia que tiene ante sus ojos, un horizonte propio para pensar lo extraño y hacerlo ver en el marco sociológico que sostendrá el Nuevo Mundo. ¿No es precisamente esa, la función que cumple la *Historia General...* del franciscano? Las preguntas que articulan este escrito radican en

comprender: ¿para quién se escribe el libro 6° de la que versa sobre la Retórica, Filosofía Moral y Teología de la gente mexicana? ¿Cuál es el lector modelo al que está dirigido el texto?, ¿Qué sociedad está representada en ese libro? ¿En los llamados *huehuetlatolli* están transcritas las antiguas creencias, las formas mexicas ver el mundo, su prístina moral?

***Nota del autor:** Etnohistoriador por la ENAH en el 2002. Maestro en Antropología por la UNAM en 2007. Doctor en Antropología por la UNAM en 2011. En el 2013-14 estancia posdoctoral en el CRIM-UNAM, Morelos. De 2014- 2015 estancia posdoctoral en la Universidad Iberoamericana. Amplia experiencia docente en la ENAH y la Universidad del Claustro de Sor Juana. Sus líneas de investigación son: Antropología histórica; Crónicas de América; Historiografía, Historia de la escritura sobre la alteridad.

En el prólogo del libro, el franciscano no tiene dudas en sostener que en la *nación indiana*, al igual que entre los “griegos, latinos españoles o italianos”, se apreciaban a los sabios retóricos y virtuosos, ya que estos “regían las repúblicas y guiaban los ejércitos, y presidían los templos”. La analogía permite ver que los paganismos aprecian lo mismo, por eso son comparables. El discurso del pasado pagano es tan grande como el europeo, tan rescatable como el discurso antiguo, capaz de ser la luz en la obscuridad del siglo, la guía para el presente. ¿Pero es un discurso no contaminado, transparente? ¿De qué presente se trata? ¿El de las supervivencias del mundo prehispánico en la *memoria mesoamericana* de los *informantes*, que sólo por el hecho de ser indios tienen inscrito un discurso milenario y lo reactualizan en la escritura de los frailes? o ¿es el presente del cambio y cristianización de las creencias, en donde desde las celdas del convento se expurga y se inventa una nueva

historia desde la mirada cristiana? En el libro, ¿están los usos del cuerpo mesoamericanos o es la continuación de la tecnología de la privación en Occidente que odia el cuerpo, el mundo y sus placeres? , ¿Acaso pueden ser los dos?

El tema que articula la discusión tiene que ver con la naturaleza de la escritura franciscana. Los frailes cuando describen a la otra cultura, ¿qué ejercicio intelectual están haciendo? ¿Describen desde un modelo decimonónico que pretende clasificar y enunciar al mundo o están atrapados de la autoridad cristiana, que para enunciar al mundo tiene que cavar en los niveles simbólicos que establecen una hermenéutica de la cultura? Aquí viene otro problema ¿intentan describir al otro o lo quieren evangelizar? ¿Son antropólogos o frailes, usan informantes o catecúmenos, escriben etnografía o historia cristiana? En la forma de resolver las preguntas no hay puntos medios: escribes para entender al otro desde una perspectiva de diálogo cultural en

donde los dos mundos se encuentran con las mismas posibilidades de existencia, o escribes para suprimir al otro en su alteridad étnica, infiel, pagana, e igualarlo a tus formas de verdad, única y divina. La mirada sobre el otro es ¿dialógica o etnocida? En cuál se encuentra el libro 6° de Sahagún. Es el primer texto que escribe el fraile y trata con él de encauzar a la sociedad dentro del yugo cristiano: son escritos para convertir cuerpos indios organizados como la nueva memoria del catecúmeno.

La escritura sobre el indio echó a andar la vieja máquina de espiritualización cristiana sobre el Nuevo Mundo. En Europa, esa escritura tenía siglos de trabajo sobre la tradición para edificar verdad, de espiritualización del cuerpo, hasta volverlo carne. Un imaginario marchito sobre el cuerpo trazó la victoria cristiana sobre el mundo. Con la conquista de América esa tradición se expandió, el trabajo en las nuevas tierras era enorme: a través de las pesquisas de los frailes había que hacer ligeras

las narraciones sobre el pasado indígena, que en las descripciones sobre las antiguas creencias se evaporasen los olores de sangre y carne, de paganismo. Tan destiladas que se vuelven otra cosa: una poderosa alquimia hace aparecer las antiguas creencias mexicas como si fueran cristianas, en la nueva mescolanza se resalta lo que va a servir para fundar los nuevos valores dentro de los ideales monacales. Ha dejado de ser un discurso indio y se vuelve cristiano: se convierte en *predica*, una tecnología para convertir, para regir la vida en una nueva moral que se escribe en náhuatl.

El múltiple y diverso imaginario del cuerpo mesoamericano que sostiene los restos materiales prehispánicos ha quedado fuera de esas narraciones edificantes: las diferentes representaciones del culto fálico, la poligamia, los diversos *registros* sobre la carne, el trabajo sobre el cuerpo, etc., son elementos culturales que hay que desechar. Esas semillas no funcionan para cultivar cristiandad en el Nuevo

Mundo. En la reformulación de la memoria no tienen cabida. La escritura aspira a convertir y controlar, avanzar como el nuevo cimiento de la nación indiana, mas cristiana que su correlato europeo. Había que justificarlo en un discurso con tradición indígena, pero no cualquiera: los indios paganos, apenas bautizados viven fuera de los textos, sus prácticas no las conocemos, están en la *caza furtiva* (Certeau, 1996) para sobrevivir, viven en el mundo, en las ruinas de la conquista, las encomiendas, las viruelas y congregaciones: en la des-civilización americana (Jaulin, 1973).

¿Quiénes elaboran los textos? En el proceso de transformación cultural de la Conquista, es insoslayable que la nobleza que sobrevivió y se convirtió al cristianismo, es la que está inserta en los contextos de producción de saber. La nueva élite indígena era cristiana, cultivada en las celdas de conventos, organizada para ayudar en las tareas de difusión del Evangelio, latinizada,

convertida. Ella evangeliza, son los “indios entendidos”, purificados, espiritualizados. Con su nueva moral usan la retórica náhuatl que se vuelve la traducción de las antiguas retóricas de la contención para convencer: espiritualización, negación de la carne, desprecio del mundo, moral monacal, el discurso vertical de la privación sensorial. Las masas, como siempre, no interesan: para ellas están los sacramentos, lo que se exalta es la moral de las cabezas; los seres que dirigirían la des-civilizada nueva sociedad.

I

En la retórica del libro 6° la moral descrita se debía comparar con los esquemas antiguos: coincidir en grandeza. Por ello se “rescata”. Se funda un discurso cristiano en los silencios del otro, en su eclipse. El paradigma del libro 6° es llegar a construir indios cristianos, castos y que dominen su cuerpo. En la lógica de Sahagún no debe costar ningún problema: ya que en tiempos de su gentilidad “entre sí fueron muy

urbanos, humanos y severos para con los suyos”. La transición del mundo pagano domesticado al cristiano es tan sencilla y natural que no parece haber diferencias, por ello enuncia desde la contención a la sociedad mexicana. De ahí la necesidad de hablar de los dioses.

En el marco de la cultura pagana el mundo es fuente de vitalidad, sentido y fortaleza. No existe una separación, los ritmos naturales pautan la vida de los individuos, la vida social fluye en sus ciclos. La trascendencia no existe separada del mundo de la vida. Los dioses están-en-el-mundo el cual es sagrado (Vernant, 1998). En ese sentido Sahagún tiene que romper con la tradición de los paganismos al enunciar a los mexicanos. Las deidades mexicanas en las retóricas tienen una relación de *trascendencia*: no se encuentran en un mundo impregnando de lo sagrado: se encuentran fuera del mundo, en los marcos de una invisibilidad distante. Tezcatlipoca es invisible y no palpable, sus acciones se enmarcan en una

distancia sobrenatural que recae sobre los indios: “somos afligidos por la ira que ha descendido sobre nosotros” por la cual se vive triste en este mundo, inmerso en la pestilencia. El mundo prehispánico apesta, estaban perdidos y así se sentían. Es un discurso que habla de la caducidad, del desamparo, se sabían ocultamente condenados. No hay misericordia ni piedad: sólo queda perdición y destrucción. Todo está en tinieblas. El dios oculto les manda saetas y piedras que hieren a la gente. Los padecimientos son un castigo, sirven para enmendar. Se clama:

23.-Perdonadlos y disimulad sus culpas, cese ya vuestra ira y vuestro enojo, que a la verdad de la muerte no se pueden escapar, ni huir para ninguna parte.

24.- Debemos tributo a la muerte y sus vasallos somos cuantos vivimos en el mundo y este tributo todos le pagan a la muerte; nadie dejará de seguir a la muerte, que es vuestro mensajero, a la hora que fue enviada, que esta muerte tiene hambre y sed de tragar a cuantos hay en el mundo y es tan poderosa que nadie se le podrá escapar; entonces todos

serán castigados conforme a sus obras.(Sahagún, 1999, p. 301)

En una *oración*: le piden que se apague ya el fuego quemante y abrazante de vuestra ira. Viven en el infierno. Tezcatlipoca es el señor de las batallas, se le pide por los pobres, por los que no tienen nada. Los hombres que no tienen manta para cubrirse, ni las mujeres naguas “que envuelvan y tapen sus carnes”, ya que, claro está, dan vergüenza. Son pobres, miserables y necesitan caridad. A los dioses se les *reza* para que los gobernantes cumplan con su deber. En la cristiandad no existe otra forma de entender la relación con lo divino. Forman parte de las preocupaciones divinas la repartición y justificación del poder en el mundo. El dios como en el mundo monoteísta entrega reinos y destruye imperios:

Suplico ahora, desde el principio le inspire lo que ha de hacer y le infundáis en su corazón el camino que ha de llevar, pues que le habéis hecho vuestra silla en que os habéis de asentar, y también le habéis hecho como flauta

vuestra para, tañerlo, significar vuestra voluntad.

19.- ¡Oh señor humanísimo!, tened por bien que rija y gobierne vuestro señorío que ahora le habéis encomendado, con toda prudencia y sabiduría; plegaos señor, de ordenar y tened por bien que ninguna cosa haga mal hecha, con que os ofenda, y tened por bien de andar con él y guiarle en todo”.(Sahagún, 1999, p. 306)

En el mundo relatado en el libro 6°, los mexicas vivían bajo el amparo de trascendentes dioses. En ese marco, los gobernantes en sus discursos le desean paz al pueblo. Los señores son elegidos por la voluntad de dios. Como en Europa deben tener por espejo a los gobernantes. El Señor es el corazón del pueblo, viven con los senadores en la República. En ese sentido en las retóricas *Nuestro Señor* da dignidades en el orden de la *república*. Habla de 3 órdenes. Los señores son padres del pueblo, que mejor que ellos para predicar. Los que gobiernan deben de participar también del marco de la moral:

9.- Lo que principalmente encomiendo es que os apartéis de la borrachera, que no bebáis

octli, porque es como beleños que sacan al hombre de su juicio, de lo cual muchos se apartaron y temieron los viejos y las viejas, y lo tuvieron por cosa muy aborrecible y asquerosa, por cuya causa los senadores y señores pasados ahorcaron a muchos, y a otros quebraron las cabezas con piedras, y a otros muchos azotaron. (Sahagún, 1999, p. 332)

En esos cuadros de virtud escritos desde las celdas cristianas, los paraísos artificiales no tienen lugar: el vino, *octli*, se des-civiliza. Se saca de su contexto, deja de ser una forma de participación con lo divino y se saca del mundo del placer: “es raíz y principio de todo mal y de toda perdición” causa “discordia y disentería, y de todas las revueltas y desasosiegos de los pueblos y de los reinos; es como un torbellino que todo lo resuelve y desbarata; es como una tempestad infernal que trae consigo todos los males juntos”. La posibilidad del goce en su consumo queda anulada: en las retóricas produce adulterios, estupro y corrupción de vírgenes; el pulque procede los hurtos y robos, latrocinios y violencias; las

maldiciones, murmuraciones y detracciones. Los antiguos eran severos en la restricción de su consumo: “Lleva al pecado de la soberbia y la altivez, de su boca salen palabras destempladas. En fin lleva a la destrucción de la paz de la república y a la pobreza de la casa del borracho. Los antepasados avalaban la abstinencia”. Nada mejor que fundar una moralidad bajo el peso del pasado y sus ecos inventados de contención. Con ellos van configurando el mundo del *no*: al hurto, a las injurias a los actos carnales. *Exempla* son citados para probar los nocivos usos del vino: como el del borracho, que vendió su tierra y todo lo que tenía. (Sahagún, 1999, p. 334)

Un tema fundamental que tiene que ser alterado, para que tenga sentido en la lógica de la Caída Cristiana, es la lógica cultural que reviste la relación con el mundo: tiene que ser malo. Las retóricas de control avanzan para describir la relación de los indios con el mundo por las imágenes cristianas del desprecio. No es de

extrañar, Sahagún es un monje que ha decidido salir de él y entregarse al horizonte espiritual. En la retórica que construye sobre los motivos indígenas antiguos se dejan escuchar las viejas quejas del cristianismo. El padre le dice al hijo que el camino sobre el mundo es “espantablemente dificultoso”:

Mira que seas avisado, porque *este mundo es muy peligroso, muy dificultoso y muy desasosegado, y muy cruel y temeroso y muy trabajoso* y por esta causa los viejos con mucha razón dijeron: no se escapa nadie de las descendidas y subidas de este mundo, de los torbellinos y tempestades que en él hay; o de las falsedades y solazamientos, y dobleces, y falsas palabras que en él hay; muy engañoso es este mundo, riése de unos, gozase con otros, burla y escarnece de otros, todo está lleno de mentiras, no hay verdad en él, de todos escarnece. (Sahagún, 1999, p. 352, cursivas mías)

La madre, en los marcos del mismo imaginario, le recomienda a la hija que cuando entre en la *edad de la discreción*:

(...) en este mundo no hay verdadero placer, ni verdadero descanso, más antes hay

trabajos y aflicciones y cansancios extremados, y abundancia de miserias y pobreza.

2.- ¡Oh hija mía, que este mundo es de llorar y de aflicciones, y de descontentos, donde hay fríos y destemplanzas de aire, y grandes calores del sol que nos aflige, y es lugar de hambre y de sed!”. (Sahagún, 1999, p. 345)

En esas imágenes de vida el placer de vivir no existe. La moral *prehispánica* reelaborada recomienda: cuando eres doncellita eres como un *chalchihuite*, no te deshonres a ti misma. La carne es el gran peligro. El mundo del gozo y la fornicación no debe entrar en las mentes de los jóvenes:

3.- Nota bien lo que te digo hija mía, que *este mundo es malo y penoso, donde no hay placeres, sino descontentos*. Hay un refrán que dice que no hay placer sin que no esté junto con mucha tristeza, que no hay descanso que no esté junto con mucha aflicción, acá en este mundo; éste es dicho de los antiguos, que nos dejaron para que nadie se aflija con demasiados lloros y con demasiada tristeza”. (Sahagún, 1999, pp. 345-346, cursivas mías)

Es un discurso conservador, sin duda, ¿pero de qué valores? ¿Prehispánicos o los formados en el convento? Con la escritura se aspira a recobrar las viejas costumbres, en el ejercicio retórico según la moral de los antepasados prehispánicos porque se expresa en náhuatl, sin embargo, el horizonte de inteligibilidad se encuentra en el menosprecio del mundo cristiano. El mundo es un tránsito, en donde se viene a sufrir, en medio del valle de lágrimas. Los antiguos mexicanos eran penitentes se “humillaron y anduvieron encorvados e inclinados hacia la tierra, con lloros lágrimas y suspiros, no se estimaron como señores sino como pobres y peregrinos; estos nuestros antepasados, de quien descendemos, vivieron en grande humildad en este mundo, no vivían en presunción y soberbia y altivez y deseo de honras” (Sahagún, 1999, p. 352).

II

La gran metáfora evangélica de *la pureza de corazón*, es la gran clave del trabajo espiritual desde los padres de la Iglesia hasta el Renacimiento. También en el mundo mexicana existían los puros de corazón bajo una desarrollada técnica del cuerpo en una relación trascendente:

40.- Pues ¿qué piensas e imaginas? ¿Qué es de madera, o piedra, o de hierro su corazón y su cuerpo? También llora como tú, y se entristece como tú. ¿Hay nadie que no ama el placer?

41.- Pero, porque es recio su corazón y macizo se va a la mano, y se hace fuerza para orar a dios, para que su corazón sea santo y virtuoso, llégase devotamente a dios todopoderoso con lloros y suspiros; no sigue el apetito de dormir, a la media noche se levanta a llorar y suspirar, y llama y clama a dios todopoderoso, invisible e impalpable; llámale con lágrimas, ora con tristeza, demándale con importunación que le dé favor. (Sahagún, 1999, p. 335)

El trabajo para llegar a la pureza es largo y difícil, es una prolongada penitencia que otorgará recompensas:

42.- De noche vela en el tiempo de dormir, no duerme, y si es mujer cuerda y sabia, duerme aparte, en otro lugar de casa hace su cama, allí vela y está esperando cuando será la hora de levantarse a barrer la casa y hacer fuego, y por esto la mira dios con misericordia, y por esto le hace mercedes aquí en este mundo, la da corazón varonil para que sea rica y bienaventurada en este mundo para que tenga de comer y beber y que no sepa de dónde le viene la abundancia; lo que sembrare de sus heredades crece y multiplicase; si quisiere tratar en el mercado, todo lo que quiere se le vende a su voluntad”.

43.- También por esta causa de velar y orar, le hace merced dios de buena muerte. (Sahagún, 1999, p. 335)

El gran tema del cristianismo, el *pecado universal*, está oculto tras las prácticas indígenas. La mancha originaria que se desplegaba sobre el mundo, la memoria de la caída del género humano. Era natural que en la gentilidad los indios se dieran cuenta de ella. El bautizo es su remedio, limpia al hombre de la suciedad del primer pecado. Es tan natural que estuviese en las prácticas prehispánicas como el

mismísimo respirar. Era un a priori de la existencia cristiana. Los indios bautizaban a los beatos:

¡Oh nieto mío, hijo mío, recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca, es para lavar, para limpiar; ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul, y azul clara!

9.- Ruego que ella destruya y aparte de ti todo lo malo y contrario que le fue dado antes del principio del mundo, porque todos nosotros los hombres, somos dejados en su mano, porque es nuestra madre *Chalchiuhtlicue*.

Señor, veis aquí vuestra criatura, que habeis enviado a este lugar de dolores y de aflicciones y de penitencias, que es este mundo; dadle, señor, vuestros dones y vuestras inspiraciones, pues vos sois el gran dios, y también con voz la gran diosa. (Sahagún, 1999, p. 399)

Los elementos constitutivos de la dogmática cristiana se encuentra en el rito: agua limpiadora, culpa que viene desde el principio de los tiempos, un mundo al que se viene a sufrir. Como San Agustín lo enunció, los niños no bautizados son

culpables: los niños nahuas también tenían un lugar especial. Debían ser separados por el peso de la Culpa.

La gran tecnología del cuerpo en la cristiandad, la confesión, en la mirada de Sahagún, también se encontraba en la sociedad mexicana. Varios siglos fueron necesarios para organizarla en Europa; en América con un proceso civilizatorio distinto, se había desarrollado también, al menos en la mente del fraile. Con la puesta en representación de un pasado idealizado, la intención era instituir un *habitus* que permitiera hacer natural el nuevo régimen. ¿Si en el retórico pasado el gran dios era incorpóreo y los *indios entendidos* se confesaban ante él, por qué modificar eso, si es rescatable y le da sentido a la nueva sociedad? Las representaciones están pensadas para crear en los textos *disposiciones* para la nueva sociedad: la escritura, en la institución de la nueva memoria, aspiraba a naturalizar el paso hacia el cristianismo. Es la piedra donde fundarán la Iglesia. En esa ficción

construida por los frailes el *pecador* “ofende al Dios”, pues él “ve todas las cosas, por ser invisible e incorpóreo”. El confesante está acongojado por sus pecados, “derrama muchas lágrimas, aflige su corazón el dolor de los pecados y no solamente se duele de ellos, pero aún se espanta de ellos”. La meta de corazones puros es puesta en peligro por el pecado. Hábitos piadosos en la cristiandad tropical...

Los *huehues* en sus exhortaciones señalan el único camino válido para el *cultivo de sí*, el gran modelo que Occidente ha trabajado por siglos: “seáis humildes de vuestro corazón y tengáis esperanza en dios, así como ‘paz con todos’ en todo tiempo, suspirar y orad a dios, no perder el tiempo”. Tened cuidado del areito, y del atabal, y de las sonajas, y de cantar; con esto despertareis a la gente popular. Todos tienen su camino: saber un oficio honroso y otros oficios mecánicos, cuidar el *Tonacayo tomío* (nuestra carne y nuestros huesos) trabajar sobre los mantenimientos del cuerpo.

Era fundamental cultivarse para agradar al dios, ¿cristianos sin saberlo?

(...) nota lo que has de hacer de noche y de día, debes orar muchas veces y suspirar al dios invisible Yoalli Ehécatl; demádale con clamores y puesta en cruz en el secreto de tu cama y de tu recogimiento;

13.- Mira que no seas dormidora, despierta y levántate a la media noche, y póstrate de rodillas y de codos delante de él; inclínate y cruza los brazos, llama con clamores de tu corazón a nuestro señor dios, invisible e impalpable, porque de noche se regocija con los que llama; entonces hará misericordia contigo, entonces te dará lo que te conviene y aquello de que fueres digna.

(...)

15.- Mira, hija, que de noche te levantes y veles, y te pongas en cruz; echa de ti de presto la ropa, lávate la cara, lávate las manos, lávate la boca, toma de presto la escoba para barrer, barre con diligencia, no te estés perezosa en la cama. Y después a trabajar, moler maíz, hilar, tejer, cocinar (...) (Sahagún, 1999, p. 346-347)

Toda una pedagogía corporal: trabajar en la noche, simular la cruz

con el cuerpo, orar con el corazón puro, no ceder al ocio: los signos de la penitencia están presentes en el mundo mexicana. El trabajo monacal estaba presenta en la sociedad indiana. El gran tema, la sexualidad, sólo es posible en el matrimonio para la procreación. Los ecos de Pablo están presentes en la sabiduría náhuatl: (...) es ordenación de nuestro señor dios que haya generación por vía de hombre y de mujer, para hacer multiplicación y generación. El odio al goce opera en la sociedad.

(...) mira que no deshonres a tus padres, ni siembres estiércol y polvo encima de tus pinturas, que significan las buenas obras y fama: mira que no los infames (...)

27.- mira que no te des al deleite carnal; mira que no te arrojes sobre el estiércol y hediondez de la lujuria; y si has de venir a esto, más valdría que te murieras luego. (Sahagún, 1999, p. 348)

El pináculo de la cristianización ocurre en la formación de la nobleza mexicana. En el antiguo mundo pagano a los niños les “era

prometido de meterle en el monasterio”, *calmecac* casa de lloro o tristeza. En las narraciones los frailes fusionaron el horizonte vivido con el pasado indígena. Establecieron como *habitual* su lugar social, naturalizaron la transformación: su mundo era el mejor posible y no sólo eso, ya se encontraba en la tradición indígena antes de la Conquista. En el *Calmecac* entraban los niños “para que hiciesen penitencia y sirviesen a los dioses, y viviesen en limpieza y en humildad y todo en castidad, y para que del todo se guardasen de los vicios carnales”. (Sahagún, 1999, p, 401) Si era niña, *cihuatlamacazqui* le esperaba “vivir en castidad y guardarse de todo deleite carnal y vivir con las vírgenes religiosas que llamaban las hermanas, que vivían en el monasterio que llamaban Calmécac, que vivían encerrados”. Las mujeres las metían “en aquel monasterio para que estuviese allí hasta que se casase”.

Un horizonte de claustro, de escape del mundo impera en la imaginación

de Sahagún, en el marco del trabajo sobre el cuerpo: “los que allí se crían son labrados y agujereados como piedras preciosas, y brotan y florecen como rosas; de allí salen como piedras preciosas, y brotan y florecen como rosas; de allí salen como piedras preciosas y plumas ricas sirviendo a nuestro señor, y allí reciben sus misericordias” (Sahagún, 1999, p. 403). Los jóvenes entran para cambiarse, para purificar su corazón. De allí salen puros, listos para gobernar y ejercer sus funciones militares.

Los trabajos son duros en ese lugar: “barrer y coger las barreduras, y aderezar las cosas que están en casa; haste de levantar de mañana, velarás de noche; lo que te fue mandado harás, y el oficio que te dieren tomarás; y cuando fueres menester saltar, o correr, para hacer algo, lo harás”. Trabajar para dominar el cuerpo y la voluntad:

(...) has de ser humilde y menospreciado y abatido; y si tu cuerpo cobrare brío o soberbia, castígale, humíllale mira que no te acuerdes de cosa carnal. ¡Oh desventurado

de ti, si por ventura admitieras dentro de ti algunos pensamientos malos y sucios! Perderás tus merecimientos y las mercedes que dios te hiciere, si admites tales pensamientos; por tanto, conviene hacer toda tu diligencia, para desechar de ti los apetitos sensuales y briosos. *Nota lo que has de hacer, que es cortar cada día espinas de maguey para hacer penitencia, y ramos para enramar los altares; y también habéis de hacer sacar sangre de vuestro cuerpo, con la espina de maguey, y bañaros de noche, aunque haga mucho frío.* (Sahagún, 1999, p. 404, cursivas mías)

Flagelación: sacrificio del cuerpo en aras de su dominio. Alejamiento de los placeres, trabajo para olvidar. El cuerpo se endurece en las prácticas: no hartarse de comida, ser templado, amar y ejercitar la abstinencia y el ayuno. La meta es: “Endurézcase su cuerpo con el frío”.

A las mujeres les toca vivir con sus “hermanas de penitencia”. La meta es también cultivarse: “Nunca te has de acordar, ni ha de llegar a tu corazón, ni jamás has de revolver dentro de ti cosa ninguna carnal; has de ser tu voluntad y tu deseo, y

tu corazón como una piedra preciosa, y como un zafiro muy fino; has de hacer fuerza a tu corazón y a tu cuerpo para olvidar y echar lejos de ti toda delectación carnal” (Sahagún, 1999, p. 405).

Una vez hecho el recorrido por el libro sexto de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* surgen más dudas: ¿Existió una moral cristiana entre los indios paganos?, ¿ocurrió una iluminación originaria, tema muy caro al siglo XVI? ¿Puede haber estoicos tropicales? ¿Es creíble que existieran monasterios en el mundo prehispánico? ¿Los jóvenes indígenas del postclásico eran vírgenes y castos escapando de la tentación del sexo? ¿La confesión se puede dar en una sociedad diferente a la Europea? ¿Hay culpabilidad en el mundo nahua? ¿Existió un miedo prehispánico ante el mundo? ¿Los relatos establecen un paganismo trascendental? Muchas preguntas sin un correlato social que les dé sustento. Las retóricas en náhuatl no exaltan una antigua moral, están escritas en náhuatl precisamente

porque permiten ejercer un espacio para el dominio cristiano: hacen natural el paso del paganismo al cristianismo, lo cincelan en la carne. Bosquejan instituciones que nunca existieron así: perfectas, rescatables para la predica del Evangelio. El mundo que están creando es para el oído del converso: eran textos para predicar bajo la autoridad de lo milenario. Generan un conocimiento que le ayude a los catecúmenos y sacerdotes a modelar los cuerpos y las costumbres; prédicas que le den profundidad histórica al horizonte indígena domesticado.

III

La institución de la memoria es un tema central en el trabajo de fray Bernardino de Sahagún, su obra es un enorme monumento en la historia de las escrituras sobre la alteridad en Occidente. Constituye una *historia de expurgación*, de transformación selectiva de la antigua memoria indígena. Implicó la cristianización de los pasados paganos bajo la mirada cristiana. La

pluma franciscana enunció una sociedad en ruinas, colonizada. La representación ayudaría a que surgiera una mutación, en donde el cristianismo se encontraba anidado en los temas importantes de la sociedad vencida, organizando el relato de ese pasado. El resultado implicaba que la moral cristiana se encarnara en instituciones paganas, que funcionara como una *bisagra*: al conectar dos espacios de experiencia, permitía imaginar un mundo afín al cristianismo naciente. Una vieja *historia de conversión*. En los textos las creencias del otro han dejado de pertenecer a la tradición indígena: no existe una intención de describir. No es que Sahagún registrara mal lo que vió... no es un tema de la mirada, es un tema de representación, escribió el mejor texto que pudo. Aquél en donde las creencias del otro retóricamente justifican la nueva emergencia civilizatoria; en esas tramas el cristianismo avanzó por los cuerpos, los espiritualizó y domesticó.

En medio de las fracturas del cuadro bosquejado por el

franciscano se puede ver una civilización caída, su derrumbe implicó una armonización, un escorzo en la tradición de Occidente. Un borrón donde se vislumbra la *transición civilizatoria*: esa compleja imagen naturalizó prácticas cristianas dentro de la memoria nahua, al enunciar un pasado imaginario —de papel—, en el telón de fondo de la re-construcción cristiana de la memoria mexicana. Ese cuadro se llama la *Invencción de América*.

REFERENCIAS

- Ballesteros Gaibrois, Manuel. (1973). *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*. León, España: Imprenta Provincial de León.
- Baschet, Jérôme. (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: FCE.
- Brown, Peter. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*. Barcelona, España: Muchnik Editores.
- Certeau, Michel de. (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: UIA.
- Ferro, Marc. (2000). *La colonización. Una historia global*. México: Siglo XXI.
- Fumagalli, Vitto. (1995). *Solitudó carnís. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid, España: Nerea.
- Goody, Jack. (2011). *El robo de la historia*. Madrid, España: Akal.
- Jaulin, Robert. (1973). *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Le Goff, J. y Schmitt, J-C. (eds.). (2003). *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid, España: Akal.
- Le Goff, J. y Truong, Nicolas. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, España: Paidós.
- Ranke-Heinemann, (2005). *Uta. Eunucos por el reino de los*

- cielos. Iglesia católica y sexualidad.* Madrid, España: Trota.
- Rousselle, Aline. (1989). *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial.* Barcelona, España: Península.
- Sahagún, Fray Bernardino de. (1999). *Historia General de las cosas de la Nueva España.* México: Porrúa.
- Senett, Richard. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental.* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Vernant, Jean-Pierre. (1998). *Los orígenes del pensamiento griego.* Barcelona, España: Paidós.



Conquista de México por Hernán Cortés (7 y 8)

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen @Museo Nacional del Prado

EL PENSAMIENTO UTÓPICO EN LA INVENCIÓN DEL INDIO. EL CASO DE VASCO DE QUIROGA

Daniel Ramírez Rivera*

Cuando miles de europeos emprendieron su camino a través del Atlántico hacia un mundo desconocido y encubierto con el velo del misterio, se gestaba un viaje definitivo para la tierra que los recibiría. Se le dio identidad a lo desconocido para apropiárselo, hacerlo parte de la Historia. La India primero, Nuevo Mundo después, América, finalmente. El viajero interpreta desde lo que es, y cuando no entiende, inventa. El viaje de las ideas constituye la historia de las ideas: la invención de un Nuevo Mundo. En el presente trabajo parto de la idea de que el pensamiento utópico es un elemento fundamental en el proceso de

exploración, ocupación e invención de América.

El pensamiento utópico occidental se sostiene, junto a los paraísos judeocristianos, sobre las influencias helénicas. La antigüedad grecorromana es rica en elementos fantasiosos, mitológicos y filosóficos que tratan sobre un mundo mejor.

***Nota del autor:** Se tituló como licenciado en Historia con la tesis Tierras que manan leche y miel. Historia de las ideas utópicas en la invención del Nuevo Mundo (Universidad Autónoma de Ciudad Juárez). Ha presentado trabajos de investigación en congresos y seminarios en las materias como: filosofía (La filosofía de los seminarios católicos mexicanos, I Simposio del Seminario Internacional de Historia y Filosofía de las Religiones) e historia de las utopías (Las utopías del desierto septentrional).

Lamentablemente, por cuestiones de espacio me es imposible profundizar en la abundante gama de elementos utópicos presentes en la Europa del siglo XVI.

Bástenos mencionar que lo utópico se caracteriza por no tener una forma específica, puede ir de las ciudades filosóficas y los mitos de la Edad de Oro, a los relatos de viajes a lugares periféricos; siempre fantásticos, tierras de perfección moral o de abundancia de manjares.

El pensamiento utópico, esa masa heterogénea de elementos no articulados que sueñan un mundo ideal, forma parte esencial del proyecto de colonización. Bajo su cobijo se le dotan a esta tierra las características que desde antiguo adjudicaban a la India; viaja fray Marcos de Niza hacia el Septentrión

en busca de una de las ciudades de la leyenda de los obispos españoles fugitivos; Ponce de León rastrea la Fuente de la Juventud; Motolinía y Quiroga, cada uno desde su trinchera, ven posible un retorno al amanecer del Cristianismo. El discurso de lo utópico, la utopía, toma facetas distintas: no se homogeniza. La particular forma que toma el pensamiento utópico en el Nuevo Mundo no puede definirse fácilmente, porque evoca a las distintas personalidades de los conquistadores y los misioneros, a las diferentes formaciones que se dan dentro de un mismo mundo llamado Europa. Vasco de Quiroga conoce a los purépechas a través de la mirada de Tomás Moro y Luciano de Samósata, confía en ellos, los cree capaces de forjar una nueva Iglesia, de alcanzar la felicidad por

medio de la virtud, de salvar a Europa.

A continuación, realizaré un breve recuento de la parte final de la *Relación en Derecho* de Vasco de Quiroga, con el objetivo de vislumbrar en ella cómo la utopía de Arcadia, es decir, el mito heleno de la Edad de Oro, constituye un elemento fundante en la invención de un indio arcádico, saturnalesco, cuasi paradisiáco.

Análisis de *Relación en Derecho*

En 1532, la Corona había encargado a la Segunda Audiencia documentos descriptivos de la situación de la naciente Nueva España junto con propuestas de cómo organizar dicha sociedad, mismas que pretendían ser utilizadas para los

repartimientos de las encomiendas entre los conquistadores. Vasco de Quiroga hizo llegar a España su documento descriptivo, acompañado de un modelo organizacional basado en la obra de Tomás Moro. Al sentir afectada la autoridad de la Audiencia en México, e inconforme con la derogación de la ley que prohibía la esclavitud de los indios, la cual consideraba inspirada por el Espíritu Santo, el oidor Quiroga envía a su amigo Bernal Díaz de Luco, miembro del Consejo de Indias, su *Información en Derecho*, donde argumenta en contra de la esclavitud de los indios y da su postura sobre la cuestión de la conquista. En las últimas páginas, reafirma su convicción de organizar la sociedad bajo principios de la isla inventada por Moro. En este sentido, la participación de Quiroga

en dicha Audiencia es sumamente significativa para la historia de las utopías, pues su proyecto toma como modelo una sociedad utópica para ser construida no sólo en pequeñas poblaciones, sino en toda la América colonial.

El proyecto utópico de Quiroga está ajustado a la realidad jurídica de la conquista. Los Pueblos-Hospitales responden a las condiciones en las que viven los indios, al plantear un modo alternativo de organización hace una crítica al modo imperante. Sin embargo, Quiroga no es ningún revolucionario, como tampoco lo es Moro⁷, su modelo de sociedad encaja

⁷ Al menos no en el sentido marxista del término. Ya Edmundo O' Gorman hace una crítica a la introducción de Genaro Estrada a la obra de Zavala, por equiparar al mártir Tomás Moro (muerto por defender la soberanía del Papa), y a Vasco de Quiroga (plenamente de acuerdo con la validez de la bula

en los engranes de lo legítimo y lo ilegítimo del Derecho Indiano. Sus cuestionamientos son a la forma en que debe darse la penetración española, bajo qué circunstancias y qué límites.

Convendría dejar de esclavizar a los indios, considerados por él dóciles por naturaleza, y atraerlos con buenas obras, “cazarlos” con el ejemplo de vida del Evangelio. El indio, argumenta, se siente engañado cuando se le predica una cosa y se le trata en forma contraria. Pero a los españoles les favorece “que no sean tenidos por hombres sino por bestias” (de Quiroga, 2003, p.88)⁸, para abusar de ellos y esclavizarlos. Para Quiroga, el

alejandrina), con el marxismo. (O' Gorman, 2009).

⁸ Utilizo la edición de *Información en Derecho* realizada por Carlos Herrejón Peredo y contenida en la recopilación de obras quiroguianas de Paz Serrano Gassent.

método ideal es el de las obras de misericordia, por ende, no acepta el maltrato del indio ni el requerimiento. Denuncia los abusos de los españoles y la injusticia de una segunda provisión que beneficia al español en pos de la esclavitud del indio, pero sí acepta la obligación de una conquista desde el punto de vista jurídico. Es importante resaltar que todo el texto de *Información en Derecho* es una crítica a los métodos de la conquista desde presupuestos jurídicos. Quiroga no cuestiona la conquista en cuanto tal, sino a los métodos.

La Edad de Oro de Saturno

Mientras Quiroga escribía *Información en Derecho* se topó por primera vez con la lectura de un

texto traducido del griego por Erasmo y Moro, las *Saturnales* de Luciano de Samósata. Signo providencial, a su parecer:

(...) me pareció que Dios me las deparaba para tal tiempo y coyuntura también, por ventura para echar el sello y poner contera y acabar de entender ésta, a mi ver, tan mal entendida cosa de las tierras y gentes, propiedades y calidades de este Nuevo Mundo (...) (pp.209-210).

Esa “tan mal entendida cosa” del Nuevo Mundo, la condición de los indios, el modo de tratarlos y de llevar a cabo la evangelización se clarifica con la lectura de la obra Luciano.⁹ Cree recibir ayuda de Dios

⁹ La obra de *La Saturnales* se divide en 3 partes: en la 1ª el sacerdote de Crono (Saturno) pregunta al dios sobre mitos conectados con él y sobre las costumbres del festival; en la 2ª el sacerdote Cronosolon, dicta leyes sobre la conducta durante los

a través de la voz de Saturno, para entender cómo ha de proceder. Si don Vasco protege a los indios de la esclavitud es porque le rememoran la edad dorada en la que reinaba el padre de Zeus:

Porque no en vano, sino con mucha causa y razón, este de acá se llama Nuevo Mundo, y es Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y casi en todo como fue aquél de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia, de esta nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor, y por tanto no se pueden bien conformar nuestras cosas a las suyas, ni adaptárseles nuestra manera de leyes ni de gobernación, como adelante más largo se dirá [...] (p.101).

En la cita anterior hay 3 elementos que valen la pena destacar: primero,

festivales; la 3ª son dos cartas (Yo a Crono y Crono a mí).

el apelativo Nuevo Mundo se debe a que es “en casi todo” similar a la edad de oro; segundo, la “malicia y gran codicia” de los españoles está generando una transformación de Edad de Oro a Edad de Hierro, está trayendo la decadencia al Nuevo Mundo; por último, las instituciones y la forma de vida de Europa no puede adaptarse a esta edad de oro, por lo que debe buscarse otro tipo de organización.

Cita también el diálogo en que Saturno explica que dejó el mando voluntariamente, desmintiendo el mito de su destronamiento, para después narrar cómo era la vida bajo su reinado:

(...) cuando todo el sustento les llegaba sin sembrar ni labrar la tierra. Entonces fluía el vino como los ríos y se servían magníficas viandas,

cosas dispuestas no ciertamente por Aristeo sino por Pan. Entonces rebosaban las fuentes de miel y de leche. Los mortales eran buenos y de oro. Por eso ahora retomo el mando un cortísimo tiempo. Que haya, pues, por doquier aplausos, canciones, juegos, igualdad para todos: esclavos y libres, porque cuando yo reinaba, nadie era esclavo. (p.211)¹⁰

A Quiroga le resuenan las palabras de Saturno en la obra de Luciano a propósito de la segunda provisión contra la que escribe *Información en Derecho*: “cuando yo reinaba, nadie era esclavo”.

Para entender los motivos que Quiroga tuvo para organizar a los indios en pueblos similares a los de

la isla de *Utopía*, debemos realizar un acercamiento a su concepción de los habitantes del Nuevo Mundo con los que se encontró. La región de Michoacán donde fundó el segundo Pueblo-Hospital era territorio purépecha, y Quiroga se expresa de ellos en términos de bondad, simplicidad y apertura. Son “cera blanda”, fácil de moldear:

(...) Y así como aquí dice Luciano *a fin de que los mortales recuerden como era la vida bajo mi reinado cuando todo el sustento les llegaba sin [sembrar] ni labrar la tierra*, así de aquesta manera se mantenían y mantienen estos naturales con muy poco o ningún trabajo y se contentan con los frutos y raíces que les produce y cría la tierra, sin labrar o mal labrada y granjeada, la cual parece que los favorece con ciertos

¹⁰ Los pasajes que Quiroga cita textualmente del breve texto de Luciano pueden encontrarse en la edición de *Las Saturnales* de la bibliografía.

árboles cuya fruta dura casi todo el año (...) (p.213).

El indio y el territorio americano perpetúan la Edad de Oro descrita por Luciano. Dicha condición saturnalesca conjuga la oportunidad perfecta para renovar la Iglesia decadente que se aproxima al cisma. El objetivo de Quiroga no es la Edad de Oro en sí misma, sino la coyuntura ideal para retornar al Cristianismo Primitivo.¹¹

¹¹ El tópico del Cristianismo Primitivo es una constante durante el siglo XVI. Erasmo lo evocaba con su cristianismo interior, también los franciscanos como Motolinía hacían lo propio; hasta el mismo Lutero pretende un retorno a los orígenes. Habría que matizar: mientras Lutero cuestiona doctrinas fundamentales de la teología católica, como los sacramentos y la justificación del pecador por medio de la fe, Quiroga trata el tema del Cristianismo Primitivo en un tono menos polémico, digamos teológico. El obispo de Michoacán se refiere a una cuestión vivencial del evangelio, no a un tema doctrinal de fondo.

Al ser los indios naturalmente inclinados a las cosas de la fe y al estar “hechos como de cera para cuanto de ellos se quiera hacer” Quiroga afirma que ve:

(...) en esta primitiva, nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo de los santos apóstoles (...) (p.217).

Don Vasco de Quiroga, en su papel de oidor de la Segunda Audiencia en México y visitador en Michoacán escucha las causas de los indios, interpreta lo que ve en términos utópicos saturnalescos, percibe la posibilidad de construir una nueva época de oro para la cristiandad, de retorno a las raíces, a la pureza del mensaje. Sin embargo, la facilidad con que los indios reciben todo de la naturaleza los inclina al ocio, la

pereza y la idolatría. Súmese a esto que los españoles han traído la Edad de Hierro europea a este Nuevo Mundo que poco a poco comienza a asemejarse al Viejo. Para lograr la renovación de la Iglesia hacia la vida cristiana primitiva debe cuidar este Nuevo Mundo del Viejo, y perfeccionarlo mediante una sociedad ordenada que fomente la virtud.

Vasco de Quiroga y la *Utopía* de Tomás Moro

Al final de *Información en Derecho* Quiroga agrega un documento extra que lamentablemente no nos ha llegado, se trata de una organización de las Indias a partir de la *Utopía* (Ímaz, 1966).¹² Quiroga

¹² La obra se conforma por una carta de Tomás Moro a Pedro

sabe que Moro tradujo a Luciano¹³ y percibe que edifica la sociedad de *Utopía* a partir de la vida de la edad de oro de las *Saturnales*:

(...) este autor Tomás Moro fue un gran griego y gran experto y de mucha autoridad, y tradujo algunas cosas de Luciano de griego en latín, donde, como dicho tengo, se ponen leyes y

Egidio y dos libros (el primero trata del diálogo de Moro con Hitlodeo y el segundo es el relato sobre la sociedad de *Utopía*). La *Utopía* fue conocida en España por medio de las ediciones latinas de la versión de Lovaina de 1516. El obispo de México, Fray Juan de Zumárraga poseía un volumen empastado en pergamino de la edición de Frobenius de 1518 (Zavala, 1993, p. 203).

¹³ Así como a su vez, Quiroga tradujo *Utopía* de Moro. Este dato es relevante, pues crea no sólo una línea de imitación, sino de traducción. Luciano influencia a Moro a tal punto que este lo traduce junto con Erasmo y hace de su ironía un arma que utilizará para crear *Utopía*; a su vez, Quiroga traduce fragmentos de la obra de Moro y, utilizándolo tanto a él como al antiguo sofista, crea un discurso utópico para el Nuevo Mundo.

ordenanzas y costumbres de aquella edad dorada y gentes simplísimas y de oro de ella, según parece y se colige por lo que en su república dice de estos, y Luciano de aquellos en sus Saturnales, y debiérale parecer a este varón prudentísimo, y con mucha cautela y razón, que para la gente, tal arte y estado de república convenía y era menester, y que sola ella y no en otra podía conservar por las razones antes dichas que son (...) (de Quiroga, 2003, p.219).

Si el humanista inglés había tomado elementos de *Saturnales* para crear una sociedad ideal, ¿por qué no haría lo mismo Quiroga si identificaba dichos elementos ya dados en la vida de los indios del Nuevo Mundo?

En este punto es conveniente recordar que, según narra el propio

Moro, la meta de todas las acciones en *Utopía* es un placer justo y honesto que da como fruto la felicidad. Es una sociedad detalladamente ordenada para alcanzar el binomio placer-felicidad mediante la práctica de la virtud. Para los habitantes de la isla, la naturaleza se encamina por sí misma hacia este fin. Ser virtuoso es seguir los dictados de la naturaleza. La sociedad, su estructura y funcionamiento están diseñadas bajo ésta premisa en todos los aspectos de la vida de sus habitantes (Ímaz, 1966, p.98).

Vasco encuentra aquí la respuesta a su planteamiento de cómo preservar la sencillez arcádica del indio, utilizarla para fomentar en él la virtud y construir una Iglesia de corte primitivo. Organiza los

Pueblos-Hospitales con este objetivo:

(...) juntarlos en ciudades para hacerles bastantes tutos y seguros contra todas necesidades contrarias, adversidades y malos tratamientos, fuerzas y otras injurias e incomodidades (...) darles tal orden y estado de república y de vivir en que se pierdan los vicios y se aumenten las virtudes, y no pueda haber flojedad ni ociosidad ni tiempo perdido alguno. (de Quiroga, 2003, p.220).

En un principio, la idea se propuso como una política oficial para la conquista en todo el territorio de Indias. Quiroga tenía una noción similar no solo de los indios de México y de los purépechas de Michoacán, sino de todo el Nuevo Mundo. En 1532, pensaba que los pueblos serían de 60,000 personas.

Era un proyecto de renovación de la cristiandad a gran escala, pero al ser ignorado decidió llevar acabo su propuesta solo, con sus propios recursos.¹⁴

Don Vasco de Quiroga parte de tres principios: el Derecho, la Edad de Oro de Saturno y la *Utopía* de Tomás Moro. Realiza su crítica a la conquista en términos jurídicos y es a partir del desarrollo de su argumentación sobre la licitud de la esclavitud de los indios que elogia la similitud de su vida con la de los hombres de la edad de oro. En este sentido, *Utopía* es un medio para

¹⁴ Es evidente que Quiroga ignora la diversidad de los habitantes del Nuevo Mundo, pues considera que todos pueden ser atraídos mediante las obras de misericordia, y que todos entran en su idea saturnalesca de la Edad de Oro. Probablemente no habría querido aplicar su modelo a toda la conquista una vez que hubiera conocido algunos grupos del norte de México que no eran de “cera tan blanda”.

organizar a los indios en una sociedad que les permita aprovechar su condición saturnalesca y llenarla de virtud para hacer de la Iglesia Indiana una renovada Iglesia primitiva.

Conclusiones

Vasco de Quiroga entiende el territorio americano sólo a partir de su encuentro con la obra *Saturnales*. Antes, las cosas del Nuevo Mundo se le presentaban “mal entendidas”.

1. Quiroga niega al indio real al equipararlo con los habitantes del reino de Saturno. Para el obispo no se trata de una simple analogía; la lectura de Luciano le clarifica el ser del indio: inocente, puro, ansioso en su

corazón de ser cristianizado, un habitante del paraíso.

2. Dicha interpretación la considera querida por Dios, inspirada por el Espíritu Santo al punto de pretender instaurar su proyecto como la política oficial de la Corona. En pocas palabras, todos los habitantes del Nuevo Mundo son iguales, invento de un sueño utópico que fue alguna vez en periodos más remotos que la historia y que pudo volver a ser bajo el cobijo de *Utopía* y el Cristianismo Primitivo, de no haber sido porque los europeos llevaban consigo la Edad de Hierro. Esto, claro, según el Tata Vasco.

REFERENCIAS

- De Quiroga, Vasco. (2003). *La Utopía en América*. Madrid, España: Editorial Dastin.
- Ímaz, Eugenio. (ed.). (1966). *Utopías del Renacimiento*. D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Luciano. (1981). *Obras III*. Madrid, España: Gredos.
- Manuel E., Frank y Fritzie P., Manuel. (1984). *El pensamiento utópico en el mundo occidental I. Antecedentes y nacimiento de la utopía (hasta el siglo XVI)*. Madrid, España: Taurus.
- O'Gorman, Edmundo. (2009). *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O' Gorman*. D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (2011). Utopía e ironía en el contexto de Tomás Moro. *Revista de Filosofía*, (36), pp. 29-51.
- Zavala, Silvio. (1993). *Por la senda de la libertad*. D.F, México: Fondo de Cultura Económica.



Conquista de México por Hernán Cortés (9 y 10).

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado

LOS PRIMEROS PUERTOS ESPAÑOLES EN LA COSTA CENTRAL VERACRUZANA

Judith Hernández Aranda*

Roberto Jesús Ávila Hernández**

Introducción

La cartografía del siglo XVI es fundamental para entender el inicio de la Conquista. Recién roto el cascarón medieval e iniciadas las exploraciones por los territorios del llamado Nuevo Mundo. Para los monarcas europeos tal vez no hubo instrumento de poder más valioso que aquellos pequeños pedazos de papel en los que sus cosmógrafos y navegantes plasmaban el orbe entero, delineando con finos trazos los contornos de las tierras que palmo a palmo iban descubriendo para ponerlas a su servicio. En ese mundo a escala, las representaciones de los marinos intentaron sustituir el lugar que se dibujaba y ofrecer la progresión con que se iba incrementando la magnitud de sus imperios. Los nuevos instrumentos de navegación, surgidos de la necesidad de medir y

cuantificar la calidad de tierras y mares, para trazar rutas y fronteras, rápidamente evolucionaron y permitieron convertir a la cartografía en el modelo ideal de representación semiológica, cuyos signos y señales llegaron a tener grandes repercusiones tácticas y políticas.

***Judith Hernández Aranda:** Investigadora del INAH en Veracruz. Asesora externa del Consejo Nacional de Arqueología. Miembro de la AMEC, ICOMOS y del Proyecto Redes empresariales y administración estatal.

****Roberto Jesús Ávila Hernández:** Licenciado en arqueología por la Universidad Veracruzana, ha sido titular del proyecto de Protección del Patrimonio Arqueológico Histórico y Paleontológico del Estado de Veracruz y jefe del departamento de resguardo de bienes culturales del Estado de Veracruz en el INAH.

De ahí que el mapa pueda considerarse como un discurso en el que los hechos históricos fueron plasmados en grafías distintas a la escritura, y por tanto puedan pensarse como otra forma de relato (Hernández, 1997).

Para Esperanza López Parada (2013):

[E]l mapa es parte del aparato imperial, nace de una orden y contribuye a cumplirla. Dondequiera que un conquistador o aventurero se topaba con nuevas culturas iletradas, pero imagineras y dibujantes, exigía de ellas la referencia de sus límites, el diseño de la extensión que a raíz seguida se proponía subordinar. Por tanto, los mapas ponen en marcha la mecánica dominadora que a la vez los demanda y son el espejo donde el propio imperio se designa, se organiza, se consolida. (p. 160)

Si se considera que el mapa, además de un ejercicio descriptivo puede ser un instrumento de engaño, o cumplir con una función estratégica que refleja un punto de vista y lleva implícitas las necesidades, deseos y

contradicciones del sujeto que lo trazó, la revisión de los planos coloniales puede abrir una enorme gama de preguntas y respuestas en torno a la vida económica, política y social de la Nueva España. Por ello, y bajo estas premisas, se escudriñaron dos planos que figuran el Golfo de México, el primero es el de Alonso Álvarez de Pineda (Figura 1) y el segundo el atribuido a Hernán Cortés (Figuras 2 y 3), ambos de 1519, pero con sistemas de representación y registros tan distintos que nos dimos a la tarea de buscar el entramado subyacente a tales diferencias.

Los primeros hilos se encontraron en los topónimos mencionados en los planos y en las fechas de las relaciones de Hernán Cortés confrontados con los documentos que los gobernadores de Cuba y Jamaica enviaron a la corte; los siguientes, fueron los nombres y lugares que se mencionan en 192 extractos de los protocolos de notarías, de 1524 a 1528, existentes en el Archivo de Notarías de la Ciudad de México (Millares y

Mantecón, 1945). La información permite asegurar que antes del juicio de residencia, que redujo la extensión de los dominios de Hernán Cortés, los puertos de Medellín y Villa Rica funcionaron de forma paralela, para cumplir con las necesidades del marqués del Valle, en su ambición de continuar la conquista hacia la Mar del Sur, vía el Istmo de Tehuantepec. Y que al mismo tiempo estuvieron activos los puertos de Santisteban, en Pánuco, y el de Espíritu Santo, en Coatzacoalcos, operando con gente que tenía negocios con los gobernantes y mercaderes de las islas de Cuba, Santo Domingo y Jamaica; mientras que la historia oficial nos dice que, por esas fechas, Veracruz ya se había mudado a las márgenes del río Huitzilapan para desempeñarse como una extensión portuaria de San Juan de Ulúa.

En la costa del Pacífico, el puerto de Salina Cruz, o Salina de la Santa Cruz, fue fundado por españoles al mando de Pedro de Alvarado en mayo de 1522; en tanto que cinco años más tarde y a 6 kilómetros de

ahí, Hernán Cortés fundó un astillero en la bahía La Ventosa, donde se construyeron las embarcaciones que le sirvieron para conocer y conquistar las tierras de las costas de la Baja California.

La documentación derivada de los conflictos entre Hernán Cortés y el virrey Antonio de Mendoza, resulta ser otra evidencia de que los intereses de ambos se centraban en la búsqueda de un camino que les permitiera explotar comercialmente la ruta de las verdaderas Indias y que los comerciantes con quienes trataban pudieron disponer de varios puertos a su servicio, para evitar el de San Juan de Ulúa, al que tenían que arribar hombres y mercancías por mandato real.

En su urgencia por apoderarse de las nuevas tierras descubiertas, los gobernadores de Jamaica y Cuba tramitaron ante los padres jerónimos, que fungían como gobernadores en La Española, las provisiones que les permitieran continuar con las exploraciones y rescates de oro y plata. Dichos padres, nombrados por el cardenal

Cisneros, eran los responsables de remitir a la Corona el quinto real de lo rescatado, por lo que cada expedición debía ir acompañada de un veedor y un tesorero nombrado por los frailes, a fin de garantizar que se reportaran puntualmente los montos de los rescates (Matute, 1939) (razón por la cual muchos viajes de exploración posiblemente se hayan hecho sin autorización).

En 1518, Hernán Cortés y Diego Velázquez gestionaron, a través de Juan Saucedo, el permiso de los jerónimos para formar dos armadas, la primera capitaneada por el general Juan de Grijalva, sobrino de Velázquez, que salió de Cuba el 8 de abril del año de 1518, con 4 navíos y 240 hombres, rumbo a las tierras descubiertas sólo un año antes por Francisco Hernández de Córdoba. Según Bernal Díaz del Castillo (1994), éste llevaba instrucciones de rescatar todo el oro y plata que se pudiera y poblar aquellas tierras, aunque es bien sabido que el permiso para formar asentamientos sólo podía otorgarlo la Corona, no los frailes. Grijalva llegó hasta el

Río de San Pedro y San Pablo, hoy Tecolutla, cerca de Pánuco. La segunda expedición, al mando de Hernán Cortés, estuvo lista desde el 23 de octubre de 1518, pero por los problemas que tuvo con Diego Velázquez, pudo zarpar hasta mediados de febrero de 1519, llevando a bordo prácticamente todos los bastimentos existentes en la isla (Martínez, 1990), con pertrechos y víveres de Jamaica y las instrucciones náuticas preparadas por Grijalva, para llegar “hasta San Juan de Ulúa, tierra nueva de San Juan o de Santa María de las Nieves” (Orozco y Berra, 1978, p. 55) y realizar un viaje que sólo estaba planeado para ser de exploración y rescate.

Por su parte, Francisco de Garay también preparó varias expediciones desde Jamaica — las dos primeras bajo la jefatura de Alonso Álvarez de Pineda— y, a diferencia de Cortés, contaba con capitulaciones para poblar y conquistar el territorio novohispano de Pánuco. En 1520, como amigo y socio del rey, Garay también había

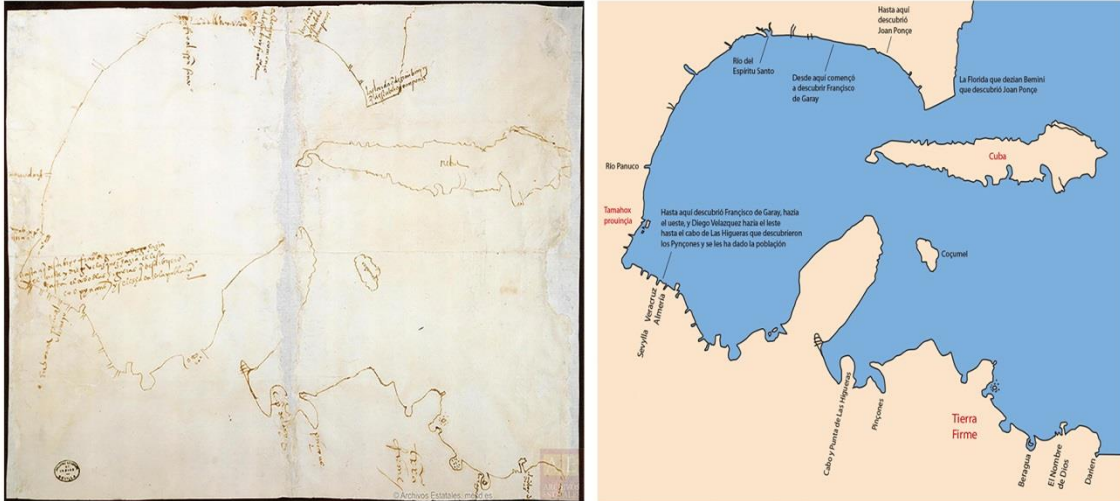
conseguido poseer el título de gobernador de la primera fortaleza que se levantase en aquel territorio (Bañales, 2011), pero, como se verá, a pesar de tener todo listo para su construcción y una gran fortuna al servicio de su majestad, no contó con que Hernán Cortés se lo impediría y que éste aprovecharía para su propia empresa todos los recursos humanos, pertrechos, aparejos y víveres que había enviado para fundar la Villa de Pánuco y que incluso acabaría pagando con su vida sus anhelos de conquista.

La carta geográfica de Álvarez de Pineda

El 1519, mientras Hernán Cortés navegaba hacia las costas de Yucatán, Alonso Álvarez de Pineda dirigía una armada compuesta por 4 barcos y 270 hombres con la intención de explorar las costas del Golfo de México. Pineda, quien también aparece en los documentos como Marín de Pinedo, fue el primero en delinear los contornos del Seno Mexicano en un mapa y

descubrir que las penínsulas de Yucatán y de La Florida “formaban parte de la Tierra Firme y que se unían al continente en los extremos del golfo de México” (Bañales, 2011, p. 59) (Figura 1, pg. 90).

El original de este plano se encuentra en el Archivo General de Indias y no está firmado, el archivista que lo catalogó dejó anotado, en el recuadro de “Alcance y Contenido”, que se atribuye a Pineda y que al dorso y en vertical dice lo siguiente: “1519/Trata de la Costa de Tierra Firme y las tierras nuevas”, y al dorso en horizontal: “Dosev Ab. 668 1º”. Añade que en él se señalan las jurisdicciones que estableció el veedor, Cristóbal de Tapia, en cumplimiento de una Real Cédula que le ordenaba señalar los límites de los descubrimientos de Juan Ponce de León, Garay y Diego Velázquez. En la Cartografía del descubrimiento, Vaysade (1992) corrobora que el plano se encuentra en el Archivo de Indias, junto con la Cédula Real de 1521, en la que se otorga a Garay la capitulación para poblar la región de Pánuco o



De derecha a izquierda y de arriba hacia abajo, se lee (en transcripción a español modernizado): La Florida, que decían Bimini, que descubrió Juan Ponce / Hasta aquí descubrió Juan Ponce / Desde aquí comenzó a descubrir Francisco de Garay / Río del Espíritu Santo / Río Pánuco / Cuba / Tamahox provincia / Hasta aquí descubrió Francisco de Garay hacia el oeste y Diego Velázquez hacia el este, hasta el cabo de Las Higueras que descubrieron los Pinzones y se les ha dado la población / Sevilla Veracruz / Almería / Cozumel / Cabo y punta de Las Higueras / Pinzones / Tierra Firme / Beragua / El Nombre de Dios / Darién. (AGI, MP-MÉXICO, 5).

Figura 1. Izquierda: Plano de Alonso Álvarez de Pineda (AGI, MP-MÉXICO, 5). Derecha: Esquema del mismo plano (Bañales, 2011).

provincia de Amichel. Dicha cédula de ocho fojas se resume así:

Contrata que hizo el rey con Francisco de Garay para poblar las tierras que había descubierto y se debían antes señalar por Cristóbal de Tapia, y distinguir de las ya descubiertas por los adelantados Diego Velázquez y Juan Ponce de León. Salíó Garay con licencia de los reverendos padres jerónimos, que entonces gobernaban (en 1519), con cuatro navíos, para descubrir algún golfo o estrecho en Tierra Firme. Anduvieron 8 ó 9 mares y en ellos sólo encontraron la

Florida que había descubierto Juan Ponce de León. Retrocedieron para el poniente y encontraron a Hernán Cortés y a su gente. Así se amojonó lo descubierto por éste, además de lo visto y descubierto por Garay que eran más de 300 leguas, y tomó posesión en nombre de Su Majestad (AGI, PATRONATO, 26, R.15.).

La forma en que está dibujado el Golfo de México abre varias interrogantes y deja en evidencia que, desde 1519, en la corte española se conocían los contornos del Seno Mexicano, de Florida hasta

el Darién, en tanto que la anotación del frente, que dice: “Hasta aquí descubrió Francisco de Garay hacia el oeste y Diego Velázquez hacia el este, hasta el cabo de Las Higueras que descubrieron los Pinzones y se les ha dado la población” (AGI, MP-MÉXICO, 5), siembra la duda de si el mismo Pineda es el autor de la nota, o si el plano es una copia del de Pineda, en la que el veedor Cristóbal de Tapia hizo las anotaciones para dejar establecidos los límites de las jurisdicciones de cada conquistador.

Si Álvarez de Pineda exploró de Florida a Pánuco y el plano muestra hasta los confines de Centroamérica, queda claro que él tuvo que haber viajado en otras expediciones por aquella zona o que consiguió la información de los muchos pilotos y navegantes que se dedicaban a las expediciones de salteo, captura y venta de esclavos en aguas del Caribe, que tenían gran dominio sobre las rutas y corrientes marítimas más benignas para la navegación y el comercio; hombres que en su mayoría

trabajaban por temporadas al servicio de los distintos gobernantes y de personajes acaudalados de las islas. Uno de ellos debió ser Antón de Alaminos, quien comenzó su vida de marino navegando como grumete en el cuarto viaje de Colón, en 1502, y aparece nombrado ya como piloto en la expedición que hicieron Ortubia y Ponce de León por el Golfo de México, hacia Florida, en 1513: “Embío, pues, por Capitan del Navio, a Juan Perez de Ortubia, i Piloto a Anton de Alaminos...” (Herrera, 1730, Década I, Libro IX, p. 249). A él se le adjudica haber establecido una ruta nueva y segura de Florida a Puerto de Carenas, la actual Habana, cuando fue capitán en la armada de Francisco Hernández de Córdoba, en 1517. A pesar de la accidentada travesía, fue él quien trajo noticias a la isla sobre la existencia de “casas de cal y canto” en la costa de Tierra Firme, por eso Grijalva lo llevó como piloto mayor en su expedición en 1518 (Varela. 2011, p. 148).

En la segunda parte de la expedición de Grijalva, “Alaminos

escribe un informe narrando el descubrimiento y lo acompaña con la cartografía correspondiente. Todo ello lo envía a Diego Velázquez para que lo remita al rey” (Varela, 2011, p. 159). A su llegada a Santiago de Cuba, se da cuenta que no resulta imprescindible para Velázquez, pues al haber mandado relaciones exactas de dicha localización, ya no era el dueño del secreto del descubrimiento. Conocedor de cómo se filtraban las noticias en el ambiente antillano, transfirió la información de su descubrimiento a Francisco de Garay, con la que seguramente preparó la armada en la que envió a Alonso Álvarez de Pineda a la Florida.

De regreso en Cuba, Alaminos fue contratado como piloto mayor en la expedición de Hernán Cortés de 1519 y éste lo elige, junto con Francisco Montejo y Alonso Hernández Portocarrero, para navegar a España y entregar al rey su primera carta de relación y los regalos que había recibido de Moctezuma (Varela, 2011). Se sabe que Juan de Grijalva registró las

tierras de Yucatán a Pánuco, aunque sus notas y dibujos están perdidos. La amistad que tenían De Garay y Velázquez en aquella época, pudo servir para que los pilotos a su servicio intercambiaran información, por lo que no se descarta que Grijalva y Álvarez de Pineda hayan compartido sus saberes sobre la navegación en las difíciles aguas del Golfo de México.

Garay, uno de los hombres más acaudalados del Nuevo Mundo, fue escribano de Cristóbal Colón y luego amasó una gran fortuna al dedicarse a la explotación ganadera y minera. Estaba casado con Ana Muñiz Perestrello, portuguesa, hermana de Felipa Muñiz, mujer de Cristóbal Colón. Ana era viuda del jurado sevillano Juan de Barahona y, a través de ella, estableció contactos importantes tanto en América como en la corte española; por otro lado, como amigo y colaborador de Diego Colón, tenía cierta cercanía con el rey, ya que la esposa de éste era María de Toledo, pariente cercana de Fernando el Católico (Bañales, 2011).

Seguramente mediante esas relaciones, Garay consiguió que el rey lo nombrara gobernador de Jamaica, en 1512, y encargado de colonizar y distribuir las tierras e indios de esa isla a cambio de abastecer con animales de sus criaderos a las expediciones que llegasen de España a las Indias o que salieran de ellas. También propuso al monarca formar una sociedad en la que ambos invirtieran sus respectivas haciendas para producir los víveres e insumos requeridos por los navegantes, repartiendo las ganancias en partes iguales. El monarca no dudó en concederle todo lo que pedía, porque con ello se resolvía uno de los mayores problemas logísticos de la colonización, como lo era el aprovisionamiento de los barcos. Por otro lado, sabía que éste y Miguel Díaz de Aux se habían convertido en los mayores productores de ovinos del Nuevo Mundo, gracias a una exitosa sociedad que formaron en 1507 (Bañales, 2011); incluso Bartolomé de Las Casas llegó a

mencionar que Garay tenía a 5 mil indios ocupados solamente en cuidar a sus puercos (Díaz, 1986).

Los beneficios de la sociedad entre el monarca y Garay en poco tiempo se vieron reflejados en el incremento exponencial de las rentas reales, porque, además, en cuanto este último obtuvo el mando de la isla, comenzó a producir con la población jamaicana todo tipo de géneros alimenticios y de vestido para avituallar a las embarcaciones que obligatoriamente pasaban rumbo a Tierra Firme. Jamaica se convirtió en almacén y despensa de los conquistadores por su privilegiada ubicación y Garay, como comerciante, en pocos años llegó a ser la persona más acaudalada de América, desarrollando, a la par de su explotación ganadera, una intensa actividad minera.

Por su estrecha liga con el monarca, obtuvo provisiones como adelantado, lo cual le autorizaba a poblar los lugares que descubriera. Debido a su inmensa fortuna, pudo formar la armada expedicionaria en la que mandó a Álvarez de Pineda,

exploración que aparentemente se había fraguado desde 1514, cuando, en su viaje a España, compró dos carabelas con las que pretendía internarse en los afluentes que desembocaban en los litorales del Golfo y, al igual que Ponce de León y Diego Velázquez, tratar de encontrar el paso noroeste al océano Pacífico y reconocer los lugares más adecuados para establecer asentamientos (Bañales, 2011).

El 2 de junio de 1519, Álvarez de Pineda entró en una gran bahía que tenía un importante asentamiento indígena en una de sus orillas y río arriba encontró unos cuarenta pueblos asentados en las márgenes de ese gran afluente, al que dio el nombre de Espíritu Santo y que hoy conocemos como río Mississippi. Sobre la vida y destino de este navegante existen dos versiones, la primera menciona que después de remontar parte del río del Espíritu Santo, al dormir en tierra firme, la tripulación fue atacada por indios huastecos y que Diego Camargo encontró a los supervivientes en Pánuco y los trasladó a Villa Rica,

donde narraron que Pineda había fallecido en el ataque de los indios huastecos en agosto de 1519 (Díaz, 1980). La otra es que Pineda siguió costeando hacia el sur y, en agosto de 1519, tras nueve meses de expedición, ancló aguas afuera de la Villa Rica de la Veracruz, poco después de que Hernán Cortés se hubiese ido, por lo que envió unos mensajeros en su búsqueda. Cortés apresó a los mensajeros y regresó a la villa cuando supo que Álvarez de Pineda intentaba establecer un límite entre las tierras que éste reclamaba para Garay y las que él ya había exigido para sí mismo. Álvarez de Pineda partió para evitar que le apresasen, desandando su camino hacia el Norte, y poco después reparó sus embarcaciones en las inmediaciones del río que llamó Las Palmas, probablemente el actual río Grande. Con las naves repuestas regresó a Jamaica, donde sus pilotos entregaron a Garay un mapa de toda la costa del Golfo “en proporciones más o menos precisas” (Del Hoyo, 2005, pp. 13-24).

Al tiempo que Álvarez de Pineda regresaba por segunda vez a Pánuco, Garay enviaba a la corte a Juan de Torralva con el mapa de aquél y el informe relativo a las tierras descubiertas, a fin de acordar con el rey las condiciones de descubrimiento y conquista. Las capitulaciones de 1521, mencionadas en párrafos anteriores, le otorgaban el título de adelantado y gobernador de una zona enorme que se conocía como provincia Amichel; región durante la colonia fue renombrada como: Reino Guasteca, Tierra Garayana, Provincia de Pánuco, Comarca de Paul, de Alifau y Ocinan, Médanos de la Magdalena, Costa del Seno Mexicano, Nuevo Reino de León y Nuevo Santander (Rivero, 2008). En el plano de Diego de Ribero de 1529, se nombra al territorio desde la desembocadura del Mississippi hasta Pánuco como tierra de Garay o Victoria Garayana, al hablar de la: “Villa de sant Esteban del Puerto, que es en la provincia de Garayana que por nombre de los indios se

llama Pánuco [...]” (AGI, PATRONATO, 170, R. 25, 1529).

El año 1520, Garay envió una armada compuesta por tres barcos y 157 hombres bajo el mando de Diego de Camargo, con la misión de reforzar a Álvarez de Pineda y, el mismo año, consciente de que Velásquez enviaba otra en contra de Cortés, de 1,400 hombres, al mando de Pánfilo de Narváez, contribuyó con uno de sus barcos. En junio de 1520 y sin saber el destino de las embarcaciones que había mandado a Pánuco, ni que muchos de sus hombres habían pasado al bando de Cortés, continuó enviando insumos para mantenerlos. El barco en el que mandó, en octubre de ese año, a su amigo Miguel Días de Aux con provisiones, llegó a Pánuco y allí esperó noticias de Camargo durante 30 días, luego corrió con la misma suerte que las expediciones anteriores y terminó refugiándose en Villa Rica, a cuyas fuerzas “se vio obligado a unirse”. Una armada más, compuesta por 120 hombres al mando de “Ramírez el Viejo”, sería enviada para recabar noticias de las

anteriores; al parecer de inmediato se unió también a las fuerza de Cortés, por las ventajas que representaba (Bañales, 2011).

Una vez enterado del desastre ocurrido con sus armadas, Garay consideró que él mismo debía enfrentar a Cortés y, como recientemente había obtenido un refrendo real de su título de adelantado, estaba seguro que llegando a Nueva España podría comenzar a poblar. Su capacidad económica le permitió “fletar once barcos y dos bergantines que debían transportar 840 soldados repartidos en secciones: 300 arqueros de pie, 200 arcabuceros, 200 soldados armados de escudo y espada y una impresionante fuerza de 154 jinetes, algo inaudito hasta entonces” (Bañales, 2011, p. 87). La armada zarpó el 14 de junio de 1523 llevando consigo los suministros para todos ellos y teniendo como capitán a Juan de Grijalva. Entre la tripulación se encontraban muchos amigos de Garay y hombres poderosos al servicio de su gobierno, además de gente reconocida por su

manejo en las armas. Cortés, por su parte, se adelantó a la conquista de Pánuco y, luego de arrasar el territorio de Chila, cerca de allí situó la villa de Santisteban del Puerto, dejando como teniente a Pedro de Vallejo y a 120 vecinos, entre ellos 27 de a caballo y 36 escopeteros y ballesteros. El lugar se convirtió en una trampa mortal para Garay y sus hombres. Muchos de ellos fallecieron de hambre o a manos de indígenas y españoles, en tanto que otros fueron convencidos de pasarse al bando de Cortés. Mermado su ejército, el golpe final para Garay fueron las provisiones del emperador que acababan de llegar de España, otorgándole a Cortés la gobernación de Nueva España y de todos los territorios que hasta entonces hubiese conquistado (Bañales, 2011).

Ramírez (1847), citado por Bañales (2011), señala que Pedro de Alvarado llevó preso a Garay a la ciudad de México por órdenes de Cortés; en tanto que a Alonso Morzillo, le parece que “Francisco de Garay vino a esta cibdad e que

dezian que lo trayan por engaño e que dende a ciertos días murió” (Bañales, 2011, p. 125). Otras crónicas aseguran que Garay, luego que se “desaparecieron” seis de sus barcos, decidió emprender camino a México a fin de entrevistarse con Cortés, para encontrar alguna salida digna. Díaz del Castillo (1980) cuenta que Alvarado y Gonzalo de Sandoval fungieron como intermediarios para que se fraguase amistad entre Garay y Cortés, mediante la boda de los hijos de ambos, y que Cortés ofreció una dote a su hija para la boda y a Garay hacer población por el Río las Palmas (Soto la Marina), incluso que en la Navidad de 1523, ambos fueron a misa juntos y que:

(...) vueltos de la iglesia almorzaron con mucho regocijo, y desde aquí a una hora, con el aire que le dio al Garay y él que estaba de antes maldispuesto, le dio dolor de costado con grandes calenturas; mandáronle los médicos sangrar y purgáronle, y de que vían que arreciaba el mal le dijeron que confesase y hiciese testamento, lo cual luego hizo; dejó por albacea a

Cortés, y después de haber recibido los Santos Sacramentos, dende a cuatro días que le dio el mal dio el alma a Nuestro Señor Jesucristo que la crió, y esto tiene la calidad de la tierra de México, que en tres o cuatro días mueren de aquel mal de dolor de costado(...) (Díaz, 1980, p. 404).

En el segundo juicio de residencia, se le fincan cargos a Cortés por la muerte de su mujer Catalina Juárez, en 1522, quien según los testigos mostró huellas de ahorcamiento. También se le acusaba de haber matado a Luis Ponce de León, en complicidad con Andrés de Tapia, luego de una cena en la que le sirvieron un plato de requesón que lo llevó a la tumba a los 17 días. Pánfilo de Narváez decía que a Francisco de Garay le habían dado hierbas y que el licenciado Marcos de Aguilar fue envenenado con un “torrezno flamenco”, pero que se había salvado por haber bebido aceite, con lo que pudo vomitar mucho (AGI, PATRONATO, 17, R. 24). La muerte de Garay y de muchos de sus hombres refleja la velocidad con la que el extremeño logró dominar a

la población local y a las huestes españolas de ambos bandos, en su afán de acallar a toda costa cualquier acción que pudiera interferir en contra de sus intereses y de sus recientes relaciones con la Corona española.

La magnitud del fracaso de la empresa de Garay se puede estimar en las probanzas que Antonio de Garay presentó como su hijo legítimo y en las que pidió a sus testigos constatar si sabían que su padre, siendo gobernador de la isla de Jamaica, había ido por mandato de su majestad como adelantado de la provincia de Pánuco,

(...) para lo qual lleuó más de ochocientos ombres e quince nauíos, chicos y grandes, e más de trecientos cauillos e muchas

armas e aderezos e pertrechos de guerra, todo a costa de dicho adelantado, en lo qual gastó más de docientos mill pesos (...) si sauen que por razón de auer muerto el dicho adelantado luego que conquistó la prouincia de Panuco, donde gastó tanta cantidad de pesos de oro, murió muy pobre y adeudado, y dexó al dicho don Antonio de Garay, su fijo, y a los demás sus hermanos, pobres y con necesidad, lo qual causó los grandes gastos que en la dicha armada y gente que lleuó a la dicha conquista de Panuco le obligaron a hazer” (AGI, PATRONATO, 111, R.2. 1563, fs.8r-8v.).

Diego Velázquez y Francisco de Garay nunca imaginaron que los hombres de sus armadas, lejos de acabar con Cortés, pronto se le unirán, reforzando a su ejército en la conquista y a su empresa particular, operada desde Medellín.

El mapa de Hernán Cortés

Según Walter Mignolo (1977), éste es uno de los mapas más intervenido dentro de la cartografía de las Indias, “es el primero que circula en el Imperio con el dibujo de la maravillosa ciudad de los aztecas” (López, 2013, p. 162). La imagen acompañó a la segunda Carta de Relación que Cortés envió a Carlos V, fechada el 30 de octubre de 1520, y seguramente llevaba la intención de mostrarle el lugar del que provenían los fastuosos regalos que

le había enviado con su carta anterior. Se imprimió en Nüremberg y fue publicado por primera vez en 1524, junto con la carta de Cortés, traducida al latín “a fin de que el joven emperador, que todavía no maneja el castellano” (López, 2013, p. 162) pudiese leerla. La imagen es resultado de dos dibujos, uno del Golfo de México, con 27 letreros, y el otro de la ciudad de Tenochtitlan, los cuales, al parecer, por economía o por conveniencia para la edición, fueron unidos por el grabador

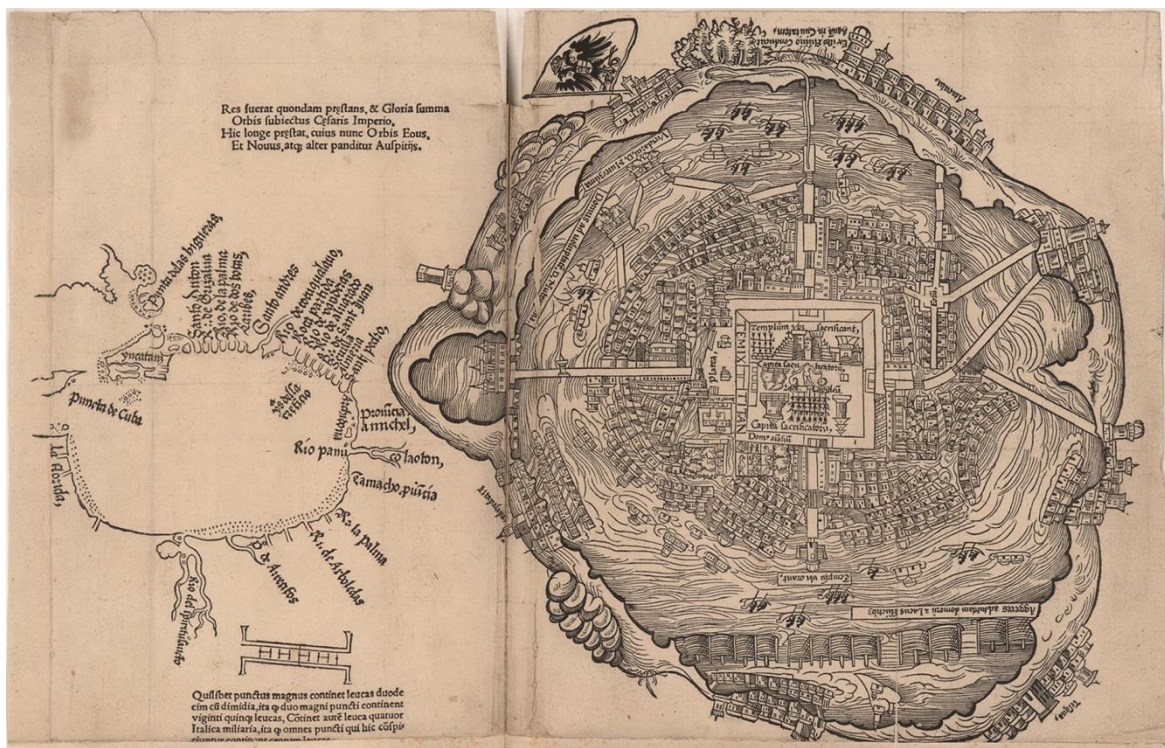


Figura 2. Mapa de Tenochtitlan.

“Mapa de Tenochtitlan”. En Hernán Cortés. *Praeclara Ferdinandi. Cortesiis de Noua maris Oceani hispania narratio...* Norimbergae, 1524.

alemán de la xilografía, sin preocuparse demasiado en las escalas y orientaciones que debían guardar entre sí, de tal manera que fueron impresos en una sola hoja de mayor tamaño que los pliegos de la *Relación*, a fin de que pudieran doblarse y coserse con el libro (López, 2013).

La diferencia de trazos y la notoria falta de proporción entre los dibujos tal vez no es atribuible al impresor, sino al propio Cortés, que trataría de representar a la capital del imperio Mexica mucho más grande que el Golfo de México —aún si éste contaba con una escala gráfica, que en la variedad náutica antigua se denominaba “tronco de leguas”— con el propósito de incitar la codicia del rey y convencerlo de que la desobediencia a su superior Diego Velázquez había valido la pena, pues ese inmenso y fastuosos imperio, era puesto literalmente a sus pies y le podría proporcionar enormes riquezas.

Sobre la autoría de las imágenes, se ha planteado que el de la costa del Golfo pudo haber sido obra de

Cortés, o de alguno de los españoles que lo acompañaban, en tanto que los minuciosos detalles del plano de Tenochtitlan se deben a que fue auxiliado por los tlacuilos de Moctezuma, quienes representaron a la ciudad justo en el centro del valle de México con una escala y planimetría también distorsionada, con la finalidad de marcar “el centro simbólico, más emblemático que exacto, del imperio” (López, 2013, p. 164). El recurso aparentemente tuvo sus efectos, porque el 20 de abril de 1523, el rey anuló las providencias dadas a Garay y le ordenó no entrometerse en las tierras del gobernador de la Nueva España, Garay para entonces ya estaba muerto y tampoco pudo conocer el contenido de otra Cédula Real, emitida en Valladolid el 26 de junio de 1523, en la que se castigaba a Cortés por haberse entrometido en Pánuco (Chipman, 2007).

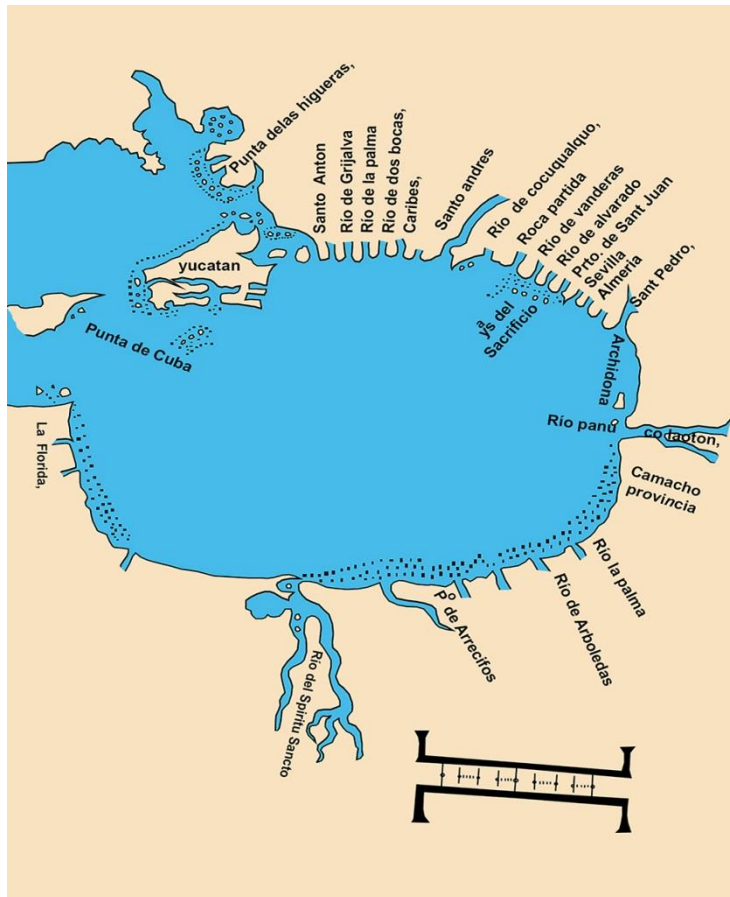
No nos detendremos a describir la iconografía y distribución de los elementos urbanos y tipográficos representados en la imagen de Tenochtitlan, los cuales, en nuestra

opinión, presentan un aspecto más parecido a los planos medievales que a los códices mesoamericanos, sin embargo sí recomendamos el acucioso estudio que hizo sobre este plano Alfonso Jiménez Martín (2013).

Por la orientación que el impresor dio al plano en su conjunto, Yucatán quedó hacia el Norte y Florida en el Sur; llama la atención que en él no se incluya a la Villa Rica, sólo a Archidona, que es como nombró Cortés al puerto frente al asentamiento indígena de Quiahuiztlan, donde se fundó dicha villa. Aparece Sevilla, apelativo que dio a Cempoala, y los puertos y desembocaduras de los ríos desde el norte de Pánuco hasta Florida, litoral que Cortés no navegó pero del que tuvo conocimiento seguramente a través de Antón de Alaminos o de soldados como Bernal Díaz del Castillo, que ya habían recorrido la geografía del Golfo de México con anterioridad. El río Banderas (Jamapa o Chalchocueca,

en algunos documentos), aparece debajo del de Alvarado, no sabemos si por error tipográfico o también de manera intencional. San Juan de Ulúa se anota sobre tierra firme como puerto, no como islote, en tanto que la isla de Sacrificios sí aparece como tal, muy cerca de la costa (Figura 3, pg. 102).

Antes de partir en su viaje a las “Hibuera”, después de asentar la villa de Santisteban en el río Pánuco y haber finalizado la conquista de Tututepeque, Cortés pasó por la Villa Rica y recorrió la costa para buscar un mejor puerto que San Juan de Ulúa, ya que no había ninguna población cercana en la costa, por ser todo “arenales despoblados” (Cortés, 1963, p. 232) y porque el sitio no contaba con las cualidades para formar un asentamiento, como se lo hizo saber al emperador en su cuarta Carta de Relación, de octubre de 1524, donde añadía que:



- 1.- Punta de Cuba
- 2.- Yucatán
- 3.- Punta de las higueras
- 4.- San Antón
- 5.- Río de Grijalva
- 6.- Río de la Palma
- 7.- Río de Dos bocas
- 8.- Caribes
- 9.- San Andrés
- 10.- Río de Totuqualquo
- 11.- Roca partida
- 12.- Río de Banderas
- 13.- Río de Alvarado
- 14.- Puerto de San Juan
- 15.- Isla de Sacrificios
- 16.- Sevilla
- 17.- Almería
- 18.- San Pedro
- 19.- Archidona
- 20.- Provincia Amichel
- 21.- Río Pánuco laoton
- 22.- Camacho provincia
- 23.- Río la Palma
- 24.- Río de Arboledas
- 25.- Puerto de Arrecifos
- 26.- Río del Espíritu Santo
- 27.- La Florida

Figura 3. Lugares que se nombran en el plano de Hernán Cortés.

Nota: La transcripción y recreación del plano es nuestra (Hernández y Ávila, 2018).

(...) por no haber población de españoles cerca de San Juan de Chalchicueca que la villa de la Veracruz, iban los navíos a descargar en ella, por no ser tan seguro por los nortes, se pierden (...) y quiso nuestro señor que dos leguas del dicho puerto se halló muy buen asiento con todas las cualidades que para asentar puerto se requieren porque tiene mucha leña agua y pastos, salvo que madera ni piedra para edificar (...) y se halló un estero junto al dicho asiento por el cual yo hice salir

con una canoa para ver si salía a la mar o por él podrían entrar barcas hasta el pueblo y se halló que iba a dar a un río que sale a la mar y en la boca del río se halló una braza de agua y más por manera que limpiándose aquel estero que estaba ocupado de mucha madera de árboles podrán subir las barcas hasta descargar dentro de las casas del pueblo. (Cortés, 1963, pp. 232-233).

En la misma misiva, Cortés notificaba que la villa de Medellín, fundada por Gonzalo de Sandoval en la provincia de Tatatetelco, se había mudado 20 leguas, quedando a sólo 2 de la desembocadura del río Banderas, actual río Jamapa. El extremeño consideraba que, para esas fechas en que ya se habían pasado casi todos los vecinos y tenían hechas sus casas, sólo bastaba con limpiar el estero y hacer una casa de contratación, porque aunque los navíos se tardasen en descargar al subir al pueblo, éste constituía un más adecuado punto de partida hacia la ciudad de Tenochtitlan:

(...) el mejor que hubiera en esta Nueva España, porque después acá han descargado en él algunos navíos y suben las barcas con las mercaderías hasta las casas del dicho pueblo y aun asimismo bergantines y en esto yo trabajaré de tenerlo tan a punto que muy sin trabajo descarguen y los navíos desde aquí adelante estarán seguros, porque el puerto es muy bueno. Y asimismo se da mucha prisa en hacer los caminos que de aquella villa vienen a esta

ciudad y con esto habrá mejor despacho en las mercaderías que hasta aquí, porque es mejor camino [a México] y se ataja una jornada. (Cortés, 1970, p. 221)

Queda claro que Medellín era el puerto habilitado por Cortés y en el cual éste llevaba sus negocios. Los diezmos recaudados en dicha villa, junto con los de la Vera Cruz en los años de 1523 y 1524, calculados en mil pesos de oro, representaron para Cortés la posibilidad de contribuir a “las iglesias y pagar los curas y sacristanes y ornamentos y otros gastos que fueren menester para las dichas iglesias” (Cortés, 1963, p. 233), y si bien ofrecía entregar cuenta de todo al contador y tesorero del rey, el dinero de los gastos podía ser librado tanto por el contador como por él mismo. Muy pronto las autoridades españolas contaron con un panorama de los abusos de Cortés, mediante un informe que envió al emperador Luis de Cárdenas, uno de los oficiales al servicio de Diego Colón. En él afirmaba que las poblaciones creadas por Cortés eran una

mentira, decía que: “hasta oy no ha hecho pueblo derechamente sino aquellas tres ladroneras que tiene en esta primera costa para que le den los avisos que de Castilla le dan, y él en la cibdad, con el pie en el estribo y el ojo al monte” (AGI, PATRONATO, 16, N. 2, R. 6, 1527).

No eran para menos las acusaciones, pues si se analiza el índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de México, de los años 1524 a 1528 (Millares, 1945), las tres ladroneras eran Medellín, Pánuco y Coatzacoalcos, a donde arribaban muchas embarcaciones y se realizaban constantes intercambios mercantiles entre los comerciantes de la ciudad de México y los de esos puertos, incluso hasta junio de 1528 (Tabla 1), cuando ya habían pasado más de dos años de que el contador Rodrigo de Albornoz hubiese notificado al rey que, en virtud de que no había buena disposición de puertos para los navíos en la Nueva España:

(...) agora la Villa Rica de la Veracruz se muda seis leguas de donde estaba, junto a un río

que dicen de Canoas,¹⁵ que es en el mismo término suyo hacia la villa de Medellín; porque el puerto de San Juan donde ahora vienen los navíos, sube un brazo de mar a este sitio donde ahora pasa la villa, y otro al de Medellín; y este está más cerca para desembarcar la ropa de los navíos dos leguas, que el de Medellín; y así se podrán desembarcar más a placer las mercaderías que de aquí adelante vinieren, y sin tanta costa. 15 de diciembre de 1525. (Icazbalceta, 1858, p. 495)

Al oficializarse Veracruz como puerto de arribo, los comerciantes de la ciudad de México comenzaron a hacer acuerdos con los arrieros para llevar las mercancías tanto a Medellín como a Veracruz. Por su parte, Cortés dejó entrever el conflicto de intereses que tenía con Rodrigo de Albornoz, cuando a su regreso de La Habana desembarcó en la isla de Sacrificios e hizo que sus emisarios se dirigieran a Veracruz, veladamente y sin avisar que había llegado. Díaz del Castillo (1980) nos dice que antes del

¹⁵ En otra carta, Albornoz aclara que el “río de Canoas [es] donde agora es la ciudad de la Veracruz...” (López 1953, p.9).

Tabla 1.- Diez ejemplos de actividades portuarias en los puertos de Pánuco, Medellín, Espíritu Santo, Villa Rica y San Juan de Ulúa entre 1525 y 1528.

Fecha	Surto en el Puerto de:	Información del Navío:
1525/08/05	Santisteban del Puerto, Pánuco.	Naufragio
1525/08/23	Medellín	Trato de mercaderías
1526/06/05	Medellín, San Juan de Ulúa y Villa Rica	Mercaderías procedentes de Sevilla*
1527/04/04	Medellín	Trato de mercaderías
1527/07/03	Villa Rica de la Veracruz	Trato de Mercaderías
1527/07/29	Villa del Espíritu Santo, en 'Guazalcoalco'	Se otorga cargo de teniente de contador para vigilar el trato de mercaderías
1527/08/03	San Juan de Ulúa	Navío 'San Antón', trato de mercaderías y pasajeros
1527/08/03	Medellín y San Juan de Ulúa	Fletes y pasaje
1528/01/08	Medellín y Veracruz	Llegada y movimiento de mercaderías
1528/06/02	'Puertos de Veracruz'	Trato de mercaderías

Fuente: Millares, C. A. y Mantecón, J. (1945). *AGI, INDIFERENTE 421.

amanecer se introdujo en la iglesia donde el sacristán, recién llegado de España, denunció la presencia de los forasteros dando gritos, a los que acudieron el alcalde mayor, los alcaldes ordinarios, alguaciles y hombres armados, pero cuando lo reconocieron, los vecinos se alegraron y lo alojaron en las mejores casas durante ocho días, tiempo suficiente para ponerse al tanto de lo que acaeció en su ausencia y para escribirle al tesorero y “al contador, puesto que no era su amigo” (Díaz, 1980, p. 503), lo que da a entender que Albornoz no se encontraba en Veracruz en aquel momento. Antes de partir a la ciudad de México, Cortés pasó a la villa de Medellín,

seguramente para arreglar sus cuentas y negocios.

Fernández de Oviedo (2007) señala que la Villa Rica se despobló en el tiempo en que gobernaba el factor Gonzalo de Salazar —es decir, entre 1524 y 1526— y Medellín en tiempos del tesorero Estrada —entre los primeros meses de 1527 y agosto del mismo año—, para él la mudanza se debió a los muchos problemas que había para ejecutar la descarga en ese puerto y porque era un lugar “enfermo”. En una cédula del Archivo de Indias sin fecha, pero con documentos del primer tercio del siglo XVI, se afirma que:

La ciudad de la Veracruz se pobló primero por comisión [del] Marqués del Valle donde

llaman la Villa Rica La Vieja y después se pasó a otro sitio llamado Medellín y después al que ahora tiene que llaman la Veracruz el año de 27. Tiene ciento y treyta vecinos gente advenediza que vive de tratos y mercadería (AGI, PATRONATO, 20, N. 5, R. 21).

La mudanza debió tardar efectivamente varios años, pues en agosto de 1529 Diego de Ordaz reclamaba dos solares en la “Villa de la Veracruz, que ahora se llama ciudad, que por el consejo, justicia y regidores de ella, le fueron dados [...] e que después que la Villa de Medellín se juntó con ella, diose un solar para los vecinos que nuevamente vinieron [de aquella]” (AGI, MÉXICO, 1088, L. 1. fs. 47r-47v).

Conclusiones

A partir de los elementos registrados por Alonso Álvarez de Pineda en su carta geográfica del año 1519, y de aquellos que aparecen en la que se atribuye a Hernán Cortés, de 1524, se analizó la exploración de las costas del Golfo de México; los documentos relacionados con los mapas y los

protocolos del Archivo de Notarías de la Ciudad de México, nos permitieron conocer el manejo faccioso de Cortés en relación con su propia exploración y la habilitación de varios puertos para sus intereses particulares. Si el puerto principal era San Juan de Ulúa y Cortés había elegido a Medellín como lugar ideal y más cercano al puerto de llegada, es posible que la elección que hiciera Rodrigo de Albornoz del río Huitzilapan para trasladar a la Villa Rica, haya sido una estrategia para limitar los poderes de Cortés, a quien representó en su ausencia, pero con quien tuvo enormes dificultades, llegando a ser uno de sus más grandes detractores. La relación del plano de Álvarez de Pineda con la biografía de Francisco de Garay dejó ver que se hubiese conquistado a la Nueva España desde Jamaica y que incluso se tenía permiso para levantar la primera fortaleza en ese puerto, si Cortés no lo hubiese evitado. Y que los enormes gastos hechos por los gobernadores de Cuba y Jamaica, en sus viajes de exploración,

fortalecieron sin querer a la armada de Cortés, en tanto que éste, al mantenerlos en literal estado de sitio, logró incrementar su poder en la Nueva España al tiempo que tuvo embelesada a la Corona hasta que sus detractores lograron desenmascararlo, al punto en que lograron que se le practicaran un par de juicios de residencia.

FUENTES DE CONSULTA

- Bañales, G. (2011). *Francisco de Garay: el primer gran explorador vasco: de las Encartaciones a América*. España: Impresión Grafidenda.
- Díaz, B. (1994). *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.
— (1986). *Historia de las Indias*. México: André Saint-Lu.
- Cortés, H. (1963). *Cartas y Documentos*. México: Porrúa.
— (1970). *Cartas de Relación de la Conquista de México*. España: Espasa-Calpe.
- Chipman, E. (2007). *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España 1518-1533*. México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Fernández, G. (2007). *Sucesos y Diálogos de la Nueva España*. México: UNAM.
- Hernández, J. (1997). La utilización de material gráfico para la contrastación historiográfica. En Valdés, C. (coord.) *Memorias Primer Encuentro de Historiografía, Saúl Gerónimo Guerrero*, pp. 31-40.
- Herrera, A. de (1730). *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*. Madrid, España: Imprenta Real de Nicolás Rodríguez Franco.
- Hoyo, E. del (2005). *Historia del Nuevo Reino de León (1577-1723)*. México: Fondo Editorial de NL.
- Icazbalceta, J. (1980). *Colección de documentos para la historia de México*. T.I. (Ed. facs. de 1858). México: Porrúa.
- Jiménez, A. (2013). El mapa de Hernán Cortés. *Memorias de la Real Academia Sevillana de Ciencias*, (16), pp.235-257.
- López, E. (2013). La cartografía como relato: Intervenir los mapas, narrar las ciudades. *Revista, Orbis Tertius*. 18 (19). pp. 158-186. Recuperado de: <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar>
- López, R. I. (ed.). (1853). Sumario de la residencia a D. Fernando Cortés, Gobernador y capitán de la N. E. y otros gobernadores y oficiales de la misma. T. II. México. Tipografía Vicente García Torres.
- Martínez, J. L. (ed.). (1990). *Documentos Cortesianos, I*.

- Sección I a III, 1518-1521.*
México: UNAM-FCE.
- Matute, J. (1939). La fundación de la Villa de la Vera Cruz desde el punto de vista jurídico. *Revista Jurídica Virtual*, (4), pp.479-488.
- Millares, C. A. y Mantecón, J. (1945). *Índice y extractos de los protocolos del Archivo de Notarías de la Ciudad de México*, T. I (1524-1528). México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.
- Orozco y Berra, M. (1978). *Historia antigua y de la conquista de México*. T. III. México: Porrúa.
- Rivero, J. M. (2008). Gobierno del Estado de Tamaulipas. México. pp. 143-145. Recuperada de <https://es.wikipedia.org/wiki/Tamaulipas>
- Varela, M. J. (2011). Antón de Alaminos. Descubridor del golfo de Yucatán y la ruta de vuelta a España. En Eduardo García Cruzado (coord.). *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimiento de América: Jornadas IV, V y VI (2008, 2009 y 2010)*. Andalucía, España: Ayuntamiento de Palos de la Frontera/ Universidad Internacional de Andalucía.
- Vaysade, M. (1992). *Cartografía histórica del encuentro de dos mundos, España*. España: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática/México: Instituto Geográfico Nacional.
- Archivo General de Indias:**
AGI, JUSTICIA, 225. (1526-1543). *Residencia tomada a Hernán Cortés, marqués del Valle, gobernador y capitán general de Nueva España y a sus tenientes, alcaldes mayores y oficiales de la Real Hacienda, a saber: el tesorero, Alonso de Estrada; el contador, Rodrigo de Albornoz, el factor: Gonzalo de Salazar y Pedro Almindez Cherino, veedor en funciones, por Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia de México, y los licenciados, Juan Ortíz de Matienzo, y Diego Delgadillo, oidores de dicha audiencia, jueces nombrados a este efecto.*
- AGI, MP-MÉXICO, 5. (1519ca.) [*Dibujo de la costa del golfo de México desde la península de Florida hasta Nombre de Dios.*]
- AGI, PATRONATO, 111, R. 2. (1563) *Extracto. Interrogatorio propuesto por Antonio de Garay acerca de los méritos contraídos por él y su padre, el adelantado Francisco de Garay.* Fs. 8r-8v.
- AGI, PATRONATO, 16, N. 2, R. 6. (1527). *Luis de Cárdenas, "Carta al emperador"*.
- AGI, PATRONATO, 17, R. 24. (s/f). *"Residencia segunda a Hernán Cortés"*.

AGI, PATRONATO, 20, N. 5., R. 21.

AGI, PATRONATO, 26, R.15. (1521).

*“Contrata con Francisco de
Garay: poblar tierras
descubiertas”.*



Conquista de México por Hernán Cortés (11, 12 y 13).

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado

EL BARRIAL XALAPEÑO FRENTE A LAS ORGANIZACIONES CATÓLICAS/POLÍTICAS. UNA HISTORIA PERDIDA

Paulo César López Romero*

Introducción

Lo que por muchos años se asumió como el “origen prehispánico” de Xalapa fue una consideración histórico-literaria del siglo XIX, a partir de la versión sobre el pasado xalapeño de un ingeniero militar. En 1769, Rivera Cambas sostuvo que, antes de la conquista, Xalapa se componía de tres barrios prehispánicos (Rivera, 1869, p.11), su explicación, su visión del pasado, no se cuestionó en futuros años, sino que se siguió retroalimentando hasta convertirse en una “verdad histórica” asumida hoy por muchos xalapeños. Hoy sabemos que esto no fue cierto, no hay evidencias ni documentales, ni arqueológicas que sostengan dicha realidad prehispánica (López, 2014, p. 36). Ahora se puede considerar que Rivera nunca tuvo acceso a alguna evidencia arqueológica, ni revisó documentos históricos más allá del

archivo municipal que data del año de 1794.

Se sabe entonces que Xalapa no tuvo un conjunto de barrios prehispánicos que se transformaron en novohispanos. Entonces, si no hay cuatro barrios indígenas, ¿qué hubo? ¿Hay algún respaldo histórico para la versión de Rivera? ¿Qué barrios habría en el pueblo xalapeño? ¿Cómo y cuándo se formaron? ¿Dónde estaban? ¿Qué sucedió entonces con San José, Calvario y Santiago, señalados como los herederos de los barrios indígenas?

***Nota del autor:** Doctor en Historia y Estudios humanísticos por la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, máster en Historia de América Latina por la misma Universidad; maestro en Geografía Humana por El Colegio de Michoacán y licenciado en Historia por la Universidad Veracruzana. Candidato a investigador nacional del SNI.

Es cierto que el pueblo mantuvo, desde épocas pasadas, una serie de espacios identificados como barrios. El problema a resolver, según tengo contemplado, es ver de qué forma se expresaron en la Historia de la localidad. Desgraciadamente la bibliografía está “contaminada” por la versión tradicional decimonónica, si uno busca en libros sobre historia de Xalapa se topará nuevamente con estos barrios y sus antecedentes prehispánicos. Desde 1943, un cronista de la ciudad sugirió nombres indígenas conservados en lugares cercanos a dichos templos, así San José sería Techacapa, Calvario sería Xallitic y Santiago como Tlalmecapan (Azcoitia, 1943, p. 15), a partir de esta designación es muy difícil encontrar versiones discordantes.

No obstante hay tres estudios que pueden sugerir otras formas de pensar los barrios xalapeños sobre todo en la Colonia, pues no hay caso de buscarlos en la época prehispánica, ante la falta de evidencia arqueológica y documental. Estos trabajos son

auténticos “oasis” en el desierto del mito decimonónico. En primer lugar está el trabajo de Gilberto Bermúdez, titulado *Xalapa en el siglo XVII*. En este libro se hace un análisis de diversas realidades urbanas, poblacionales y económicas de la localidad. En el primer apartado “El pueblo y sus barrios”, Bermúdez realiza diversas anotaciones a partir de la lectura del Archivo Notarial de Xalapa. Cabe mencionar que si bien en los años ochenta e inicios de los noventa, Bermúdez afirmaba la presencia de los “cuatro barrios fundadores de Xalapa” en esta obra hace serias distinciones que rectifican lo anteriormente dicho. Para este trabajo la población de Xalapa comenzó a tener un cierto crecimiento entre los años de 1654-1691, esta ampliación no sólo se ve reflejada en los datos de conteo de personas sino además en la aparición de nuevos barrios anexos del pueblo como Techacapan, Santa María, La Laguna y Santiago (Bermúdez, 1995, pp. 17-26). Según este trabajo, Xalapa no se

compondría de tres barrios únicamente.

Matilde Souto Mantecón y Patricia Torres Meza escribieron en 1996 un trabajo sobre la población de la antigua parroquia xalapeña del dieciochesco. Al indagar estructuras familiares, composición étnica y patrones de residencia en dos censos parroquiales hechos en 1777, uno para la gente de razón y otro para los indios, denotan la existencia de más de tres barrios históricos. Según la información consultada la iglesia dividió el pueblo en varias secciones, un grupo es conformado por las calles y elementos del paisaje como templos, edificios y plazas. De ahí que en el padrón aparezcan secciones como: “De las gradas del convento al molino”; “Beaterio, Tecuanapan y callejón de Gómez; Plaza, parroquia y calle de Belén”. El otro grupo son los barrios anexos al pueblo, ahí los padrones muestra al de Santiago, la locería, Xallitic, el chorrito y el Calvario (Souto y Torres, 1996, pp. 106-109). El estudio incluye una comparación gráfica entre la información del

censo y un plano del año de 1776, donde se pueden apreciar tanto la ubicación de las secciones como la disposición de algunos barrios aludidos en la fuente.

Una importante fuente de información para el estudio urbano de Xalapa en el siglo XVIII, y que muy poca gente consulta, es el libro *División del curato de Xalapa, 1769-1773* de Adriana Naveda y Fernanda Núñez. Este trabajo no sólo se trata de un estudio de las prácticas de un pueblo ante la disposición de dos curatos, sino además reproduce facsimilarmente un interesante expediente (con mapa incluido) que brinda detalles de dicho proceso. El trabajo permite estudiar la ocupación del espacio urbano, y también hace evidencia de la presencia de más barrios todavía: como Los Berros, La Laguna, Pacho, El Calvario y Las Ánimas (Naveda y Núñez, 2008, pp. 60, 63, 78, 83, 87 y 103). La lectura del expediente de la división muestra un interesante hecho, la relación y unión entre el gobierno indígena y la parroquia xalapeña. Dicho enlace se observa

en la construcción de nuevos templos y en la realización de las diligencias para la división, donde la parcialidad eclesiástica de Xalapa se valió de la organización urbana indígena para reunir a fieles naturales en torno a un templo.

Gracias a estos esfuerzos académicos es posible mantener un estado de escepticismo ante la versión de tres y únicos barrios de Xalapa de la historiografía tradicional. En los esfuerzos por recuperar información de fuentes primarias, los autores aquí señalados abren varias pautas para seguir indagando. El paso siguiente es historiar los barrios xalapeños, es decir, la indagación de cuáles, dónde y cuándo hubo barrios en tiempos históricos. Para eso se acudirá a las fuentes de la época novohispana.

Las circunstancias de los barrios xalapeños en las fuentes históricas (siglos XVII y XVIII)

Para poder entrever un panorama distinto de la Historia de los barrios

de Xalapa hay que volver a las fuentes de la época, el buscar la historia de éstos en libros es ya inútil. Primero a fuentes geográficas, como relaciones y mapas, para obtener información y localizar espacialmente la ya obtenida. Después, la búsqueda se hará a fuentes primarias donde el Archivo Notarial de Xalapa mantiene mucha documentación de todo el periodo novohispano, seguido del Archivo Histórico Municipal de Xalapa que resguarda documentación del ayuntamiento real e independiente xalapeño. De las relaciones geográficas poco se pudo rescatar, la realizada por Palafox en 1643 alude a un barrio anexo al pueblo llamado Santiago¹⁶. La relación del militar Vicente Nieto, del año de 1791, incluye un padrón general de españoles, castizos y mestizos que busca tener datos para localizar a aquellas

¹⁶ BNE, signatura Mss. 4476, Relación de la visita eclesiástica que hizo de una parte de su obispado el Ilmo. y Exmo. Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Ángeles, del consejo de Su Majestad en el Reino de las Indias y visitador general de esta Nueva España, año de 1643, fs. s/n.

personas que pudieran servir a las armas en caso necesario (Souto, 2002). Los barrios que aparecen en este padrón son Techacapan, El Calvario, Santiago, Pacho, Tetahuicapa y Cantarranas (Pasquel, 1971).

Para obtener información de entorno urbano xalapeño novohispano se disponen de cuatro mapas. El más antiguo es de 1769, y le siguen los de 1774, 1776 y 1815. Para el siglo XIX se disponen de otros, siendo los de 1830 y 1869 los que más conexión tienen con la Xalapa novohispana.

El mapa de 1769¹⁷ que lleva por título “Xalapa pueblo mixto de españoles e indios”, fue realizado por el bachiller Antonio Mateo Hortiz Zárate para ilustrar y conformar un expediente para la división del curato de la parroquia de Xalapa. En el documento gráfico se muestra el entorno urbano

Xalapeño de mediados del siglo XVIII, con puntos de referencia para delinear las dimensiones del límite curatal y comprender los lugares que serían abarcados por la división. En cuestión de barrios el mapa indica a los de: Santiago, Loma del Sapote, Los Berros, La Laguna, La Lagunilla, San Pedro, La Alameda y Pacho.¹⁸ El mapa de la división cuenta con más detalles espaciales e información que los que se realizarían en épocas posteriores, esto tiene mucho que ver con los objetivos de cada documento gráfico. El que se acaba de reseñar tenía implicaciones y objetivos urbanos específicos. Los otros buscaban más bien ilustrar a otras personas acerca de qué era ese pueblo referido como “Xalapa de la feria”.

El mapa “Plan y vista del pueblo de Xalapa” del año de 1774, dibujado por el comerciante Pedro Alonso O’Crowley, no muestra la ubicación de barrios. El mapa busca ilustrar el

¹⁷ Publicado por Adriana Naveda y Fernanda Núñez en el año de 2008 (véase Naveda y Núñez, 2008, División) y reproducido digitalmente por Ana María Salazar en 2013, quien me facilitó una copia.

¹⁸ "Xalapa pueblo mixto de españoles e Indios" que viene en el documento "División del curato de Xalapa, 1769-1773" Colección W.B. Stebvenson, cartera 27, expediente 960.

espacio del pequeño pueblo xalapeño, y deja una serie de anotaciones de referencia como los templos católicos y las fuentes de agua.¹⁹

El mapa de 1776, dibujado por Antonio de Ulloa, y grabado en cobre por Vicente Espejo (González, 1958, p.7), llamado “el grande pueblo de la feria de Xalapa y perspectiva de su nuevo y lucido templo” se realizó con el fin de mostrar la presencia de los comerciantes de Veracruz en el pueblo; los ubica en el espacio urbano y los coloca como benefactores del pueblo al ser quienes, con sus limosnas, se encargaron del levantamiento del templo parroquial (actual catedral de Xalapa). Este grabado, recorta buena parte de la periferia del pueblo en las zonas norte, poniente

¹⁹ Biblioteca Nacional de España, Sala Cervantes, fondo antiguo, signatura MSS/4532, O’Crowley, Pedro Alonso, 1774, “Idea compendiosa del Reino de Nueva España: en que se comprenden las ciudades y puertos principales, cabeceras de jurisdicción, su latitud, rumbo y distancia a la capital México, principales presidios y guarniciones, arzobispos y virreyes, con varias particularidades de los indios antiguos y modernos”, 204 fs.

y oriente. La estampa señala secciones del pueblo aludidas como barrios, pero sin nombres y sólo para señalar “en estos barrios, viven Yndios y labran la tierra”, o “barrio de Yndios”.

Varios años después está el mapa de 1815 del comandante de realistas de Xalapa, Manuel Rincón, titulado “Plano de la villa de Xalapa”²⁰. Este mapa es para ilustrar la infraestructura militar de la villa xalapeña al final de los años violentos de la insurgencia regional entre 1811-1814. Las referencias más importantes son los cuarteles, los edificios públicos y los caminos. No hay menciones a barrios en este mapa.

Por su puesto que los mapas urbanos de Xalapa no desaparecieron con el régimen virreinal. Existen otros del 1830 y el famoso mapa del mismo Manuel Rivera de 1869. Si bien estas cartografías ya no pertenecen al momento histórico novohispano,

²⁰ Real Academia de la Historia de España, 2010, Memorias de la RAH, t. X, 1886, n° 64, p. 846.

deben mantener elementos de dicha época como nombres de calles y referencias espaciales. El mapa de 1830, de autor anónimo, señala tres barrios anexos a la entonces ciudad de Xalapa: San José, Santa María y Cantarranas. Barrios que son mencionados por las fuentes arriba descritas. El mapa, “Plano de la ciudad de Xalapa” de Manuel Rivera Cambas, del año de 1769, muestra la ciudad de Xalapa con un desglose de sus calles, edificios y lugares notables. Esta fuente gráfica es muy útil para referenciar los espacios novohispanos, pues la mayor parte aún guardaban los nombres antiguos como los mencionados arriba.

Al término de este recorrido puede afirmarse la presencia de varias secciones con el término “barrio” en el pueblo xalapeño y no sólo tres. De los llamados barrios fundadores con nombres nahuas: Techacapan, Tlalmecapan y Xallitic, no se encuentran noticias ni evidencias en los trabajos académicos y en los mapas reseñados. En este acercamiento aparecieron otros

barrios como La Laguna, Pacho, Cantarranas, Santa María, San José, Calvario, San Pedro y la Alameda. El único barrio que está presente como tal en las fuentes señaladas es el de Santiago, que al parecer se trata de una de las secciones más antiguas del pueblo novohispano, pero con nulos antecedentes prehispánicos.

Al tener en cuenta estas fuentes, se puede entrever una complejidad en la conformación urbana de Xalapa y por ende de la disposición de sus barrios. El bulo de que fueron tres únicos barrios que conformaban al pueblo queda más en entredicho al consultar fuentes primarias. Y confirma que se trata de una versión bien formada en el siglo XIX y no de un antiguo proceso histórico. El siguiente paso en el proceso de historización de los barrios xalapeños fue acudir a las fuentes primarias. En primer lugar se acudió al catálogo y al acervo del Archivo Notarial de Xalapa (“Archivos notariales”, 2018). Esta documentación resguarda los registros de instrumentos públicos

van apareciendo distintas zonas del pueblo. Al momento de comprar, arrendar o traspasar un solar, un terreno o una casa, es necesaria hacer una descripción del sitio en que se ubica o de los lugares que lo colindan. De ahí que las menciones a los barrios sean mucho más numerosas que en las descripciones generales como las relaciones geográficas, los informes, los censos. Las primeras pesquisas de los barrios se hicieron mediante el catálogo del archivo. Una vez identificados los registros que aluden a algún barrio, se consultó la información, se recogieron datos y se logró clasificar a los barrios identificados en dos formas: la cronológica y la espacial. Si bien Manuel Rivera creó el monstruo histórico de la fundación de Xalapa, su mapa fue de mucha ayuda para relacionar espacialmente los barrios localizados en las fuentes notariales.

El resultado de la pesquisa notarial fue la identificación de treinta y dos espacios del pueblo identificadas como “barrio”. (Figura 1)

y la cartografía revisados antes. Además de eso se cuenta con una herramienta muy apreciable: la disponibilidad de un catálogo que permite hacer búsquedas de referencias en un sentido más puntual. Aprovecho para reconocer el trabajo de los catalogadores y directores de este proyecto que sin duda ayudará a cada vez mejores investigaciones del pasado xalapeño. A partir de sus registros temporales fue posible clasificar cuándo comienzan y terminan las menciones a un determinado barrio. También se pudieron observar tres periodos de proliferación de barrios, el primero de 1680 a 1710 donde se registran tres barrios adicionales al pueblo, es decir, una primera expansión; el segundo de 1720 a 1780, que coincide con el periodo de

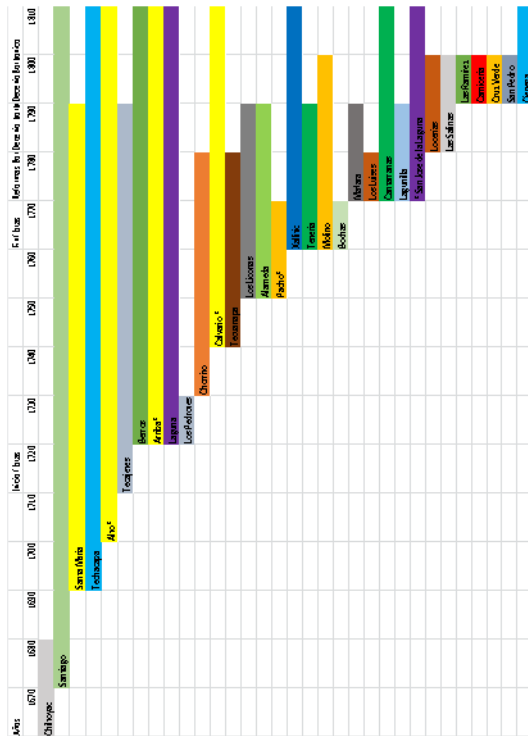


Figura 1. Una cronología de barrios xalapeños desde 1680-1810 (“Archivos notariales”, 2018)
 ferias de flota y que tiene el mayor número de registros de barrios casi 20, y el tercero de 1790 a 1820 donde aparecen 7 más, a los ya identificados.

Una vez registrados los barrios durante el periodo novohispano, se pudieron hacer algunas observaciones para identificar tendencias o temáticas en torno a estas secciones del pueblo. Una buena parte de estas secciones hacen referencias a manantiales y cuerpos de agua como Techacapan, Tecajetes, Berros, Chorrito,

Tecuanapan y Xallitic, La Laguna, Lagunilla, San José de la Laguna y la Ciénega; otros hacen referencia a instalaciones de generación de productos y servicios, como: la Tenería (curtido de pieles), el Molino, Mafara –otra tenería-, las locerías, de la Carnicería, del mesón de Santa María y del juego de las bochas; luego siguen aquellos barrios que hacen referencia a personajes, nombres o familias como: los Pedrotos, los Liconas, los Luises, las Salinas y las Ramírez); el siguiente nivel tiene que ver están con los llamados por la actividad religiosa, de ahí surgen los nombres de Santiago, Calvario, Cruz verde y San Pedro; y, finalmente están aisladas referencias a la ubicación -barrio alto o de arriba, a la fauna -cantarranas, a un pueblo -Chiltoyac, y a la vegetación -La Alameda.

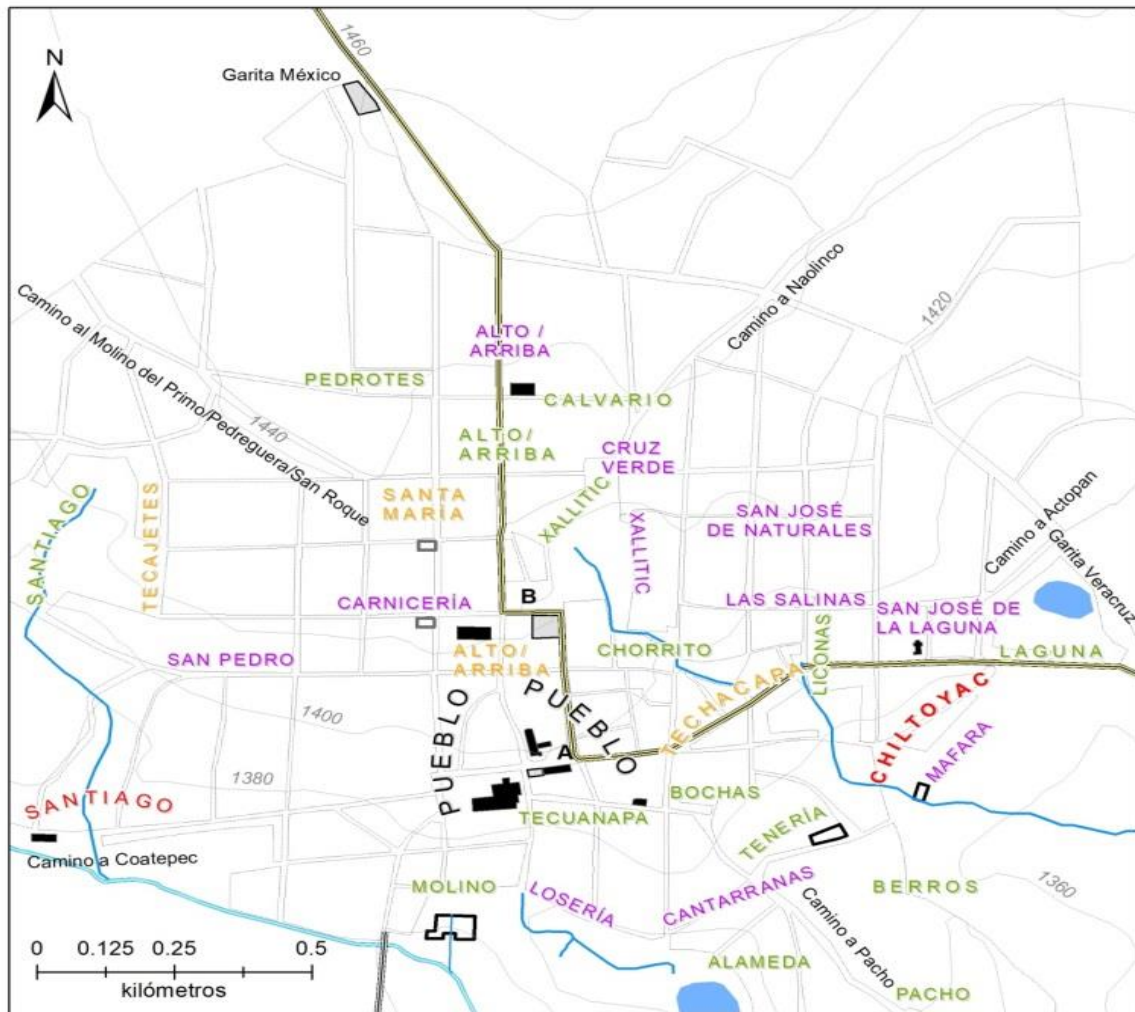
La lectura de los documentos notariales también permitió caracterizar esos barrios. Hay una fuerte relación entre estos espacios y la calle, pues muchas calles tomaron el nombre del barrio como

propio, así existieron las calles de Xallitic, San Juan, Calvario, Cruz Verde, Chorruto, Salinas, Arrieta (Bochas), San José, Cantarranas, Losería, Berros, Santiago, San Pedro, y el Molino. Muchos de estos barrios, sobre todo los establecidos en la segunda mitad del siglo XVIII, mantenían casas de madera y estaban techadas de teja y zacate. Es difícil encontrar casas o inmuebles de gran valor en estos barrios, salvo para los barrios ubicados en las rutas de acceso al camino real y con las zonas donde comerciantes mantenían sus almacenes. La gran mayoría de barrios, ubicados en el siglo XVIII, se compone de pequeñas casas rodeadas de solares de otras personas y de fuentes de agua (“Archivos notariales”, 2018).

La ubicación espacial de estos barrios permite observar un ensanchamiento del pueblo de

Xalapa sobre los ejes dispuestos por el camino real México Veracruz. No es de extrañar este patrón, pues fue resultado de la actividad comercial que comenzó a consolidar al pequeño pueblo como punto de intercambios locales, regionales e internacionales en el siglo XVIII. La reconstrucción espacial pudo hacerse con la ayuda del mapa de 1869 de Manuel Rivera, en donde aparecen los nombres antiguos de las calles, antes de que se llenaran de nombres de próceres, burócratas, militares y presidentes (Mapa 1, pg. 121)

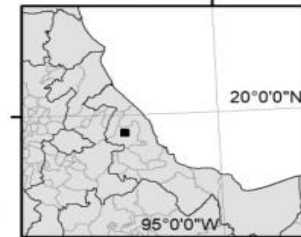
Una de las cosas que llama la atención es la proliferación de barrios periféricos en el periodo de 1720-1770. En la historiografía sobre las ferias de Xalapa se anota que el pueblo creció debido a estos eventos (López, 2010), con el ejercicio aquí presentado se puede verificar cómo y en qué medida.



Simbología

Periodos	Trazado 1769-1815	Río Santiago
1650-1680	Edificios religiosos	Arroyos
1680-1720	Edificios realengos	Cuerpos de agua
1720-1770	Molino, tenerías mesones	Plazas
1780-1820		A) Mayor; B) "del barrio de arriba", después "del Rey"

Ubicación



Mapa elaborado por Paulo César López Romero con datos vectoriales del INEGI, año 2010 y de elaboración propia; con base a los mapas: "Xalapa pueblo mixto de españoles e indios" (1769), "Plano de la ciudad de Jalapa" (1869) y de información del Archivo Notarial de Xalapa.

Mapa 1. Ubicación de los diversos barrios del pueblo de Xalapa, 1720-1810.

¿Quiénes habitaban estos barrios? Según lo revisado hasta ahora este barrial estaba habitado en su mayor parte por naturales y algunos individuos de razón, según las

categorías de la época, y unos mezclados con otros. Esta característica es de importancia, pues durante buena parte del siglo XVIII las crónicas, los testimonios y

los estudios apuntan que Xalapa mantenía una población mixta donde es difícil decir si había zonas exclusivas de un grupo étnico, además en Xalapa la etnicidad se basaba más en rasgos culturales como el prestigio social, las influencias y los cargos desempeñados (Naveda y Núñez, 2008, p. 59). Esta cualidad también debe poner un punto de interés e investigación historiográfica en torno a poblaciones como Xalapa, donde no había una distinción espacial entre barrios de indios y de españoles como lo señala la historiografía para el caso de ciudades, villas y pueblos de la región del altiplano central.

Las menciones a los barrios xalapeños en el Archivo Histórico Municipal de Xalapa no son tan puntuales como las del Notarial. Más cuando se tratan de acervos con un objetivo muy distinto. El primero busca tener referencias espaciales para la constancia y claridad de un determinado instrumento público. El otro es más bien una serie de decisiones tomadas por el cabildo de

españoles xalapeño, el cual atiende más los problemas de los “barrios” y “suburbios” sin detenerse en los detalles de determinadas calles, salvo cuando algún problema específico así lo requiriera.²¹ El ayuntamiento xalapeño se dedicaría más a la formación de cuarteles urbanos diseñados desde sus casas consistoriales y para fines de información, para recaudación²² y defensa.²³

Lo que se aprecia a partir del análisis de fuentes primarias, sobre todo de la notarial, es que el pueblo de Xalapa mantuvo un interesante barrial periférico construido durante la época de ferias. Durante la segunda mitad del siglo XVIII se fueron creando nuevas secciones del

²¹ Como cuando se requirió hacer un proyecto para la introducción del agua al “barrio del Calvario”, AHMX, LA, 1810, fs. 47-47v, acuerdo de cabildo del ayuntamiento de Xalapa, 3 de diciembre de 1810.

²² AHMX, LA, 1801, f. 4v-5, acuerdo de cabildo del ayuntamiento de Xalapa, 7 de enero de 1801. En dicho cabildo se acordó hacer un censo de vecinos repartido en cuarteles.

²³ AHMX, LA, 1810, fs. 41-42v, acuerdo del cabildo del ayuntamiento de Xalapa, 29 de octubre de 1810. Se dividió a la población en cuatro cuarteles urbanos, tomando en cuenta dos ejes formados por las principales calles de la villa, no en los barrios existentes.

pueblo mientras se consolidaba como un centro de comercio tanto regional hasta internacional (Naveda y Núñez, 2009). Los nombres de estos barrios, no provenían de una tradición histórica permanente (eso sólo ocurre con tres de ellos, Santiago, el barrio de arriba y Techacapa) mucho menos prehispánica. Sus nombres estribaban en elementos puntuales de un espacio, como la toma de agua, el mesón, la tenería o la notoria familia que ocupaba un espacio. Los cuales eran ocupados por personas de diversos orígenes y rasgos culturales, los naturales del pueblo en el siglo XVIII no eran aquellos indígenas que habían sobrevivido el trauma de la conquista, sino eran hablantes de castellano y afanosos consumidores de pan (Rozat, 1996).

Las organizaciones religiosas políticas del pueblo de Xalapa, la trama de una Historia acotada (1750-1820)

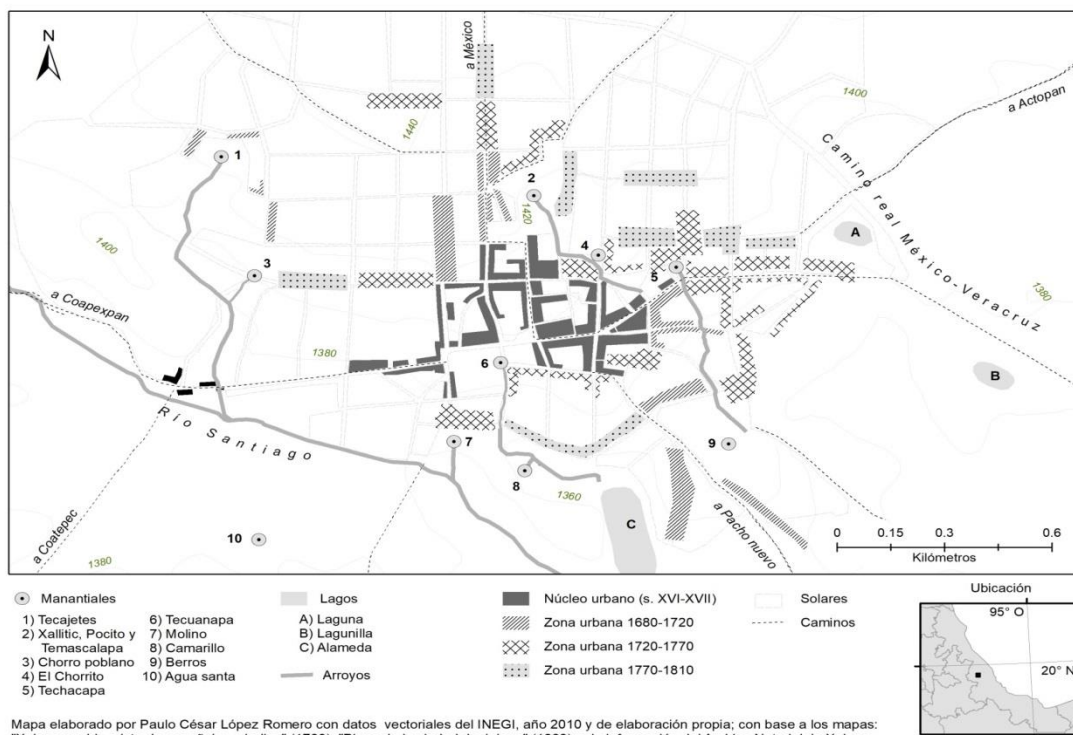
La caracterización de los barrios del pueblo que aparecen en las fuentes dista mucho de los barrios tradicionales que aluden los cronistas. Este barrial poco o nada tenía que ver con la tríada (Calvario-Xallitic, San José-Techacapa y Santiago-Tlalmecapan) asumida como la originaria por Rivera y secundada por los cronistas e historiadores que le siguieron. ¿Cómo se puede explicar esta diferencia? ¿Cuándo surgió la atención a sólo tres secciones?

Una primera respuesta surge en la consideración de los usos distintos del concepto barrio. La que aparece en el notarial, usada estrictamente para localizar y diferenciar una sección de pueblo con otra; y otra relacionada con las formas de organización religiosa de finales del siglo XVIII y del siglo XIX, pues alude a los nombres de templos que fueron construidos en esas fechas (tres templos, tres barrios: San José, Calvario y Santiago). De entre estos dos panoramas la sencilla y general organización alrededor de los tres templos de la villa tuvo un mayor

impacto en los cronistas del siglo XIX, quienes les dieron carácter histórico, una presencia de muchos años. Lo que si existió, la barriada esparcida en la periferia y en los pequeños callejones, expresada en el archivo notarial, tuvo poca trascendencia en el relato histórico.

Ahora se puede señalar como un hecho el crecimiento del pueblo durante la segunda mitad del siglo XVIII, crecimiento no descomunal pero seguro (mapa 2).

Esta expansión implicaría no solo un ensanchamiento del área urbana, sino que conllevó a intervenciones de la élite del pueblo/villa dirigidas a afianzar controles a la nueva población. Las ferias además de traer mejoras materiales, opciones de mercado, nuevas construcciones y obras, también apuntalaron intereses de élites por aprovechar los recursos humanos de ese "monstrito" que comenzaba a desbordarse por callejones, lomas y cerros.



Mapa 2. Desarrollo urbano del pueblo de Xalapa 1720-1810

La república de naturales de Xalapa fue la primera en intervenir. En el año de 1772 el gobierno indígena de Xalapa ya reconocía dos nuevos alcaldes para los barrios de Calvario y La Laguna (mencionados como tales alrededor de 1752)²⁴. Estos nuevos cargos no aparecen en la escritura de compra-venta que el gobierno de indios de Xalapa hizo en 1741, dónde sólo aparece la mención al alcalde de Santiago y de Santa María, y la primera mención a un solar donde está construida la ermita del Calvario.²⁵ Es decir, ante la ocupación y paulatino poblamiento de zonas periféricas, el gobierno de naturales del pueblo nombró a representantes para asegurar su control sobre las periferias. De modo que la zona cercana a un lago, donde llegaban arrieros de carrera corta y larga a descansar lavar y dar de beber agua a sus mulas (Naveda y Núñez, 2008,

p. 30-31), comenzó a tener cada vez más casas formando un barrio conocido como “La Laguna”, y años después ya había un “alcalde del barrio de la laguna” reconocido y para el funcionamiento de la república de naturales xalapeña. La recolección de tributos y diezmos, ejercicios necesarios para la misma subsistencia del gobierno indígena (Lopez, 2010), hacía imperativo tener agentes intermediarios en las nuevas zonas.

La paulatina expansión urbana xalapeña también llamó la atención de la Iglesia. Gracias al expediente de división del curato de Xalapa (Naveda y Núñez, 2009) se puede apuntar un proyecto por controlar los recursos humanos a favor de la vida religiosa y de las arcas de una familia (Hortiz Zárate) en torno a dos nuevos templos construidos en dicha época: San José y Calvario. Este proceso abarcó la construcción de templos periféricos, donde antes no los había; y la gestión del establecimiento de un nuevo curato “auxiliar” para la parroquia de Xalapa, que incluiría una división

²⁴ ANX, RIP, vol 43, 17771-1772, fs. 334-335, nombramiento de representante legal para juicios de la república de indios de Xalapa, Xalapa, 10 de julio de 1772.

²⁵ ANX, RIP, vol. 25, 1741-1743, fs. 44-51v, venta de solar de la república de indios de Xalapa a José de Velasco, Xalapa, 30 de enero de 1741.

territorial de la parroquia establecida en 1643. Dicha división buscaba atraer las derramas por servicios eclesiásticos no sólo de Xalapa, sino de los ranchos y haciendas cercanas cuya población superaba la del mismo pueblo (Naveda y Núñez, 2008, pp. 87-90)

Cuando ocurrió la división del curato de Xalapa en 1769-1774, la Iglesia se valió del cabildo indígena de la época para llevar a cabo las diligencias correspondientes. En estos actos ambas partes reconocieron como secciones del pueblo a los barrios de Santiago, Calvario y Laguna. Estos arreglos al parecer poco a poco fueron integrando a las diversas secciones del pueblo, de ahí que se observen ciertos cambios como el del barrio alto y el de Santa María que años después serían identificados como parte del Calvario, o el de La Laguna y Los Berros que se convertirían en el de San José que a finales de la centuria comienza a llamarse San José de la Laguna. Cambios que aparecen también en

los registros notariales (“Archivos notariales, 2018).

Para finales del siglo XVIII e inicios del XIX, las organizaciones del gobierno de naturales y de la iglesia parroquial reconocían tres barrios anexos a Xalapa. De esta forma estamos ante una concepción política y general de barrio, los miembros de república, como los curas, no iban a detenerse en cada rincón del barrial xalapeño, sino que organizaron el pueblo en divisiones generales y prácticas para sus fines. Esto desencadenó en la creación de barrios políticos, definidos por grupos minoritarios y que tuvieron transcendencia en eventos públicos y ceremonias de la época (Pasquel, 1959).

El ayuntamiento de españoles de Xalapa, establecido en 1794, poco tuvo que ver con estas divisiones. Su objetivo inicial era procurar al vecindario español y los intereses de sus comerciantes. Esto se nota en las disposiciones que este cabildo realizaba en torno a lo urbano, como se ha aclarado antes, las menciones

al barrial sólo eran por medio de la atención a casos específicos. En 1810, el ayuntamiento dividió la población en cuatro cuarteles, pero esta división se realizó a partir de dos ejes dispuestos por las principales calles de la villa de entonces.²⁶

En 1820 la asumida entonces como parcialidad indígena de Xalapa logró incorporar al ayuntamiento tres diputados que representaran al común de los indios del pueblo: Santa María, Laguna y Santiago. En un intento por conservar las antiguas formas del viejo régimen ante la nueva jura de la Constitución de Cádiz (García, enero-junio 2016). El ayuntamiento de esas épocas necesitaba un intermediario, que vigilara sus disposiciones para velar por la tranquilidad y seguridad pública²⁷, sobre todo en aquellos “callejones cerrados, estrechos y sombríos”. Por

²⁶ AHMX, LA, 1810, fs. 41-42v, acta de acuerdo del cabildo de Xalapa, 29 de octubre de 1810.

²⁷ AHMX, LA, 1820, f. 239, anuncio del teniente coronel de milicias, Antonio Juille y Moreno al público, Xalapa, 11 de diciembre de 1820.

su parte la parcialidad de la antigua república de naturales buscaba seguir controlando el barrial y los recursos de sus tierras comunales. El ayuntamiento de esta manera incorporó a su cabildo a cuatro diputados indígenas “naturales” dedicados a vigilar el buen orden y seguridad de los suburbios, solares y callejones de la villa. Según el reglamento estipulado, los nombramientos de dichos diputados se realizarán a inicios del año de la misma solemnidad y forma con la que el ayuntamiento nombraría a los integrantes de su cabildo.²⁸ Esta práctica bien pudo inferir en los miembros de la élite xalapeña, más los que tenían contacto, de que se trataba de indígenas históricos y no como resultado de una coyuntura de seguridad.

Para 1825, el ayuntamiento volvió a organizar la villa en cuarteles, siendo ocho en esta ocasión. En esta nueva organización el ayuntamiento decidiría que aquellos sitios donde

²⁸ AHMX, LA, 1821, fs. 194-197v, proyecto de reglamento para la elección de diputados de barrios indios, Xalapa, 20 de enero de 1821.

hubiera habitantes indígenas, habría un diputado de barrio elegido por los naturales. Pareciera que el cabildo quería dar un gesto de reconocimiento a una parcialidad étnica, pero esto se viene abajo cuando los diputados naturales fueron relevados por conocidos miembros de la élite local en años posteriores (Ciruelo, 2002, p. 113). Con este movimiento se aprecia que la élite independiente buscó por ella misma definir quién o qué era lo “indio”. A pesar de esta intención, la ciudad mantuvo tres cuarteles indígenas: Calvario, Santiago y San José. La misma trinidad surgida a finales del siglo XVIII, a los cuales la élite decimonónica ligó con indígenas y sus cronistas con indígenas históricos.

La “parcialidad indígena” se conservó durante buena parte de la primera mitad del siglo XIX y organizada en torno a las iglesias periféricas de Xalapa, en parte por los servicios prestados a la parroquia, y la administración del dinero sobre arrendamientos de la tierra comunal, otro privilegio

respetado de la época de virreyes. Para el año de 1855, existía un presidente de la comunidad indígena de Xalapa, el alcalde de 3er voto del ayuntamiento, así como los diputados del común indígena. Los cuales estaban confinados a los barrios de San José, Calvario y Santiago. En aquella época volvieron a salir ante una nueva amenaza de dividir las tierras de comunidad. En la defensa de estas tierras, se aprecia que los representantes de estos barrios estaban muy ligados a las necesidades de la iglesia local, pues mencionan que una de las cosas que impedía el reparto de tierras era perjudicar a la comunidad y a la iglesia, a esta última se le hacían trabajos y se le abastecía de productos (desde cebada, legumbres y madera-embería). Estos barrios, representados por sus diputados, no eran herederos del barrial xalapeño, sino eran espacios de organización local para fines político-religiosos, dinámica surgida y al parecer consolidada durante el último

cuarto de finales del siglo XVIII.
(Núñez, s.a.)

Algunos años después Manuel Rivera Cambas en su *Historia antigua y moderna de Jalapa y de las revoluciones del Estado de Veracruz* de 1869 anotaba: “Xalapa en entonces se componía de tres barrios que ocupaban los lugares que hoy llevan el nombre del Calvario, Santiago y San José, cuyos barrios quedaron reunidos a la llegada de los españoles” (Rivera, 1869, p.11). El discurso nacionalista y liberal de Rivera Cambas trasladó una realidad decimonónica (barrios dónde se había organizado a la población “indígena”) a la época prehispánica. Los barrios de El Calvario, Santiago y San José seguramente ya existían en el pasado indígena, puesto que ya existían ante la mirada, la legitimación y la aprobación municipal. En sus orígenes seguramente los conquistadores debieron imponerles la cruz y el idioma castellano.

En su tiempo, Rivera Cambas tuvo una acotada visión sobre los barrios indígenas xalapeños. Sólo había consultado la información documental del archivo municipal y como miembro de la élite xalapeña de mediados del XIX, fue testigo de los nombramientos de diputados “indígenas” del ayuntamiento realizadas con toda solemnidad a inicios de año. Bajo estos esquemas, su visión del pasado se volvió una mirada exclusiva de su presente decimonónico. De ahí que al observar la participación, y organización, de los “indios” xalapeños en torno a las iglesias construidas en el siglo XVIII (San José, Calvario, Santiago) y al constatar en los documentos que el ayuntamiento nombraría, en 1821, a tres diputados indígenas para el cuidado de sus barrios, sin entrever que en aquel lejano 1821 eran otras necesidades las que motivaron tal designación; seguramente asumió como una perpetuidad y realidad histórica esos tres barrios. Alrededor de San José, Calvario y Santiago, debieron haber estado los

primeros indígenas de Xalapa, esos que siempre les había gustado vivir alejados de civilización. Rivera no podía concebir otra forma histórica de la ciudad pues “la tradición”, aludida muchas veces para justificar aquello que no tiene documentos (Rivera, 1869), provenía seguramente de la época de ferias, de cuando el pueblo dejó de serlo para convertirse en villa.

Después de estampar esa consideración como “Historia” el relato creció de muchas maneras. Los cronistas del siglo XX darían legitimidad a los datos de Rivera y sin empacho se obsesionaron por reconocer y descubrir los detalles de una historia creada por realidades decimonónicas. A los barrios eclesiásticos y del cabildo de naturales, se les buscaron nombres nahuas y por lo tanto “prehispánicos” referencias existentes (Techacapa, Tecuanapa, Xallitic); luego se buscó ligar esos nombres con hallazgos arqueológicos (sitio del Macuiltépetl, Xolostla, Tecajetes) y se buscó caracterizarlos con etnias (nahuas, toltecas,

teochichimecas, xicalancas, olmecas y totonacas); luego se buscó afianzar estos barrios alrededor de manantiales. Se creó toda una historia frondosa en sus versiones y propuestas, pero sin ninguna referencia histórica más allá del razonamiento decimonónico. Obsesionados por encontrar ese origen mítico-indígena no se hizo caso a otras evidencias más cercanas a la gente que construyó el pueblo. La historia del barrial xalapeño tendría el mismo destino de su población, ser negados por parte de una élite que buscó clasificarlo y mantenerlo en su control. Se trata pues de una Historia que hasta ahora permaneció perdida.

Conclusiones

Después de esta exposición de distintas evidencias históricas y académicas surgen varias consideraciones. En primer lugar sigue siendo insostenible la idea de que Xalapa fue fundada por tres solitarios barrios indígenas, al tener

en cuenta el conjunto de barrios del pueblo en la época novohispana. Es difícil seguir pensando en una sencilla trinidad, y este hecho apunta a una historia más compleja y que tiene que ver más con momentos recientes que con una pretendida “larga duración”. La historia de Xalapa aún tiene muchos elementos por descubrir y ser explicados. El barrio de Santiago, es el único que bien puede ligarse a realidades indígenas aunque nunca como fundador del pueblo.

Se pudo apreciar que durante el siglo XVIII se hicieron diversas intervenciones a raíz del crecimiento del pueblo. Estas intervenciones de grupos minoritarios, barrios políticos, nuevos templos en las periferias, trascendieron históricamente mucho más que los barrios que el pueblo y sus habitantes identificaban en el momento de hacer sus registros públicos. También es interesante entrever que durante su época, el

recurso notarial fue utilizado por diversas clases subalternas que vivían en Xalapa, esto se puede apreciar mediante el gran número de barrios mencionados por las fuentes. Lo que permite también seguir debatiendo los verdaderos alcances del concepto barrio en la época novohispana.

En 1799, Goya criticaba los vicios de España de su época mediante una serie de grabados. Uno de ellos llevaba la sentencia “el sueño de la razón produce monstruos”, pues bien, esto mismo se encuentra en la historia de Xalapa. La idea de que fue fundada por cuatro núcleos de población indígena (barrios) fue establecida bajo reflexiones muy razonadas por específicas realidades

de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, que al final terminaron de crear un monstruo histórico del que la ciudad actual no puede, y no quiere, deshacer.

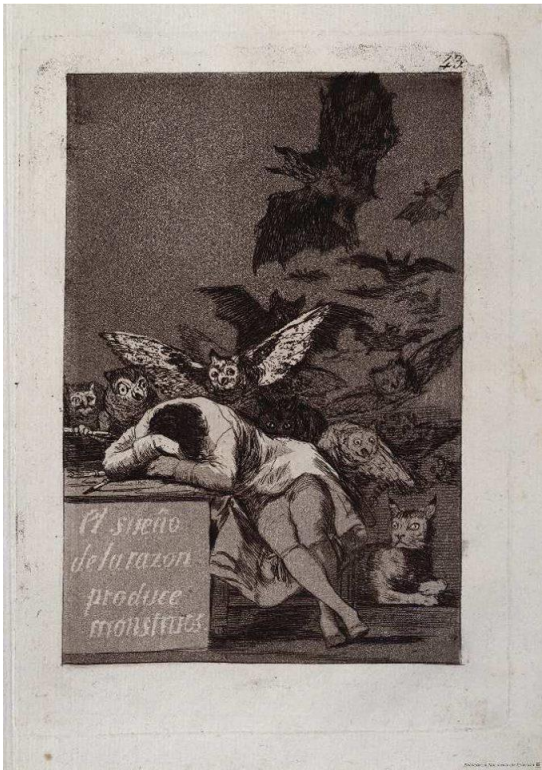


Imagen 4. El sueño de la razón produce monstruos, ilustración realizada por Goya. Biblioteca Hispánica (2007) Obras maestras de la Biblioteca Nacional de España, número 23 “El sueño de la razón produce monstruos”, p. 37, cat. 20.

El ejemplo de Xalapa bien puede proponer aristas de investigación sobre cómo se construyó la historia en presentes decimonónicos ya pasados. Es tarea del historiador no dar por hecho ciertas versiones provenientes de dicha centuria. Si este engendro histórico pasó en un pequeño pueblo ¿cómo estarán las convicciones históricas en otras

regiones? ¿Cómo estará la Historia Nacional? Hay que seguir repensando.

FUENTES DE CONSULTA

Azcoitia, F. (1943). *Reseña de la ciudad de Xalapa*. Xalapa: editorial no especificada.

Bermúdez, G. (2003). La ciudad de Xalapa y la propiedad urbana, 1791-1800, en Carmen Blázquez y Carlos Cruz Contreras (coords.), *De costas y valles, ciudades de la provincia mexicana a finales de la colonia*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora/ Universidad Veracruzana, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ciruelo, G. (2002). *Grupos de poder y ayuntamiento en Xalapa: Élités, administración municipal y poder político en*

- los inicios de la república federal, 1824-1829*, (tesis de licenciatura). Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- García, L. (Enero-junio 2016). Lealtad y privilegios. La participación de la república de indios de Xalapa en la guerra de independencia, 1810-1824. *Ulúa. Revista de Historia y Sociedad*, (27), pp.11-42.
- González, F. (1958). *Un plano desconocido del pueblo de la Grande Feria de Xalapa, año de 1776*, México: editorial no especificada.
- López, P. (Julio-diciembre de 2014) La fundación del asentamiento de Xalapa, ilusiones decimonónicas y nueva propuesta historiográfica. *Ulúa. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, (24), pp. 11-41.
- López, P. (2010). *Conformación de la alcaldía mayor de Xalapa y procesos territoriales de sus pueblos de indios, 1700-1750*, (tesis de maestría). El Colegio de Michoacán, La Piedad, Michoacán.
- Naveda, A. y Núñez, F. (2009). *División del curato de Xalapa 1769-1773*. México: Editora del gobierno del estado de Veracruz.
- Núñez, F. (s.a.) *Los indígenas de Xalapa en contra de que se fraccionen sus terrenos comunales*, manuscrito facilitado por la autora.
- Pasquel, L. (1959). *Festivas aclamaciones de Xalapa en la inauguración al trono del Rey nuestro señor don Fernando VII. Por don Josef María Villaseñor Cervantes*. México: Editorial Citlaltépetl.
- Pasquel, L. (1971). *Padrón de Jalapa de 1791*. México: Editorial Citlaltépetl.

- Rivera, M. (1869). *Historia antigua y moderna de Jalapa y de las revoluciones del estado de Veracruz*, 1er. Tomo. México: Imprenta de I. Cumplido.
- Rozat, G. (1996). Modelos para el consumo del pan en Xalapa a fines de la Colonia, en Blázquez, C, Contreras C. y Toledo, S. (coords.) *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*. México: Universidad Veracruzana/ Instituto de investigaciones Dr. José Luis Mora/ Maestría en Historia Universidad Nacional Autónoma de México-Iztapalapa.
- Souto, M. (Julio-diciembre de 2002). Composición familiar y estructura ocupacional de la población de origen español en Jalapa de la feria (1791). *Estudios de Historia Novohispana*, (27), pp. 91-122.
- Souto, M. y Torres, P. (1996). La población de la antigua parroquia del pueblo de Xalapa (1777), en Blázquez, C., Contreras C. y Toledo, S. (coords.) *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*. México: Universidad Veracruzana/Instituto de investigaciones Dr. José Luis Mora, maestría en Historia/ Universidad Nacional Autónoma de México-Iztapalapa.
- Universidad Veracruzana. (2018). *Archivos notariales de la Universidad Veracruzana*, Xalapa, Veracruz, Dirección General de Bibliotecas UV, <https://www.uv.mx/bnotarial/>



Conquista de México por Hernán Cortés (14 y 15)

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado

NACIONALISMO Y GÉNERO EN LA INVENCION DEL MITO CUAUHTÉMOC

Fernanda Núñez Becerra

*Fúndese en la raza mexicana la sangre de dos pueblos cuyas
distintas epopeyas y diferente objetivo son, no obstante,
asombro de la humanidad.*

(Pérez Martínez, 1988, p.IX)

En un primer momento pensé que al escribir sobre Eulalia Guzmán y su descubrimiento, en 1949, de los supuestos restos de “nuestro principal y más querido héroe indígena, Cuauhtémoc”, iba simplemente a recrear un momento histórico particular, el del optimismo alemanista en el que se enfrentaron varias corrientes ideológico-políticas, hispanismo/indigenismo, inmersas en un nacionalismo exacerbado. Con ese acercamiento pensaba aportar mi grano de arena al debate y mostrar en acción la construcción de este original “lugar de memoria” (Nora, 1997) en el que confluye una supuesta historia prehispánica que dio sustento a una historia patria en la primera mitad del siglo XX.

El hallazgo de los restos de “nuestro amado tlatoani” realizado por una profesora, arqueóloga, feminista y de izquierda que, guiada por sus fuertes convicciones indigenistas, le creyó a un pueblo y a un gobernador ávidos de reconocimiento político y social tuvo muchísimas vertientes.

La enorme polémica desatada alrededor de esos huesos, verdaderos o no, reveló también la urgente necesidad de un momento

***Nota de la autora:**

Doctora en Historia, por la Universidad Denis-Diderot, Paris VII. Profesora-Investigadora Titular “C” de Tiempo Completo, adscrita en el Centro INAH-Veracruz. Perteneciente al Sistema Nacional de Investigadores.

Especialista en la escritura de la Historia de las Mujeres en México, familia, sexualidad y género.

histórico de forjar una identidad aglutinadora, aunque fuera inventándola, que desde un principio se mostró ambigua si no es que imposible: detrás del supuesto conciliador mestizaje, del que Cuauhtémoc sería el portavoz ideal, vegetaba latente, el enorme desprecio por los indios vivos. Convirtiendo mucho más negro y profundo “el hoyo negro de la Conquista” (Rozat, Segundo, 2017) y complicando más de lo previsto mi tarea.

El personaje principal de esta historia, era de por sí muy atrayente para mí, una enamorada de las imágenes y representaciones de la Malinche en la historia de México (Núñez, 1998). Comparar los diferentes derroteros de ambos personajes prehispánicos da mucha tela para cortar. La Malinche, que jamás pudo entrar en el panteón nacional, ni siquiera de la mano de las feministas contemporáneas a quienes ya no les interesa tanto reivindicar ni su traición ni su devoción y se refieren más a su empoderamiento; sin que a nadie se

le haya ocurrido ni celebrarla menos aún ir a buscar sus restos. Muy al contrario, ya para el siglo XIX, Cuauhtémoc era el “padre del México independiente”, Fray Servando Teresa de Mier, por ejemplo, ya se había proclamado años atrás, descendiente suyo; después, Benito Juárez habló retóricamente de “su progenitor Cuatimoczin”; en fin, se había convertido en el símbolo de valentía, patriotismo y virilidad nacionales, cualidades que cualquier héroe, de la latitud que fuera, debía portar. (García Quintana, 1977).

En el Porfiriato, la historia patria, la literatura, el teatro, la ópera, así como muchísimos discursos oficiales loaban al más “ilustre de los defensores de la nacionalidad”, vaya, hasta la flamante cervecería regiomontana fue bautizada con su nombre. La fama de Cuauhtémoc llegó a su cúspide cuando, en 1887, se le construyó por fin su monumento en el Paseo de la Reforma, en el que del Paso y Troncoso dieron un discurso en náhuatl y los pueblos indígenas del

D.F. danzan durante horas con sus trajes tradicionales. En el siglo XX, aunque ya no había indígenas ni niños disfrazados de aztecas en sus conmemoraciones, su figura se transformó en símbolo del antiimperialismo (Campos Pérez, 2017). En 1934, Don Lázaro Cárdenas llamó Cuauhtémoc a su primogénito. En 1947, se acuñaron monedas de plata de 5 pesos con su efigie. Aquí no me dará tiempo de glosar la detallada historiografía de sus imágenes a través de la historia, y existen trabajos muy buenos, como la tesis que sobre él escribió Pablo Ferreyra (1983).

Como quiera que haya sido, la historia conocida de Cuauhtémoc también proporciona muy pocos datos duros sobre el hombre (tal como la de Malinche), ni siquiera sabemos bien su edad, pues ésta varía con el tiempo, de un joven mozo a consumado estratega, las versiones sobre aspectos de su vida van creciendo, menguando y engrosando el mito (Rozat, 2012). Para nuestros fines, hoy me atengo a la historia oficial que, como todos

ustedes saben, cuenta que Hernán Cortés lo apresó y se lo llevó a las Hibueras, pero cuando se enteró de que planeaba una rebelión, lo mandó a ahorcar en 1525, no se supo más del lugar de su entierro ni del devenir de sus restos.

Y aquí es donde puede empezar nuestra historia, sin embargo, antes de comenzar tengo que remontarme un poco en el tiempo, a 1946, cuando se desenterraron –por octava vez– otros restos, los de su eterno contrincante, Hernán Cortés. A diferencia de la de nuestro bienamado tlatoani, la imagen del conquistador, después de la Independencia había ya perdido todo lustre, tanto así que en 1947, cuando se celebrarían los 400 años de su fallecimiento, la fecha pasó inadvertida. Los tiempos ya no estaban para esa conmemoración, los conservadores y los hispanistas, aunque dando pataletas tardías, habían perdido desde hacía mucho tiempo (López Portillo, 1994, p.23). La época pertenecía a los indigenistas apoyados por las esferas oficiales que pretendían la

reivindicación del pasado indígena. Las instituciones oficiales, la antropología y la arqueología modernas, conducidas por Gamio, Caso, Marquina, valoraban las raíces autóctonas que inspiraban a los muralistas, músicos y literatos. En ese momento se encontraron también los restos de los Niños héroes, y poco después, los de los soldados gringos y mexicanos que habían participado en la batalla de Lomas de Padierna, un siglo antes (López Portillo, 1994, p.24).

Esta fiebre de “huesitis”, como la llama Felicitas López Portillo, caldeó el ambiente; el debate que había suscitado el proyecto de conmemorar a Cortés, inflamó aún más las conciencias. Después de que se analizaron científicamente los huesos del conquistador, confirmando su pequeña estatura así como la deformación ósea de sus piernas, Diego Rivera pinta a un Cortés enano, deforme y sifilítico en su mural de la Conquista del Palacio Nacional (Rueda, 2010, p.73).

Para equilibrar la balanza, los indigenistas sentían la urgencia de encontrar el cuerpo ausente del gran Cuauhtémoc. El libro del ministro del interior, Héctor Pérez Martínez: *Cuauhtémoc, vida y muerte de una cultura*, en 1948, se convirtió en una suerte de biblia que atizó aún más ese fuego identitario; así que cuando en febrero de 1949 empezaron a aparecer noticias en la prensa nacional de que en un pequeño poblado de Guerrero, llamado Ixcateopan, un tal Salvador Rodríguez Juárez le había mostrado al cura local algunos documentos antiguos, uno firmado por Motolinía, que afirmaban que ahí estaba enterrado el héroe, todos estaban listos para aceptarlo. El General Baltasar Leyva Mancilla, gobernador del estado de Guerrero, solicitó al INAH su intervención, y éste a su vez, mandó a doña Eulalia Guzmán²⁹, especialista en

²⁹ Eulalia Guzmán Barrón (1890-1985.) Nació en San Pedro Piedra Gorda, hoy Cuauhtémoc, Zacatecas. Desde muy chica comenzó su carrera magisterial y también muy joven se sumó al grupo las Admiradoras de Juárez cuyo objetivo era la “emancipación” de la mujer y el sufragio femenino, preocupación que la acompañará toda su vida. El

documentos coloniales, a emitir su veredicto. Ella conoció a don Salvador Rodríguez y quedó fascinada con sus papeles y con la supuesta “larga tradición oral” que recreaba una convincente leyenda en la que durante varios días los pobladores actuaban el transporte de un cuerpo... Si doña Eulalia se dio rápidamente cuenta de que los documentos no eran originales, ni del periodo colonial, no dijo nada, además, don Salvador le mostró

presidente Carranza la comisionó a EE.UU. a aprender los nuevos métodos de enseñanza de geografía e historia. Aprendió y dominó 4 idiomas. Después, Vasconcelos la enviaría a representar a México en el Primer Congreso Panamericano de Mujeres en Baltimore, y a Suiza, al Congreso de Educación Moral y Enseñanza de la Historia. Ya siendo ministro de educación, Vasconcelos la nombró jefa del primer departamento de alfabetización. Será inspectora de escuelas primarias y luego subjefa del Departamento de Enseñanza primaria y normal. Pasaría cuatro años en Europa buscando documentos de la “antigüedad mexicana” y de regreso a México acompañó a Alfonso Caso a Monte Albán, siendo partícipe del “descubrimiento” de la Tumba 7, se consagra a estudiar el arte prehispánico. En 1940, comenzó a trabajar en una edición crítica de las Cartas de Cortés a Carlos V. Su tesis pretendía demostrar que todo el relato de Cortés era falso. Que inventó el despotismo, el militarismo y los sacrificios humanos de los prehispánicos para justificar moral y políticamente la conquista, adelantándose a las interpretaciones de su época. Por esa razón ni el INAH ni otras editoriales le publicaron su libro, su radicalidad le creó muchos enemigos, pero también amigos. En 1948 fue cofundadora del Partido Popular socialista. Fue investigadora en el INAH hasta su jubilación.

otros, fabricados expresamente, - dice Paul Gillingham, a quien seguimos en esta historia-, en los que se afirmaba que habían sido recopiados porque los originales estaban en muy malas condiciones. Don Salvador también le mostró una “carta viva”, escrita por su abuelo, -el inventor de todo este tinglado, don Florentino Juárez- en la que legaba a sus descendientes una historia oral que completaba todos los huecos que la historia oficial de Cuauhtémoc tenía. No se sabía, por ejemplo, -y el documento lo atesta-, que la madre del tlatoani pertenecía a una familia noble chontal de Ixcateopan que había sido llevada a Tenochtitlan cuando los mexicas conquistan la región, que se habría casado con un noble de Tlatelolco y que su hijo, Cuauhtémoc, había sido criado en Ixcateopan y llamado al valle de México para defenderlo de los españoles. Que después de ahorcado, algunos de sus hombres logran escapar, rescatan su cuerpo y lo regresan al pueblo en donde lo entierran. Después llegaría

Motolinía quien lo reentierra en el lugar donde después se construiría la Iglesia del pueblo. Apoyando aquella tradición oral, desde “tiempo inmemorial”, según los informantes de doña Eulalia, se mantenía prendida una vela en el altar, precisamente donde se encontraba la tumba (Guillinham, 2005).

A pesar de saber mucho de arqueología, doña Eulalia fue mandada por el INAH como experta historiadora a revisar los supuestos documentos coloniales, por lo que solicitó a dicha institución un arqueólogo, que no llegó. Entretanto, tanto el gobernador como la población, urgidos del desentierro real, la presionaban bastante y la obligaron a comenzar la excavación en condiciones precarias. El 20 de septiembre comenzó a cavar bajo el altar y el 26 se topó por fin con una placa de cobre con las inscripciones “1525-1529 Rey y S Coatemo”, una punta de fecha, unas cuentas y unos huesos calcinados. Se cuenta que uno de los peones cae de rodillas y

exclama: “Gracias a Dios porque voy a ver a mi Rey”. Las campanas repicaron y Eulalia salió al atrio de la Iglesia con la placa en alto, a decirle al pueblo ahí reunido que ahí yacían los restos del gran Cuauhtémoc. El gobernador, que había previsto todo, fue el primero en hacer guardia de honor y la noticia con esa fotografía, recorre como pólvora la prensa nacional. A los pocos días llega el director del INAH, Marquina, con el amigo de Eulalia, don Alfonso Caso, quien se sorprendió por la pobreza de la tumba: “¿y las joyas?” –dicen que preguntó. Al estar rodeado por la aguerrida y ferviente población, se vio orillado a afirmar su autenticidad (Guillinham, 2005). No es aquí el momento de analizar detalladamente el impresionante número de festejos, discursos y concursos que se organizaron a todos los niveles de la sociedad y en toda la República para celebrar a Cuauhtémoc. Resumo sólo lo más chusco: el Secretario del PRI, comparó a Eulalia con la Corregidora. El representante del

DDF afirmó que Cuauhtémoc era el guerrero más grande de la humanidad, mayor incluso que César y Carlomagno, otro afirmó que el descubrimiento de sus restos era el evento más importante de nuestro siglo (fuera de la penicilina). Movilizados por el flamante PRI, maestros y ejidatarios acudían en peregrinación cívica al altar de la patria, su monumento. 1950 fue bautizado el año de Cuauhtémoc (López Portillo, 1994, p.24).

Los ánimos no flaquearon ni un ápice cuando el 19 de octubre la Primera Comisión que el INAH organizó para autenticar los huesos, afirmó que no pertenecían al tlatoani sino a cinco individuos diferentes y que el cráneo pertenecía a una mujer. Silvio Zavala, Eusebio Dávalos, Javier Romero, miembros de dicha comisión, sintiendo el profundo rechazo que sus revelaciones causaron, afirmaron que a pesar de todo, la historia de Cuauhtémoc era la de la reivindicación de un México mestizo que también dignificaba al fraile

español y cristiano que recoge con amor sus despojos y los entierra. La prensa los llamó “sabios oficiales” y se ensañó contra todos los miembros de la comisión, tildándolos de antipatrióticos y antimexicanos. El gobernador de Guerrero condenó ese dictamen como “crimen contra la patria”.³⁰

En una comida que las feministas brindaron a Eulalia, Diego Rivera declaró que no eran sabios sino “resabios”. La SEP se vio obligada a afirmar que la grandeza de Cuauhtémoc estaba más allá de sus restos materiales. Después de ese primer dictamen, que no fue publicado, Caso y Marquina cambiaron de opinión, y entonces son acusados de temer por sus propios “huesos” que los mantenían en la nómina oficial (López Portillo, 1994, p. 26).

³⁰ Es de resaltar que ese año 1949, se cumplía el centenario de la fundación del estado de Guerrero y al gobernador Baltasar Leyva Mancilla le urgía cambiar su imagen de violento y corrupto, corrían rumores de que ni siquiera terminaría su gubernatura. El descubrimiento de los restos del último rey azteca le caería como anillo al dedo e hizo todo para lograr su cometido.

Eulalia Guzmán no flaqueó jamás, con el criminólogo Alfonso Quiroz Cuarón, comenzó una investigación propia apoyados por el Banco de México y personalidades académicas como Luis Chávez Orozco y otros asociados al Partido Popular de Vicente Toledano que se acababa de formar un año antes y del que doña Eulalia había sido fundadora. Este grupo, llamado “pro-huesos”, avaló “científica y objetivamente” la autenticidad de los restos del “mártir y héroe supremo de la historia de nuestra Patria”. Diego Rivera, adalid de dicha agrupación, examinó los huesos y dibujó con ellos a un Cuauhtémoc alto, fornido, majestuoso y exclamó que “todos los que negaran su autenticidad debían ser fusilados por la espalda, como traidores”. Eulalia y ese grupo escribieron bastante sobre sus hallazgos en la revista *Cultura soviética*, el periódico *Excélsior* los acusó de montar una conjura comunista para desatar el rencor social con la bandera de la reivindicación del mundo indígena (Rueda, 2010, pp.74-77).

La SEP se vio obligada a formar una nueva comisión que sería llamada la Gran Comisión para zanjar definitivamente ese debate. Alfonso Caso, Manuel Gamio, Wigberto Jiménez Moreno y ocho especialistas más, formaron parte de ella; tal vez para no ser acusados de malos mexicanos, todos ellos montaron una guardia de honor en el monumento de Reforma antes de comenzar su estudio. También esta vez el veredicto final fue negativo: “los documentos son falsos, la placa es moderna y los huesos son, por lo menos de 4 individuos diferentes”. Uno de ellos declaró que “lo fácil hubiera sido dejarse alucinar por las inclinaciones místicas de grupos entusiastas”, Jiménez Moreno se sintió injuriado y afirmó ser científico y no torcer la verdad por móviles patrioterros. Una vez más, el reporte fue enterrado convenientemente y la SEP se lavó las manos. La cuestión no quedó zanjada, en 1976 el INAH ordenó una nueva revisión y nuevos estudios de los Hallazgos de Ixcateopan, concluyendo que, “nada

hace afirmar que esos restos sean del último señor de los mexicas y heroico defensor de México-Tenochtitlan” (López Portillo, 1994, p. 27). Y tal como le sucedió a los anteriores veredictos que negaban la autenticidad de dichos huesos, éstos también fueron estratégicamente enterrados; tal como a finales del siglo XIX, el hábil cacique don Florentino Juárez, había sembrado cuidadosamente los del Tlatoani, producido pruebas escritas e inventado viejas tradiciones orales con el fin de beneficiarse personalmente y a su pueblo. Cuarenta años después, su nieto continuaría aportando “pruebas” para apuntalar ese lugar de memoria.

Conclusión

Debo ya concluir aunque no he hecho sino comenzar, me falta aún atar bastantes cabos sueltos y responder muchas preguntas. En este artículo sólo quise mostrar la manera en que la estoica imagen de

Cuauhtémoc, así como sus supuestos restos, fueron utilizados por unos y por otros en aquellos años. Era el único personaje prehispánico que podía sintetizar lo que debía o podía encarnar el mestizo, como cimiento de la mexicanidad; eso sí, solo podía serlo en tanto ente mítico: “espíritu de nuestra Raza”. Mostré asimismo cómo, a pesar de todos los veredictos negativos, Doña Eulalia se mantuvo firme en sus convicciones; Ixcateopan es hoy de Cuauhtémoc y un altar dentro de la Iglesia, sigue velando los restos del que muchos creen es el verdadero Cuauhtémoc. Cada año confluyen ahí centenas de “neomexicanistas” en peregrinaciones de fieles turistas y en ceremonias new-age a adorar al tlatoani (Johnson, 2014).

Las feministas piensan que en esta historia el género jugó un papel fundamental para que el resultado de la hazaña fuera tildado de fraude y que Eulalia hubiera perdido todo crédito y hasta la razón al final de su vida (Ruíz, 2008). El hecho de

que fuera mujer en una época en que no solo la arqueología era un terreno preponderantemente masculino, la sociedad en su conjunto seguía siendo patriarcal y misógina, pondría todo en su contra. Es muy triste y sintomático de nuestra cultura, que en la actualidad los arqueólogos sólo la recuerden por su fealdad, por su poca feminidad, dicen que tenía bigote, un humor de perros y que nunca se casó.

En el estado actual de esta investigación también pienso que el género es fundamental para entender la inquina y desconfianza que su trabajo despertó, aunque me parece que debemos profundizar más en su propia ideología indigenista y de izquierda para entender mejor su postura. En 1976, aún ella en vida, se impuso su nombre a la calle en donde estaba su casa. La maestra Eulalia, permaneció en su puesto en el INAH hasta que se jubiló ya grande, diversas e importantes personalidades la apoyaron a lo

largo de ese debate y de su vida. Las escuetas biografías que encontré de ella muestran su gran capacidad de estudio, su seriedad en el trabajo, los muchos puestos que tuvo y lo importante de sus misiones en el extranjero. En la década de los 30, dice Ma. Carmen Serra Puche, fue una de las mujeres más cultas de México; pero también afirma que sus fuertes convicciones sociales, feministas e indigenistas incomodaban a muchos y, a veces, la podían cegar. Estaba muy orgullosa de su propia ascendencia indígena, de la que al parecer, hacía ostentación a la menor provocación. Por esa razón los hispanistas se burlaban de ella, haciendo hincapié en la sanguinaria religión mexicana, amante de la carne humana de la que seguramente Cuauhtémoc sería aficionado. Doña Eulalia defendió siempre su hallazgo y sus convicciones a capa y espada, llegó a afirmar que los hombres y mujeres del México antiguo vivían en una sociedad ideal de equilibrio con la naturaleza y armonía en sus relaciones y con estructuras

económicas y políticas que actuaban siempre en beneficio de su comunidad, tal como ella las deseaba para su propia nación; y quien lo negara era tachado por la maestra como un vil enemigo de la patria (Serra Puche, 2005, p.140).

Parece que es más bien el propio Cuauhtémoc, “el águila que cae”, quien porta en sí los síntomas de su propio fracaso, ícono de resistencia sí, pero también de conciliación. Esta historia es también entonces la de los límites del nacionalismo y del indigenismo. Como afirma Guillinham en su libro, el fraude es intrínseco al nacionalismo.

FUENTES DE CONSULTA

- Barba de Piña Chan, Beatríz. (1988). Eulalia Guzmán, por Carlos Mora. *La Antropología en México. Panorama Histórico. Los Protagonistas*, (10), pp. 255–272.
- Campos Pérez, Lara. (2017). Cuauhtémoc, ‘el héroe completo’. La conmemoración del último emperador azteca en la Ciudad de México durante el porfiriato (1887-1911). *Historia Mexicana*, LXVI: p. 4.
- Cevallos, Miguel Ángel. (Jul.- ago. de 1950). El hallazgo de Ichcateopan. *Cuadernos Americanos*, (4), vol. LVIII.
- Ferreyra Beltrán, Pablo. (1983). *Cuauhtémoc, hombre y mito en la historia de México*, (tesis de licenciatura en Antropología Social). ENAH, México.
- García Quintana, Josefina. (1977). *Cuauhtémoc en el siglo XIX*. México: IIH-UNAM.
- Gillingham, Paul. (2005). The Emperor of Ixcateopan: Fraud, Nationalism and Memory in Modern Mexico. *Journal of Latin American Studies*, (37), pp. 561–584.
- (2011). *Cuauhtémoc's Bones: Forging National Identity in Modern Mexico*, Albuquerque:

- University of New Mexico Press.
- Guzmán, Eulalia. (1941). *Lo que ví y oí*, Mexico: Tip. SAP S de RL.
- (1951). Cuauhtémoc e Ixcateopan a la luz de la ciencia. *Cultura Soviética*, vol. 14, (86).
- (1952). Estado actual de las pruebas científicas en torno a su tumba. *Cultura Soviética*, (96).
- (1954). La genealogía y bibliografía de refutación a las afirmaciones del grupo oponente de la Gran Comisión. *Cultura Soviética*, (108), p. 32. no. 110, pp. 28-37, (111), pp. 26-37.
- Guzmán Eulalia, Quiroz Cuarón. (1951). *La supervivencia de Cuauhtémoc*, México: Criminalia.
- Hobsbawm, Eric. (2002). La fabricación en serie de tradiciones. Europa, 1870-1914, en *Historia Social*. Terence y Hobsbawm (eds.), op.cit., pp. 273-318.
- Jiménez Moreno, Wigberto. (Oct- dic de 1962). Los hallazgos de Ichcateopan, *Historia Mexicana*, vol.12, (2), pp. 161-181.
- Johnson Anne W. (2014). El poder de los huesos: peregrinaje e identidad en Ixcateopan de Cuauhtémoc, *Anales Antropológicos*, 48-II, pp. 119-149.
- López Portillo T., Felicitas. (1994). Hispanismo e indigenismo: la polémica de los (verdaderos) huesos de Cortés y Cuauhtémoc. *Revista de la Universidad de México*, (527), pp. 22-29.
- Lyman L. Johnson. (2004). Digging up Cuauhtémoc. *Death, Dismemberment, and Memory: Body Politics in Latin America*, Albuquerque: Lyman L. Johnson (ed.),

- University of New Mexico Press.
- Matos Moctezuma E. (1980). *Informe de la revisión de los trabajos arqueológicos en Ichcateopan*, México: UNAM.
- Mendoza, Moisés. (1951). *Rey y señor Cuauhtemoc. El hallazgo de Ixcateopan*. México: CIDE.
- Moreno Toscano, Alejandra. (1989). *Los hallazgos de Ichcateopan 1949-1951*. México: UNAM.
- Nora, Pierre. (1997). Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux, *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora (dir.), vol.1.
- Núñez Becerra, Fernanda. (1998). *La Malinche: de la historia al mito*, México: Serie Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Martínez, Héctor, (1988). *Cuauhtemoc: vida y muerte de una cultura*, México: Editora de Periódicos.
- Pérez Monfort, Ricardo. (1998). Entre la historia patria y la búsqueda histórica de “lo mexicano”. *Historiografía mexicana, 1938-1952*, Gisela Von Wobeser (coord.) *Cincuenta años de Investigación Histórica en México*: UNAM-U. de Guanajuato.
- Oikión, Verónica. (2018). *Cuca García (1889-1973), por las causas de las mujeres y la Revolución*, Michoacán, México: El Colegio de Michoacán.
- Roldán, Dolores. (1980). *Códice de Cuauhtemoc* (Biografía), México: Editorial Orion.
- Roseblatt, Karin Alejandra. (Nov. 2016). “Entre Cuauhtémoc y Cortés: La antropóloga Eulalia Guzmán, la masculinidad y la ciencia en la Guerra Fría mexicana”

- Ponencia presentada en el III Congreso de Historia Intelectual de América Latina, Colegio de México, México.
- Ruiz Martínez, Apen. (may-ago de 2008). “Eulalia Guzmán y la imposibilidad de excavar en suelo nacional”, *Cuicuilco*, vol.15, (43).
- Rozat, Guy, Segundo Miguel (eds.). (2017). *El hoyo negro de la Conquista de México. Una década del seminario de historiografía “Repensar la Conquista”*. Moldavia: Verlag-Editorial Académica Española.
- Rozat, Guy. (Agosto de 2012). La invención de Cuauhtémoc. *Relatos e Historias*, (48).
- Rueda, Salvador. (Enero-abril de 2010). El descuido de los héroes. Apuntes sobre historiografía marginal. *Historias*, (75).
- Serra Puche, Mari Carmen y Manuel de la Torre Mendoza. (2005). Eulalia Guzmán, en G. Viesca López, *Ciencia y Tecnología en el México del siglo XX. Biografías de personajes Ilustres*, (4), pp. 127–143.
- Terrance Ranger y Eric Hobsbawm (eds.). (2002). *La invención de la tradición*, Barcelona, España: Crítica.
- Toscano Salvador. (1953). *Cuauhtémoc*. México: FCE/ SEP.
- Zavala, Silvio. (1950). Dictamen acerca de los hallazgos de Ixcateopan. *Revista mexicana de Estudios Antropológicos*, vol II, pp. 197-295.
- (2016). *Género, ciencia y política. Voces, vidas y miradas de la arqueología mexicana*, México: Secretaría de Cultura-INAH.
- (oct. – mar. 1997-1988) De conspiradores y mitógrafos: entre el mito, la historia y el hecho estético. *Historias*, (39), pp.17-26.



Conquista de México por Hernán Cortés (16 y 17)

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado

LA ESTÉTICA QUE REVINDICA LAS RAZAS

Violeta Scarlett Rivera Hernández

*Por encima de la eugénica científica
prevalecerá la eugénica misteriosa
del gusto estético.*

-Vasconcelos, 1964

A principios del siglo XX, después del Porfiriato y antes del indigenismo oficial, hubo un periodo corto con un personaje polémico que representó y significó un parteaguas en la concepción de la educación y la cultura en México, así como en la reinclusión del elemento indio y del mestizo en el relato de la historia nacional. Apuntaban a la vez, temporalidad y persona, a una necesidad imperiosa de construir, de reivindicar una patria y una identidad que no terminaba de cuajar. Las batallas de la Revolución y la resaca moral que dejaba el periodo porfirista, junto con el hartazgo de lo que eran las instituciones educativas y políticas públicas en ese momento, la ambigua veneración y uso del elemento indígena por el régimen de

Díaz, se dejó evidenciar en la obra de José Vasconcelos Calderón.

“...Aun cuando el pasado autóctono era promovido como ejemplar, los indígenas de la época de Díaz sufrían en muy alto grado las consecuencias de la formación de élites económicas y políticas ligadas al discurso oficial de la modernización”. (Hernández, 2016, p.193)

Desde que lo leí, Vasconcelos capturó mi atención, así que me aventuré a encontrar similitudes en las empresas de Vasconcelos con lo que se propone el *Seminario de Historiografía Repensar la Conquista*, organizado por la Universidad Veracruzana. Me pareció que el objetivo de ahondar y analizar los discursos y las construcciones identitarias nacionales e iberoamericanas liberadoras, múltiples y diversas, era compartido. No en contenido pero si en cantidad de nobleza.

Vasconcelos se enfocaba en construir y nosotros más bien en deconstruir, en el entendido de comprender y reinterpretar nuevos horizontes identitarios, en el análisis del relato histórico desde la Conquista.

Para la psicología es de suma importancia voltear la mirada hacia las repercusiones que el relato histórico compartido hace a la construcción de la identidad presente de una sociedad; pero sobre todo a nivel individual. Parece que cada tanto las crisis se hacen visibles en este relato y su imaginario creativo debe ser reestructurado y repensado; a lo sumo, volver la vista hacia esos periodos superficialmente entendidos, que dejan huecos sustanciales como posibilidades de reorganizaciones latentes. Es necesario, pues, imaginar otra visión y otra perspectiva sobre las cuales repensar los comportamientos e ideologías actuales que accionan y configuran en el presente la realidad personal y colectiva.

Vasconcelos intentó en su tiempo proponer un relato histórico racial, por decirlo de alguna manera, en el que enunciaba la misión étnica que tenían que asumir los nuevos americanos. Con dudosas bases históricas y nulas intenciones de presumir de éstas, solo guiado, según sus propias palabras, por una intuición más bien explicativa, pero que claramente respondía a situaciones y contextos que le reclamaban acciones inmediatas y pragmáticas en cuestiones de dignificación.

El intelectual, sacerdote del espíritu, se veía llamado a dos misiones: realizar una teoría de síntesis de la cultura universal para que América se liberara de interpretaciones imperialistas y posteriormente realizar una filosofía iberoamericana, un sistema que, como producto de esa novedad y de sus características, organizara e impulsara el pensamiento de la raza. (Blanco, 1977, p.70)

Siendo ejemplo de tan desesperado y apasionado intento nace *La Raza Cósmica*. Un texto que resume gran

parte de su pensamiento e influencias filosóficas estéticas, su espíritu vitalista, su entusiasmo oratorio y la fantasía y contradicción que sólo una persona de su envergadura podría producir. En este ensayo icónico donde dejó expuestas sus influencias bergsonianas y pitagórica-místicas.

La Raza Cósmica fue publicado en 1925, después del paso de Vasconcelos por la Secretaria de Educación Pública (SEP) y antes de su candidatura a la presidencia de 1929, cuando se encontraba en el cenit de su esplendor intelectual. Ya desde sus años en el Áteneo deslumbraba a la nación y a otras vecinas con sus ideas anticolonialistas, su reacia lucha contra el positivismo y “los científicos”, sus intenciones mesiánicas culturizantes y su entusiasmo por la empresa alfabetizadora. Gozaba en los países del sur de un gran prestigio, incluso mayor que el que la juventud le otorgaba en México.

Camino a Universópolis

En ese ensayo, de no más de 53 páginas, Vasconcelos comienza afirmando el pasado de la raza Atlante en América y la permanencia de dicha civilización, ya bien menguada, en las culturas azteca e inca. Ejemplifica con lo anterior la caída sucesiva de los demás imperios de las razas que dominaron la historia del mundo. Según él, “tenemos entonces, a través del tiempo, las cuatro etapas y los cuatro troncos: el negro, el indio, el mogol y el blanco” (Vasconcelos, 1967, p.16). Sin ninguna profundización más allá que la de la enunciación del florecimiento y derrota de las anteriores, prosigue para concluir ventajosamente que: “en el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes” (1967, p.27). En el relato es necesaria la conquista y la latinización del pueblo mesoamericano, pues todas las razas han tenido misiones muy particulares y específicas, que

predeterminan su caída, pero que dejan espacios y posibilidades en las que las sucesoras se crean, claro, hasta la cósmica que será la definitiva.

La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado. (Vasconcelos, 1967, p.16)

Designando explícitamente con esto la misión étnica de los habitantes de la América Latina concedida con y por el mestizaje que habían empezado muy “amablemente” los colonizadores españoles en el nuevo continente. Visto desde esa óptica y lógica, cualquier atropello, ventura, o desventura es parte de esta historia del destino que en Vasconcelos tendría un nombre y un lugar. “El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantara Universópolis” (1967, p.35). Aunque advierte claro, para

no pecar de ingenuidad, la remota posibilidad de que esta tierra prometida se convirtiera en Anglotown, si la misión étnica de la síntesis no se cumplía y seguía predominando la supremacía del blanco.

La experiencia estética: base de conocimiento y vehículo de la quinta raza

En contraposición de los estados sociales comtianos, Vasconcelos enuncia su ley del gusto como norma de las relaciones humanas en las que contiene sus tres estados sociales: el material o guerrero, el intelectual o político, el espiritual y estético. “Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad, y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y la fantasía” (1967, p. 37).

En su filosofía estética, a la que llamó también de la coordinación, ahonda sobre los aspectos filosóficos-pitagóricos y sobre las

formas musicales, (ritmo, armonía y contrapunto) a las que llama formas estéticas y la relación de éstas con los procesos intuitivos por los que se conforma un tipo distinto de conocimiento (Vasconcelos, 2009).

El ejercicio de tales formas estéticas obedece a un sistema de acción que englobó bajo el nombre de *a priori* estético por analogía con el *a priori* kantiano. Pero señalando que el *a priori* estético nos lleva a un modo de pensar por concierto o concurrencia de intenciones y significaciones diferente totalmente al discurso. (2009, p.54)

Faltos de espacio trataremos en específico lo que en el ensayo de la *Raza Cósmica* conviene a convocar y que trata directamente sobre ese nuevo tipo de conocimiento, conocimiento propio de la quinta raza, en el que ésta se legitima y gracias al cual florece.

En *Pitágoras Esteta* (1915) pequeño escrito en el que Vasconcelos reflexiona sobre el yunque del herrero vecino que le hizo pensar en el número (la unidad) a Pitágoras, ejemplifica de manera simple el

funcionar del nuevo modelo epistémico.

Analizando esos sonidos descubre que existe entre ellos una constancia de relaciones numéricas; y así es como, partiendo de una experiencia meramente estética, llega a meditar, por primera vez, en la naturaleza del número. (1982, p.102).

Antes de seguir con el estadio estético, en el que pretendo acercarme más hacia sus influencias filosóficas, para entender un poco el surrealismo que nos parece el camino a Universopolis, ese lugar hipotético de emergencia de la quinta raza, la raza definitiva, la de bronce, me detendré para situar al *indio* dentro de esta historia y del pensamiento del autor, personaje con el que se le relaciona de manera controversial.

¡Ven a ser mexicano, indio!

La visión de Vasconcelos sobre los *indios*, o el indio no era tan diferente a la que tenían los pasados colonizadores coloniales. Compartían la misión de: ¡redimirlos de la bestialidad!,

sacarlos de alguna manera de la obscuridad y la ignorancia en la que se ahogaban con exasperación. Héroes y salvadores los misioneros, héroe y salvador José Vasconcelos Calderón. Los primeros con la cruz y la palabra de dios, el segundo con la educación y la cultura, “el indio no tiene otra puerta hacia el porvenir, que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina” (1976, p.25).

En el proyecto de Vasconcelos el indio no tenía, ni tendría un lugar real. Y si lo tuvo en cierta época fue meramente alegórico y representacionista. Llegaremos a su influencia en la creación de una identidad mexicana desde el muralismo y la literatura, los cuales eran necesarios en su empresa. El Maestro necesitaba del *indio* pero como mera figura pasajera de la historia; imágenes ancestrales sobre las cuales reposar su conciencia y su alma mística y todo su imaginario atlante:

El departamento de cultura indígena y las misiones culturales tenían como objetivo acabar con la segregación de los indios y unificarlos en torno a la nacionalidad (antes que indios eran “mexicanos” en la concepción de Vasconcelos) para prepararlos a la vida democrática en la que se realizaría finalmente la redención del México bárbaro. (Blanco, 1977, p.93).

En el mundo moderno, el *indio* era solo una quimera que rápidamente debía convertirse a la civilización y adherirse a la masa de los mexicanos mestizos que deberían pronto conformar la raza iberoamericana. Ésta necesita del indio, lo mismo que las demás razas caídas, retazos celosamente escogidos, de lo mejor que éstas pudiesen ofrecer. El indio seguía ese excelente puente hacia el mestizaje general y nada más. Tenaces testigos de una empresa de latinización que se había consumado desde hace tiempo.

Pero eso no implica que no quisiera dignificarlos, pues dignificarlos era el primer paso para la libertad y la igualdad entre los hombres. Dentro

de todo, Vasconcelos buscaba redimir las esferas oprimidas y darles un estandarte con el cual se pudieran empoderar. Incluyendo en este proyecto la incorporación de la mujer al campo laboral, que le parecía necesario tanto para la alfabetización de la población, como para la dignificación de las mujeres, más allá del dicotómico papel tradicional de madre-esposa o prostituta, de su época.

Estética redentora: adversaria de la miseria y la necesidad

Vasconcelos comprendía que para dirigirse al estado del espíritu deseado, había grandes cauces que establecer; para empezar crear su propia *deus ex machina*, como lo habían tenido los blancos y las demás razas, lógicas que sirvieron de justificación a su supremacía; pero esta vez, se configuraría a partir de los elementos que harían cambiar de tipo a los hombres a su forma y constitución definitiva. “La especie entera cambiará de tipo físico y de temperamento, prevalecerán los instintos

superiores, y perduraran, como en síntesis feliz, los elementos de hermosura, que hoy están repartidos en los distintos pueblos” (1967, p.47).

Por lo tanto, esta justificación debía corresponder a algo más sublime que lo cuantificable y reductible, debía parecerse a la esencia misma de la nueva era y el nuevo hombre, etéreo, vital y bello. “Hemos llamado a nuestra filosofía estética para significar con ello que construye con lo heterogéneo unidades fundadas en síntesis de experiencia sensible, razón y amor” (Vasconcelos, 2009, p.44).

Como buen clase mediero de entonces, Vasconcelos se consideraba llamado a realizar un proyecto de nación por derecho de conciencia, pues él se consideraba como mexicano, no indio ni extranjero. Además era un pensador que se consideraba conocedor de su “historia” y que era capaz de crear un discurso liberador para su pueblo, para su nación. No sólo eso, en su caso particular, pretendía la

creación de una cultura original iberoamericana antimperialista y antimilitarista, fundada en una estética redentora que modificaría éticamente al hombre.

Con bienestar y conocimiento, la voluntad del espíritu sólo aspiraría a la síntesis de la hermosura, liberados ya los hombres de su miseria, prejuicios y vicios, sólo se consumiría una mezcla fundada con simpatía y comodidad social, que únicamente produciría belleza, y finalmente un tipo de raza infinitamente superior.

Las esperanzas eran tan maravillosas que hasta,

(...)los muy feos no procrearán, no desearán procrear... la pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria, que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro... no sentiríamos repugnancia alguna si se tratara del enlace de un Apolo negro con una Venus rubia, lo que prueba que todo lo santifica la belleza. (1976, p.41).

No queremos aquí entrar en interpretaciones gadamerianas o hermenéuticas sobre el gusto, y lo que para Vasconcelos sería un tipo feo, sólo recalcaremos la importancia de una educación defectuosa que llevaría irremediablemente a la miseria, pues alejaría al hombre de su espiritualidad y lo sumergiría en las contingencias de lo físico. Y demoraría su paso a: “vivir en pathos, sentir por todo una emoción tan intensa, que el movimiento de las cosas adopte ritmos de dicha, he ahí un rasgo del tercer periodo” (1976, p.40).

Algunas meditaciones filosóficas

En sus escritos, Vasconcelos irradia la exasperación de separarse y de verse totalmente ajeno a las filosofías analíticas y abstraccionistas. En su libro, *La Estética*, empieza relatando la diferencia entre éstas, dejando en claro sus intenciones metafísicas y la imposibilidad del cientificismo de llegar a algún tipo de verdad. “El

pensamiento es un esfuerzo de unidad que se integra en la pluralidad y crece con ella. No trata de reducirla a ningún uno convencional; procura entenderla penetrando en la intimidad de sus procesos” (2009, p.18).

Vasconcelos concibe en el prólogo de este libro la mezcla de razas como una tendencia inevitable; como una tendencia que es prolífica por sus efectos sobre la cultura, aunque tiene sus excepciones, como la mezcla de razas muy diferentes, casi contradictorias. La síntesis y la integración es lo que retomó de su lectura de Empédocles; concepciones que ayudarían a cimentar un sistema contra la argumentación de la supremacía blanca: “Empédocles es el primero que busca el secreto de la realidad en la combinación de los elementos; sin exclusiones y sin falsas primacías. La combinación es el esfuerzo primario de la síntesis (Vasconcelos, 2009, p.16)”.

Para Vasconcelos, católico ferviente, el pensamiento tiene que dedicarse a establecer relaciones entre Dios y

sus criaturas. Pues es ese Dios, del elemento cristiano, el que justifica y unifica la pluralidad: “La creación entera reposa en el seno de Dios como los colores del iris en la luz blanca que los resume y contiene” (2009, p.39).

Primeros y necesarios cimientos para llegar a Universopolis

Vasconcelos siempre pensó y actuó en grande, como Secretario de Educación, como filósofo, y como político, pues intentó trazar las líneas y los cauces que conducirían a México a la civilización y la libertad. Pero ese punto de partida nacionalista no era un fin en sí, era antes que todo un requisito necesario para hacer entrar a esta nación en algo más global y definitivo, que también la liberaría de la miseria y la necesidad, grandes obstáculos a su plan de mejora y visión futura.

Toda la metafísica y todas las mitologías que Vasconcelos impulsó llevaban un fin político... México carecía de lazos unificadores aparte de la iglesia, y el tiránico poder central; geográfica, social,

racial, lingüística y culturalmente estaba muy dividido... veía en esta división de muchas pequeñas naciones, regionalismos, grupos étnicos y sociales, facciones... motor de la crueldad histórica de México y una amenaza de exterminio o de sometimiento colonial del país. (Blanco, 1977, p.97)

Para concluir, la raza iberoamericana sólo podía reivindicar y cumplir su misión étnica a través de la experiencia estética que necesitaba y se hacía en la música. Las expresiones artísticas y sublimes, en las cuales creaba su propio conocimiento, así como integrando y sintetizando en evolución creativa todo lo virtuoso de los individuos diversos en una raza definitiva, de la cual son medio y no fin.

Por lo tanto, se entiende por qué en su paso por la Secretaría de Educación Pública, Vasconcelos tomó como estandarte al arte popular y la estética del muralismo como manifestaciones artísticas con las cuales reivindicar el orgullo de la

raza; con imágenes idealizadas de lo indígena, figuras míticas prehispánicas como Quetzalcóatl, o lugares como Chichen Itzá, etc. Lo importante era incorporar al carácter oprimido, darle un lugar, alejarlo de la humillación y el sometimiento que llevan a la violencia y lo alejan de las esferas de la creación. También se entiende su apoyo e interés incondicional al talento, y su empresa de crear un arte nacionalista en los que incluyó a Joaquín Beristáin en la música popular, como en la fundación de la Orquesta Sinfónica a cargo de Julián Carrillo. En literatura Ramón López Velarde y Carlos Pellicer, entre otros, fueron designados para tan noble enmienda. Como modelos de la estética bárbara, Vasconcelos suponía que ocurriría lo que había florecido en las civilizaciones de la antigua Grecia o de la India.

Acabando su ministerio empezó a abandonar el estilo y los objetivos que se había fijado, y que ensalzaban los edificios de la SEP. Diego Rivera, cuyos murales habían

sido beneficiados por su administración, ahora se mofaba de él y de su misión redentora, se consagró a profundizar en lo popular, ya no en algo mítico, tampoco en democratizarlo; por el contrario, a incentivar una conciencia de clase.

de tiempo en la era del multiculturalismo. *Historia y geografía*, año 24, (47).

FUENTES DE CONSULTA

Blanco, J. (1980). *Se llamaba Vasconcelos*. D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Vasconcelos, J. (1976). *La raza cósmica*. D.F., México: Espasa-Calpe Mexicana S.A.

Vasconcelos, J. (2009). *Filosofía estética*. D.F., México: Trillas.

Vasconcelos, J. (1982). *José Vasconcelos textos una antología general*. México: SEP/UNAM.

Hernández, M. (2016). Regímenes de historicidad en la nación pluricultural: educación intercultural y experiencias



Conquista de México por Hernán Cortés (18)

Autores: Juan González y Miguel González.

Técnica: Óleo; Enconchado. Lienzo sobre tabla. 1698.

Copyright de la imagen Museo Nacional del Prado.



REVISTA DIGITAL DE LA FACULTAD DE HISTORIA

Facultad de Historia
Universidad Veracruzana
Apartado postal 91026
Francisco Moreno s/n, Col. Ferrer Guardia
Xalapa, Veracruz, México
revistaaión@outlook.com