

# Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico

y su transformación ante el derecho indiano

**Alonso GUERRERO GALVÁN**  
**Luis René GUERRERO GALVÁN**

*Editores*



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Jurídicas

*Manuales para entender*  
*el derecho prehispánico e indiano*



CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-JURÍDICA  
DEL DERECHO PREHISPÁNICO  
Y SU TRANSFORMACIÓN ANTE EL DERECHO INDIANO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Serie DOCTRINA JURÍDICA, núm. 891

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero

*Secretario Técnico*

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho

*Jefa del Departamento de Publicaciones*

José Antonio Bautista Sánchez

Edna María López García

*Apoyo editorial*

Mauricio Ortega Garduño


*Elaboración de portada*

*y optimización de imágenes*



# CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-JURÍDICA DEL DERECHO PREHISPÁNICO Y SU TRANSFORMACIÓN ANTE EL DERECHO INDIANO

ALONSO GUERRERO GALVÁN  
LUIS RENÉ GUERRERO GALVÁN  
*Editores*

*Manuales para entender  
el derecho prehispánico e indiano* 

*Coordinador de la colección*  
Luis René GUERRERO GALVÁN



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS  
México, 2019

Este texto forma parte del Proyecto PE304114, *La reconstrucción del derecho prehispánico y su posterior transformación ante el derecho indiano* del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) y del Proyecto IG-400118 *A quinientos años del encuentro de dos culturas. El derecho indiano y los entuertos de la conquista* inscrito al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), coordinados por Luis René Guerrero Galván.

La edición que aquí se publica presenta la paleografía realizada del náhuatl por el maestro Constantino Medina Lima, hecha para la edición de 1995, amablemente cedida para usarse en esta edición por los familiares del maestro y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 30 de diciembre de 2019

DR © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n  
Ciudad de la Investigación en Humanidades  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

## CONTENIDO

### PRIMERA PARTE

#### DERECHO PREHISPÁNICO DESDE LAS FUENTES INDÍGENAS

La persona jurídica en la constitución del estado maya de la época clásica . . . . .	3
Ana Luisa IZQUIERDO Y DE LA CUEVA	
El derecho prehispánico maya: evidencia documental acerca de los procedimientos en materia de derecho civil, criminal y fiscal entre los mayas yucatecos. . . . .	27
John F. CHUCHIAK IV Rich YOUNG Doris YOUNG	
Esbozo de la cultura jurídica en Yucatán a la llegada de los conquistadores . . . . .	51
José Isidro SAUCEDO GONZÁLEZ	
Apuntes sobre la herencia de los cacicazgos en la mixteca baja durante el siglo XVI. . . . .	69
Laura RODRÍGUEZ CANO	
Nezahualcóyotl Acolmiztli: un modelo de justicia prehispánica . . . . .	95
Maribel AGUILAR Clementina BATTCOCK	
Kohler: elementos de derecho penal en los aztecas . . . . .	109
Jacobó Alejandro DOMÍNGUEZ GUDINI	
<i>Tillancalqui</i> “el señor de la casa de la negrura”. Acercamiento a un alto dignatario mexicana . . . . .	119
Miguel PASTRANA FLORES	

La sucesión señorial de Acamapichtli a Izcóatl según el Códice Hui-chapan (ca.1632) . . . . .	143
Alonso GUERRERO GALVÁN	

## SEGUNDA PARTE

DERECHO DE CONQUISTA Y SURGIMIENTO  
DEL DERECHO INDIANO

Retóricas legales de la conquista: Hernán Cortes y los ecos de las Siete Partidas . . . . .	171
Miguel Ángel SEGUNDO GUZMÁN	
Paisajes del terror: horca y tzompantli. . . . .	189
Emilie CARREÓN BLAINE	
Teología moral y derecho indiano: la ignorancia de los indios . . . . .	225
Gerardo LARA CISNEROS	
Del señorío al pueblo de indios. Encomienda, dominio indirecto y soberanía residual. . . . .	237
Bernardo GARCÍA MARTÍNEZ	
La transformación de los derechos y privilegios de la nobleza indígena en la época colonial. Los conflictos sucesorios del cacicazgo . . . . .	253
Margarita MENEGUS BORNEMANN	
El poder militar indígena en el periodo colonial: las milicias de indios en el derecho novohispano . . . . .	265
Raquel E. GÜERECA DURÁN	

PRIMERA PARTE

DERECHO PREHISPÁNICO  
DESDE LAS FUENTES INDÍGENAS

## LA PERSONA JURÍDICA EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO MAYA DE LA ÉPOCA CLÁSICA

Ana Luisa IZQUIERDO Y DE LA CUEVA\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Antecedentes*. III. *Hipótesis*. IV. *Desarrollo*. V. *Conclusiones*. VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

Es creencia común que los mayas tuvieron una cultura “misteriosa”, “enigmática” y hasta “extrahumana”. Se les piensa como un pueblo que se alimentó solamente de la agricultura de tumba y quema, que estaba organizado únicamente por dos clases sociales: la aristocracia y el pueblo común, o que los mayas civilizados ya no existen más, porque aquellos desaparecieron. Asimismo, en cuestiones que tengan que ver con la organización política hay quienes sostienen que no integraron verdaderos estados, que no tenían un derecho estable y explícito, y que eran gobernados despóticamente por un gran señor sagrado: el *k'uhul ajaw* (figura 1). En el siglo XXI ya no es aceptable que estas concepciones sobre la cultura maya continúen expresándose, porque en el siglo XX, así como de la centuria actual arqueólogos, antropólogos, historiadores y epigrafistas han avanzado notablemente en su conocimiento y comprensión. Pero ahora la nueva información y las interpretaciones actuales son asequibles y deben divulgarse para un mejor entendimiento y valoración de esta cultura.

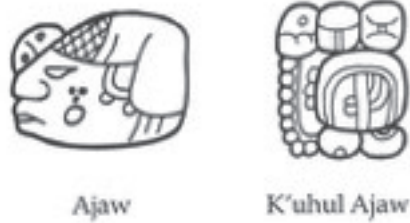
Sin embargo, todavía permanece nebulosa la naturaleza política de las entidades mayas y su forma de gobierno; ello, entre otras causas porque se desconoce la integración institucional de las de los gobiernos mayas. Es decir, lo que para Tenochtitlan, en los años setentas López Austin llamaría la

---

\* Investigadora del Centro de Estudios Mayas Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

constitución real, siguiendo a Fernando Lasalle, como la norma que aglutina los factores reales de poder (Lasalle, 1957, p. 21; López Austin, 1961, p. 3).

Figura 1  
GLIFO DE *K'UHUL AJAW*



Fuente: Martin y Grube (2002, p. 17).

La hipótesis en favor de la cual quiero argumentar es que la estructura de la organización política maya tuvo como elementos fundamentales personas jurídicas ordenadas jerárquicamente, en una red de instancias de poder. Comprender estas instituciones es entender la Constitución real maya a través de distintas épocas, pero que alcanzó su máxima integración en el Clásico tardío (600 a 900 d.C.), los siglos del esplendor cultural de los mayas.

## II. ANTECEDENTES

La consideración de la sociedad maya organizada en grupos de poder complejos, integrándose, cada uno, no sólo por gobernantes y gobernados, sino por múltiples instancias localizadas en espacios geográficos específicos nos lleva a la conclusión de considerarlos verdaderos estados. Antes se tipificaban las entidades políticas mayas como provincias, reinos, imperios o sociedades tradicionales. Sylvanus Morley (1961, p. 184) es el primero que explica los Imperios Mayas integrados por ciudades estados, y los equipara con la Gre-

cia Clásica de los siglos VIII a II a.C., aunque de hecho no explicó el uso del término y es claro que lo aplica un tanto al azar, ya que también habla de “subprovincias” y de unidades políticas de “alguna clase” (p. 184-185). Eric Thompson (1966, p. 97-99) repitió el concepto de “ciudades estado”, pero también sin aclarar el concepto y menos argumentar su uso.

Tres avances en el conocimiento de la cultura maya hacen que se discuta el contenido del término estado para describir la organización política de esta gran civilización prehispánica: el primero es el nacimiento de la antropología política a partir de los años sesentas del siglo XX como disciplina aparte que analiza las sociedades antiguas con perspectivas diferentes a las tradicionales aplicadas a las sociedades modernas occidentales. Uno de los actuales desarrolladores de esta disciplina fue el profesor holandés Henri Claessen, con su libro *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (Una investigación panorámica)*, traducida por Guillermo Floris Margadant con un estudio introductorio de Rolando Tamayo (1979). Gran parte de sus ideas han iluminado mi trabajo.

El segundo progreso que va a dar sustento a un mejor conocimiento de la organización política maya, y mesoamericana en general, se da cuando la arqueología deja de enfocarse solo en las obras suntuarias y desarrolla las técnicas y las teorías arqueológicas de detección del patrón de asentamiento. Este modelo de investigación se enfoca a descubrir las relaciones económicas, políticas y sociales de diferentes tipos de asentamientos que se clasifican en ciudades, pueblos, villas, aldeas y unidades habitacionales. El desarrollo de esta técnica arqueológica muestra las diferencias entre áreas urbanas y rurales y las ligas entre estos tipos de poblaciones (Okoshi, Izquierdo y Williams, 2006, p. 11). El resultado del examen de los patrones de asentamiento ha sido piedra angular para la definición de las unidades de población y su manifestación material.

El tercer avance es el desciframiento de la escritura maya. Hoy en día tenemos un gran cúmulo de textos escritos que muestra básicamente las historias políticas y religiosas de las entidades mayas, siempre teniendo como eje del discurso, la historia calendárica unida a la historia de los gobernantes locales de centros de poder. Asimismo, las inscripciones mayas dan elementos para precisar la existencia de unidades de población que pueden ser consideradas, personas jurídicas entre los distintos miembros jerárquicos de las poblaciones mayas. De esta manera la historia se acota a los acontecimientos de cada asentamiento, particularmente de sus capitales y no hay una historia étnica general.



Estos tres progresos en el conocimiento de la cultura maya fueron usados por primera vez por Joyce Marcus (1973). Por tanto, es la primera investigación donde se utiliza la categoría de “estados” para las entidades políticas mayas de las Tierras Bajas Mayas usando la antropología política como marco conceptual, los estudios de patrón de asentamiento con la clasificación de las poblaciones y la nueva historiografía integrada por los desciframientos de la escritura maya. Marcus siguió a Thomas Barthel en su propuesta de cuatro distintas capitales para tres períodos de la época Clásica (300 a 600 d.C.) y así configuró lo que ella interpretó como los estados mayas del Clásico (1973). Propuso que cada estado estaba integrado por una jerarquía de asentamientos de cinco niveles en cada uno, ubicados en territorios hexagonales de acuerdo con la distribución de los glifos emblemas y calculando las áreas de mantenimiento con un modelo geográfico. Esta propuesta de las cuatro capitales mayas, quedó desfasada, entre otras cosas por estar basado en un cálculo territorial teórico de áreas de explotación de recursos, que no se pudo comprobar. Asimismo, porque solo hay una cita en la escritura maya, a cuatro capitales, en la estela A de Copán, a saber: Copán, Tikal, Palenque y Calakmul. Pero un desciframiento puntual del texto del monumento que representa al gobernante *Waxaklaju'un Ub'aah K'awiil* (731 d.C.), solo alude a que personajes de los últimos tres sitios presenciaron actos rituales en Copán.

Sin embargo, en mi opinión el gran mérito de Joyce Marcus fue poner en la mesa de las discusiones las maneras de integración de los estados mayas, desde el punto de vista de la territorialidad. De ahí partieron y todavía sobreviven en los debates tres posiciones: el modelo de pequeños dominios, con su variante de ciudades estado (Mathews, 1991, p. 28), la interpretación totalmente contraria: el modelo de los superestados (Morley, 1946; Grube, 1995) y el modelo de los estados regionales (Adams, 1986; Culbert, 1991).

Hoy en día, no obstante que las interpretaciones son muy variadas y aunque algunos siguen postulando la existencia de varios macroestados mayas, la concepción que ha sido acogida por la mayoría de los mayistas, por contar con argumentos más sólidos, es aquella iniciada por Peter Mathews (Mathews, 1991, p. 29) que postula la existencia de múltiples pequeños estados autónomos con una expansión de alrededor de 2,500 km<sup>2</sup> el Clásico tardío (*Idem*). Algunos de ellos tuvieron un peso hegemónico temporal sobre otras capitales y sobre asentamientos mayores y menores, que variaban en número y ubicación. Ellos fueron Tikal y Calakmul (Demarest, 2004, p. 214), incluso las inscripciones hablan de recepción de tributos.

Las entidades políticas mayas mayores o menores no tuvieron límites precisos sino ambiguos y cambiantes, y resulta contradictorio hacer mapas de ellos circundando un terreno, en lugar de poner rayos de extensión del poder. Aunque ya había la conciencia de expansión de la fuerza del dominio desde el punto focal de donde emanaba el poder. Por ello la adscripción ciudadana se daba, principalmente, por vínculos de la población con centros de energía religiosa. Esos eran los territorios donde se habían asentado por sus cualidades sagradas como cuevas, veneros de agua o formaciones geológicas porque de ahí emanaba el poderío. Este referente ciudadano tiene su localización escrita, es decir el punto de referencia personal a un espacio concreto, éste es el complejo simbólico de *Witz* o símbolo de montaña que se repite mucho en la iconografía maya (figura 2), ya sea representando asiento, pedestal o imagen de un lugar sagrado de donde emerge el gobernante (García Capistrán, investigación en proceso), que también alude al sitio de los ancestros. Ello se relaciona con otro elemento que articula la adscripción ciudadana al macro grupo del asentamiento y es el vínculo de parentesco ancestral con el máximo gobernante en turno, el *k'uhul ajaw* quien también irradiaba poder sagrado de autoridad sobre la población. Dichos elementos eran los referentes eje de la pertenencia política y no a la manera occidental de un espacio limitado congelado por la historia patria.<sup>1</sup>

Figura 2  
*WITZ*. ESTRUCTURA 5D-33-20, TIKAL



Fuente: Coe (1990, fig. 182a, p. 319).

<sup>1</sup> Para un estudio amplio del complejo simbólico *witz*, ver Colman (2015, 15 (3), pp. 15-30).

El gobierno de cada pequeño estado maya estaba a cargo de autoridades e instituciones de múltiples rangos, es decir eran sociedades jerarquizadas. Cada una de estas entidades políticas tenían su propia historia, no había historias globales, sino locales y eran tantas, como estados, y cada uno de ellos tenía una trayectoria de origen, crecimiento, florecimiento y decadencias particulares, aunque podemos decir que hubo historias paralelas. Pero en la trayectoria de estos pasados no se ven aislados, sino incluidos en una dinámica interestatal de guerras, tanto derrotas como victorias, matrimonios, alianzas, sujeciones, patrocinios, celebraciones calendáricas y rituales.

A partir de este momento a los estados mayas le daré el nombre que aparece en las inscripciones y en textos coloniales, y que ampliamente se reconocen como *ajawlel* cuya traducción literal es señorío (Lacadena y Ciudad Ruiz, 1998, p. 41-41).

### III. HIPÓTESIS

Aunque todavía los mayistas discuten sobre si los *ajwawleloob* fueron estados centralizados o descentralizado, mi opinión es que los mayas se organizaron en estados descentralizados compuestos por fragmentos políticos con autonomía. Los que apoyan la versión de estados centralizados postulan unidades políticas consolidadas en un centro con autoridades totalmente verticales y dominantes de todos los aspectos de la vida económica, social y política.

Figura 3  
ESQUEMA DE ESTADO SEGMENTARIO DE CLAN CÓNICO



Fuente: Izquierdo y Bernal (2011, p. 155)

Pero mis argumentos intentan demostrar que los *ajawleloob* se componían de entidades que bien podemos llamar personas jurídicas, por tanto, se trata de Estados descentralizados integrados por fraccionamientos políticos con auto gestión propia, como numerosos mayistas lo han creído últimamente (figura 3). Entonces como en otros trabajos hemos propuesto, podemos afirmar que los mayas tuvieron estados segmentarios de clan cónico, asumiendo los tradicionales postulados teóricos de Paul Kirchhoff (1955), al mismo tiempo, muestran las evidencias, que existía una jerarquía política de mandos de diversos niveles y poder y no solo un único gobernante absoluto.<sup>2</sup> De este modo le hemos llamado sistema heterárquico, con este término se explican las estructuras de los gobiernos como caracterizada porque la línea de autoridad vertical convive con una línea de mando horizontal, integrada por instituciones que se construyen por los vínculos familiares (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 152). Y esto rompe con aquella idea de que el estado aparece cuando unas autoridades toman la dirección política y los grupos de parentesco pierden todo su poder de gobierno, que partió de Federico Engels en su famoso artículo “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado” (1884), con gran impacto entre los evolucionistas de

<sup>2</sup> Para una visión completa de las jerarquías políticas mayas véase Jackson (2013).

los siglos pasado y antepasado, pero que todavía pervive en aquellos que no creen en que existan estados en sociedades donde los grupos familiares tengan poder político.

Siendo los *ajawleloob* mayas estados segmentarios de clan cónico, su Constitución real tenía como elementos integrantes lo que yo he llamado unidades corporativas. Los arqueólogos las han ubicado en los patrones de asentamientos mayas y les han dado una vasta lista de nombres. Algunos los nombran por su principal función de viviendas, como unidades habitacionales o residenciales *household*, en inglés (Willey, 1975; Haviland *et al*, 1985; Santley y Hirth, 1992; Hendon, 1991, 2012), otros de acuerdo a su conformación arquitectónica como conjuntos de patio y plaza (Hendon, 1991, 2012; Becker, 1986, 1991). Otros les llaman de acuerdo a su papel económico, social o político como áreas de actividad, linajes localizados, casas, unidades político administrativas y el apelativo más reciente es el de vecindario o barrio para los conjuntos de varias unidades habitacionales. (Hirth y Santley, 1993; Wilk, 1988; Gillespie, 2000; Hendon, 2001; Adanéz, 2010; Smith y Novic, 2012; Izquierdo y Bernal, 2011).

Nosotros les hemos nombrado unidades corporativas pero el uso del término jurídico de personas enriquece y profundiza en su conocimiento, además el manejo de este concepto y su contenido le da la categoría de instituciones integrantes de la unidad política colectiva llamada *ajawlel*.

La base de mi argumentación es la clásica y tradicional obra *Teoría de las personas jurídicas* de Francisco Ferrara en la traducción al español de 1929 con la ayuda del análisis de las distintas escuelas de pensamiento jurídico que desarrollara Fernando Flores García (1957) en su artículo “Algunas consideraciones sobre la persona jurídica”.

#### IV. DESARROLLO

Las unidades corporativas que componían el *ajawlel* maya eran personas en el sentido jurídico del concepto, porque eran agregados sociales cuyos miembros colectivamente se integraban en un sujeto único de deberes y derechos, es decir eran unidades activas y pasivas de relaciones jurídicas. Estas entidades habían nacido en forma espontánea como una manera de solidaridad social para enfrentar con mayor fortaleza la búsqueda de la suficiencia alimentaria, habitacional y hasta religiosa y, sobre todo en las zonas urbanas mayas para enfrentar la carga de la obra pública como construir pirámides

monumentales, sin descuidar otras actividades económicas de subsistencia. La arqueología ha detectado tanto en los asentamientos urbanos mayas, así como en los rurales unidades habitacionales, consideradas como unidades corporativas que son la expresión material de las personas jurídicas. Así como para las entidades políticas mayas utilizamos el nombre jeroglífico de *ajawlel*, para las unidades habitacionales con personalidad jurídica sugiero el uso del término jeroglífico de “*otooch*”, nombre que encierra el concepto de hogar, (Hoppan, 2013, p. 23), en el sentido del fuego donde se cocinan los alimentos y sobre todo con referencia al punto de unión de todos los integrantes.

Como todo núcleo de población con personalidad jurídica, trascendía a la muerte de sus miembros por tener durabilidad, ella se demuestra con la detección de la longevidad de las construcciones (Izquierdo en prensa).

Hemos escogido dos ejemplos de los más representativos, para demostrar lo que acabamos de explicar, porque son sitios que han sido estudiados en forma intensa por la arqueología de patrón de asentamiento y sus numerosas inscripciones han sido parcialmente descifradas: Palenque en Chiapas y Copán en Honduras, ambas de la época Clásica (600 y 900 d.C.).

La ciudad de Palenque estaba organizada en grupos residenciales, éstos cobran importancia y auge entre el 720 d.C. y el 800 d.C. Uno de los más estudiados desde el punto de vista arqueológico y epigráfico es el Grupo IV, que tiene una secuencia de ocupación larga, que inicia en el Clásico temprano, pero vive un auge arquitectónico intensivo hasta finales del Clásico (Barnhart, 2007, p. 154), cuando este *otooch* vivió la bonanza. Aunque no se considera residencia de la aristocracia por encontrarse a dos kilómetros del núcleo ceremonial.

En el interior del grupo Grupo IV se notan las diferencias sociales, porque se puede distinguir un edificio dominante o casa principal; habitación del jefe del linaje que ha sido considerado por nosotros como el líder de la sede material de esta persona jurídica.

Es aquí uno de los sitios donde se ha encontrado un título o nombre de un cargo público, interpretado como la alusión al puesto del líder de las personas jurídicas (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 172). Este es el *ajaw*, que además de ser el nombre de un día, tiene un claro significado de poder político, ya sea con la traducción sencilla de señor o la filológica “el que grita” (Kaufman y Norman, 1984, p. 116, 139), esto es que da órdenes de mando, es decir “mandón”. Houston y Stuart al explicar este término dejan ver que la autoridad civil del *otooch* era reconocida y no se confundía, con el de los gobernantes sagrados (*k’uhul ajaw*), sino que desde fines del Clásico tardío

fue un título, aplicado a cargos de cierto rango, incluso usado por algunas mujeres (Houston y Stuart, 2000, p. 60,66).

Particularmente en el grupo IV, y en las inscripciones de la estructura dominante se puede identificar a un personaje con el título de *ajaw* menor, glifo encontrado en un tablero llamado comúnmente de “Los esclavos” (figura 4) que habla de sus hazañas, su nombre era Chaak Suutz, “Señor Tuza” que pudo ser el “apellido” que llevaba el linaje de esta persona jurídica. Las fechas abarcan de junio del 723 d. C a marzo de 730 d.C (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 176). Curiosamente, aunque el texto habla del personaje más destacado del grupo residencial, la iconografía del tablero es distinta. Se muestra al gobernante en turno: K’inich Ahkal Mo’Nahb’ acompañado de sus padres en el momento de su entronización. Esta temática afirma la liga de dependencia de Chaak Suutz y su otoooh con el k’uhul ajaw en turno, es decir es una expresión de relaciones y solidaridad entre dos instancias de poder, una superior reconociendo a otra inferior. De esta manera el otoooh, es reconocido por el estado maya.

Figura 4  
TABLERO DE LOS ESCLAVOS, GRUPO IV,  
PALENQUE DIBUJO DE LINDA SCHELE



Fuente: Izquierdo y Bernal (2011, p. 175).



Estos *ajawoob* se pueden asociar con los jefes de linaje de los que hablan las crónicas coloniales y que los nombran “principales” (Tozzer, 1941, p. 92; Roys, 1957, p. 77, 134, 140).

Al parecer doce unidades residenciales de Palenque eran regidas por “*ajaw-oob*’ menores” que encabezaron linajes subordinados que vivían fuera del centro ceremonial y palaciego (Izquierdo y Bernal, 2010, p. 173). Pero también los hubo en el medio rural aledaño a la capital (Izquierdo y Bernal, 2010, p. 172), por ejemplo, se conoce el nombre de Tuun Ajaw (Stuart, 2005, p. 96; Bernal, 2005, p. 77-78), líder del linaje Okib’ del sitio Ux Te’K’uh, con indicios de que sea el lugar llamado El Retiro. Aparentemente la elección de un *ajaw* menor o principal era por acuerdo entre los miembros del linaje al que pertenecía.

A través de los “principales” se relacionaba la persona jurídica colectiva con las autoridades del estado, asimismo las jerarquías políticas hacían cumplir y ejecutar las decisiones de gobierno mediante estos personajes (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 173), quienes movilizaban a sus miembros.

En Copán han sido detectados e investigado grupos residenciales de diversos niveles y se ha podido comprobar su ocupación multigeneracional desde el 650 d.C. al 1000 d.C., en algunos perduró la continuidad de ocupación más allá del 1200 d.C. (Webster y Freter, 1990, p. 73). Ello permite sugerir que los *otooch* estaban sólidamente estructurados desde antes que el sitio fuera un centro urbano floreciente y terminan su vida activa cuando la ciudad se desocupaba. O sea, se mira la existencia de instituciones centenarias y hasta milenarias generadas con el desarrollo de todo asentamiento.

En Copán estos conjuntos eran todos de diferentes tamaños, número de cuartos, facturas, calidades, decoración (Hendon, 1991, p. 915), lo que habla de una jerarquización social paulatina. Pero al mismo tiempo que se observa distintos niveles sociales entre estas personas jurídicas, al interior de cada uno de los *otooch* también se miran diferencias de *status*, ya que hay una estructura dominante o casa principal, que se caracteriza por su fina construcción, mejor decoración y generalmente en ellas, los arqueólogos encontraron y exhumaron pocos materiales de la vida cotidiana. Esta ha sido interpretada como la habitación del jefe del linaje, o *ajaw* menor, que representaba a esa persona jurídica.

Ferrara sostiene que las personas jurídicas son agrupaciones de hombres que surgen naturalmente por vínculos de sangre, es decir de parentesco y por diversas condiciones de la existencia social, entre ellas las asociaciones



voluntarias y contractual, sobre todo en aquellas entidades formadas por individuos altos niveles sociales (Ferrara en López García, 1957, p. 278). Esto mismo que el jurista reconoce para la composición de estas entidades, pudo haber sucedido entre los mayas como lo hace notar Gillespie (2000). Junto a este reconocimiento público de las unidades corporativas surgidas por lazos familiares, también se ha descubierto que hubo actos de confirmación y exaltación de la categoría de persona jurídica. El Tablero llamado “De los Esclavos”, pudo ser un regalo del soberano K’inch Ahkal Mo’Nahb’ en reconocimiento de los servicios de su *otooch* al ajawlel palencano (Garza, Bernal y Cuevas, 2012, p. 219). De esta manera la escultura y su texto pueden tomarse como el reconocimiento del derecho colectivo de esa unidad persona jurídica, desde los altos mandos del gobierno.

Además hay datos epigráficos que nos confirman directamente el reconocimiento de la categoría de personas jurídicas a unidades corporativas, esto es la lectura de textos que hablan de la inauguración de casas, por ejemplo en Copán en la estructura 9N82, se dice 773 d.C. “11 Ajaw, 3 Ceh, fue ‘inaugurada’ su casa” (Hoppan, 2013, p. 29). Un ejemplo de referencia a una unidad corporativa de la realeza en el gobierno es la estela J, donde se dice: en el 702 d.C. “la casa del árbol raíz” (Hoppan, 2013, p. 32). Ello muestra un complejo simbólico donde al gobernante se le asocia con el árbol social, eje central y unificador de todas las personas jurídicas de la entidad, al mismo tiempo sostén de todas las ramas sociales, es decir de sus fragmentos, asimismo es una frase que alude al mismo origen ancestral de todos los ciudadanos.

Como en las sociedades tradicionales, en la maya las personas jurídicas se integraban por filiación y afiliación. La filiación, es decir los lazos de sangre debieron ser la manera más fuerte y común de la adscripción a las unidades corporativas, aunque no marginamos las contractuales, como lo han aseverado los estudiosos de las cortes mayas. Ello lo podemos reconocer tanto por las historias dinásticas, ya que la familia real también era una persona jurídica, como por los datos arqueológicos, la información colonial y actual, aunque hay algunos acuerdos de la composición de las personas jurídicas, todavía el tema es muy debatido (Ensor, 2013).

Varios lingüistas, antropólogos y arqueólogos han discutido cómo se formaban los linajes entre los mayas del Clásico, principalmente aquellos de la realeza. Observando los recuentos dinásticos, la tendencia más general era la patrilinealidad, pero la ambilateralidad tuvo su lugar en las sucesiones de *k’uhul ajaw*, en sitios como Yaxchilán y Piedras Negras (Bricker, 2002) o en

cierto momento el matrilineaje se acentuó como en Palenque, ya que K'ínich Janab Pakal heredó el trono de su madre Sak K'úk, ya que no hay noticia de la estirpe de su padre K'an Mo'Hix. Ello denota gran variabilidad en los distintos estados. Asimismo, también son significativos los suntuosos entierros de mujeres en Palenque, Copán, Altar de Sacrificios y Comalcalco, entre otros.

Hay autores, quienes después de criticar vivamente el uso de información colonial y datos etnográficos postulan, que con solo la arqueología es posible formular hipótesis acerca de la composición de parentesco o adhesión a los grupos de linaje. Su conclusión se basa en el estudio de un caso: el análisis de los datos de Isla Cerros en la Chontalpa riverense de Tabasco, lo que le reveló diferencias notables en el recuento de vínculos de sangre en las unidades habitacionales de acuerdo, a los distintos niveles sociales (Ensor, 2013, p. 117-118). Ello denota que en los varios estamentos las costumbres de parentesco pudieron ser particulares. Más rígidas donde se jugaba el poder, y menos reguladas y abiertas, por ejemplo, en las sociedades rurales.

La unión de la población en personas jurídicas tuvo un sustento religioso y ello le otorgó la individualidad a cada entidad colectiva, su diferenciación con las demás comunidades y, por tanto, su identidad, arraigada en sus antepasados de prestigio. Lo que implica que cada *otooch* observaba su culto doméstico. A éste le hemos llamado el principio de la ancestralidad, esto es el vínculo con las fuerzas superiores a través de los ascendientes. Ello se expresa en las costumbres funerarias. De nuestros dos ejemplos, en Palenque se enterraba a los fallecidos en los terrenos de la unidad corporativa y se le brindaba culto mortuorio, pero solo a algunos selectos individuos de prestigio como se ha notado en el multicitado Grupo IV (López Bravo, 2000, p. 39), y en otros como Copán, se enterraba a la mayoría de los fallecidos en el conjunto residencial, algunos con entierros sencillos y otros con tumbas especiales y hasta criptas donde es ostensible su culto (Hendon, 1991, p. 909-910). Esos antepasados, por tanto heredaban los derechos y obligaciones colectivas, incluso esta característica la podemos considerar como un *continuum* generado con la reproducción del grupo.

Pero lo más interesante es que la muerte de un miembro de una comunidad no significa la extinción de los atributos legales de la persona jurídica a la que pertenece. Las costumbres funerarias caracterizadas con cultos funerarios grandiosos, visibles en ricas tumbas hablan de la presencia humana de los muertos, ellos persistían como elementos vitales de la comunidad. Permítaseme acudir a la etnografía de la muerte entre los mayas actuales. Se

ha concluido que hoy en día los vivos interactúan con los muertos formando comunidad, “son el espejo de la vida cotidiana de los vivos”; ellos trabajan y actúan como en la vida diaria, pero la muerte hace crecer sus responsabilidades legales, ya que los muertos están alertas al comportamiento de los vivos y los castigan (Ruz, 2007, p. 122). Por ejemplo, son espíritus que castigan el adulterio, verdugos de quien niega hospitalidad a un caminante, vigilantes de cazadores que no respetan animales pequeños o hembras grávidas (Thompson, 1984, p. 347, 368, 374; Ruz, 2007, p. 122). También se desempeñaban como guardianes de su comunidad.

Otra condición para considerar a la *otooch* como persona jurídica es la posesión de un patrimonio y su unificación alrededor de él. La expresión física de su patrimonio era el dominio de los terrenos de residencia y muy posiblemente una parcela de tierra cultivable, pero no hay signos que lo señalen como propiedad, ya que hasta ahora este concepto no se ha encontrado en las inscripciones de las construcciones residenciales, aunque si en los objetos muebles como los vasos pintados, pero quizá no con el contenido actual.

En cuanto a la conformación física del *otooch* encontramos edificios de muchos rangos, pero en su mayoría expresan su unidad porque en general tienen solo uno o dos accesos y todas las dependencias dan a un espacio central que incluye un elemento ritual, lugar simbólico donde confluye la unidad. Su ubicación espacial está estudiada tanto en Palenque como en Copán. Las unidades habitacionales más conocidas del sitio de Chiapas, además de la Estructura IV han sido los grupos B y C, que posiblemente no eran ni de la realeza, ni de la nobleza por la distancia que los separa del núcleo ceremonial, pero sí pertenecían a personas acomodadas por su buena factura con algunas dependencias abovedadas. Estos conjuntos estaban integrados por varias unidades de plaza circundadas por edificios abovedados con series de cuartos paralelos, en alguno de los cuales existieron bancas.

Con relación a Copán un ejemplo son las zonas del Bosque y del Cementerio, pero la más estudiada es “Las Sepulturas”, distante del núcleo ceremonial, pero que se ha considerado parte del núcleo urbano. Fue un barrio residencial con conjuntos de uno o dos patios. En cada uno de ellos se pueden ubicar las áreas de preparación de alimentos, el entierro de los muertos y la celebración de rituales domésticos lo que ha sido interpretado en términos sociales como los sitios básicos de la interacción social (Hendon 2012, p. 165), esto es unidades corporativas o personas jurídicas.

Otro elemento del patrimonio muy importante es que compartían una historia genealógica de espíritus y cuerpos vivientes en un hilo vital continuo que daban identidad a cada colectividad, prestigio y memoria de las relaciones sociales experimentadas. Sin embargo la historia política y social es difícil de reconstruir porque generalmente en las residencias de la gente común no dejaron textos escritos.

Por otro lado no es fácil dilucidar cómo vivían y sobre todo cómo se integraban socialmente. Un ejemplo de las personas jurídicas de “Las Sepulturas” es el edificio 9N-8. Se trata de varios patios, pero todo articulado para el tránsito continuo, con instalaciones para la preparación de alimentos, almacenaje, reposo, actividades productivas de las elites, prácticas rituales y depósitos de los muertos (Hendon, 1991, p. 895).

## V. CONCLUSIONES

Por todo ello la Constitución real de la sociedad maya estuvo integrada por personas jurídicas de varios rangos, instituciones cuya operación es posible sugerir.

Cada una de estas entidades eran un sistemas que regulaba las actividades y las conductas de sus agremiados, así como sus realizaciones, en tanto equipo, para la vida productiva, para regular la acción cotidiana y los lazos inter comunitarios, así como las relaciones de cada entidad con otras personas jurídicas que integraban el asentamiento y el estado en toda su complejidad (Wolf, 1986). Por todo lo anterior cada una de las personas jurídicas era un núcleo de poder, en el contexto del estado, funcionaban con autosuficiencia alimentaria y económica en general, y auto regulación interna, pero al mismo tiempo su papel era vital, mantener el aparato del estado con el tributo, ya se conoce el glifo que encierra este concepto “*patan*”. Así, con algo que se acercaría a la idea de impuestos se dotarían a la aristocracia y a la realeza de los insumos para su mantenimiento y proporcionaba la fuerza de trabajo para la obra pública, tanto para la infraestructura urbana, como para la arquitectura de templos, palacios y obra escultórica, siempre en acción conjunta. No es claro si las decisiones se tomaban por acuerdo de las de los individuos pertenecientes a cada persona jurídica o el *ajaw* menor o principal era quien las prescribía de acuerdo a las necesidades que las autoridades estatales reclamaban, en una negociación entre ambas. Para conducir los vínculos entre las personas jurídicas y las autoridades, desde mi

punto de vista los *ajawoob* menores eran los grandes negociadores, tanto al interior de las unidades corporativas y también en los enlaces y las gestiones, ante las autoridades, de acuerdo con el nivel de poder que manejaban relacionado con su prestigio y riqueza.

Las personas jurídicas de las elites tenían también sus papeles grupales en la coordinación y ejecución de trabajos oficiales y asimismo de las tareas del desarrollo de los conocimientos de la escritura privada y pública, la factura de obras de arte, la astronomía y su cómputo, del comercio de bienes suntuarios a larga distancia y también del ejercicio de los puestos públicos.

De esta manera nos encontramos con un sistema ordenado jerárquicamente de grupos de personas con una definición social precisa, en su mayoría heredada de sus ascendientes, actuando en concierto (Hendon, 1991, p. 895-896).

Pero al mismo tiempo y junto a la Constitución política de los *ajawlel*, a base de personas jurídicas existían entre los mayas de la época Clásica principalmente, autoridades que eran la cabeza visible del gobierno, ya que están representadas y nombradas en las inscripciones como la clase gobernante.

La más representativa de las autoridades era el *k'uhul ajaw* cumbre simbólica del gobierno y representante religioso, con atributos de deidad; quien llevaba como nombre un teónimo.

El título de *ajaw* en tanto gobernante supremo había aparecido escrito desde el Preclásico (300 a.C.), pero es hasta el Clásico temprano cuando la organización política maya comienza a transformarse y vive un proceso de unificación, por el cual el conjunto de unidades corporativas, o personas jurídicas de diversas jerarquías se articulan bajo un *k'uhul ajaw*, sagrado gobernante maya (Figura 1). Estos cambios logran su máxima extensión y plenitud en la época Clásica tardía (600 d.C. a 900 d.C.), a la que me refiero en este artículo. Frecuentemente se escribía el nombre del soberano asociado a otro símbolo, el glifo emblema que conjunta linaje y territorio, lo que corresponde a manejar la soberanía como “energía ancestral heredada” enlazada con el lugar (Martin y Grube, 2002, p. 17). Su gobierno consistía principalmente en operar la religión de estado, instrumento determinante de poder para el control social. Con excepción de la imposición de tributo material y de fuerza humana para obra pública, así como decisiones relacionadas con la obra de infraestructura urbana como los sistemas hidráulicos y caminos, sus medidas de autoridad no iban más allá, ya que las personas jurídicas sobre las

que mandaba eran autónomas. Asimismo, manejaba las relaciones políticas del estado que representaba con los otros estados mayas, ya sea contiguos o lejanos, y estos vínculos podían ser de amistad, de matrimonios, de rituales. Pero también los hubo de guerra para lograr sometimientos o derechos de tránsito o posesión de recursos.

Es muy posible que los *k'uhul ajaw* tuvieran más poder sobre la familia real en primer lugar, y sobre los linajes aristocráticos, quienes se consideraban sus descendientes, los primeros más cercanos y los segundos más lejanos y su poder se iba diluyendo cuando los lazos parentales estaban más lejanos, no solo en jerarquía sino en distancia territorial. Ello nos deja en claro que el poder de cada uno de estos señores no era uniforme.

Aparte del mayor debacle cultural que vivieron los mayas a finales del Clásico (300 a 900 d.C.), en todas las pequeñas y grandes crisis uno de cuyos síntomas fue la ausencia de supremos gobernante los estados se conservaron unidos con otra forma de gobernabilidad conjunta de los *ajawoob* menores. Y no por ello los estados se dispersaban. Un ejemplo muy ilustrativo se vivió en Yaxchilán, donde se dieron diez años sin soberano, entre el reinado de Itzamnaaj B'ahlam III o “Escudo Jaguar el Grande” acontecida en el 742 d.C. y Yaxunn B'ahlam IV o “Pájaro Jaguar el Grande”, quien sube al señorío diez años después 752 d.C. Los estudios arqueológicos testifican que en esos diez años de la vida de la ciudad, el sitio no sufrió quebranto alguno, sino todo lo contrario, se nota auge en la construcción y creaciones culturales de primera magnitud (Izquierdo y Vega, 2010, p. 1232). Por tanto, la cabeza del gobierno no era del todo indispensable, ya que los *ajawoob* de cada *otooch* pudieron lograr un gobierno de consenso.

Figura 5  
NOMBRES DE LAS AUTORIDADES PÚBLICAS MÁS IMPORTANTES.



*sajal*, un lugarteniente



*ajk'uhu'n*, 'adorador, venerador'



*nahb'at*, sacerdote de tercera categoría



*yajawk'ahk'*, 'vasallo del fuego'

En los estados mayas había otros funcionarios públicos de menor rango que el *k'uhul ajaw*, quienes posiblemente fueron designados por el señor sagrado (figura 5). Le seguía en importancia el *aj k'uhu'n*, cuyo nombre significa “venerador” o “adorador” por lo que debió ser quien manejaba las cuestiones religiosas y se dice que era el consejero del gobernante (Izquierdo y Bernal 2011, p. 161). Quien ostentara este puesto público pudo pertenecer a la realeza o a la aristocracia, también hay evidencia de que esos cargos los podían obtener personajes de otras unidades corporativas distinguidas. Por lo que pudo haber cierta apertura a la participación política de la población común, que había acumulado prestigio y quizá bienes. Hay representaciones físicas de estas autoridades en la parte superior de lápida del sarcófago

del Templo de las Inscripciones (ídem:162) y en el tablero que decoró una pilastra del templo XIX.

Como la organización de las grandes ceremonias públicas era constante y debieron necesitar complejos trabajos de organización, se tenía otro cargo sacerdotal que se llamaba *ajaw nahb'at*. Parece que ellos eran quienes tenían un cabal dominio de los dogmas y de la ortodoxia, así como de los ritos colectivos y su nombramiento; estos puestos siempre caían en miembros de la realeza. Uno de los más distinguidos de Palenque fue aquel que menciona el trono del Templo XIX (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 166). Janahb' Ajaw quien era nieto de K'inich Janab' Pakal, él tomó parte en la coronación de su primo K'inich Ahkal Mo' Nahb' haciendo las veces del dios Yax Nahb' Itzamnaaj. Al parecer las inscripciones que aluden a él lo muestran como un hombre poderoso que debió tener un gran peso político (Bernal, 2009). Dentro de estos puestos religiosos también hubo jerarquización de distintos puestos (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 167).

Asimismo, los cargos militares también tenían una importancia capital en el gobierno de los *ajawleloob* mayas, el más encumbrado fue el de *yajaw k'ahk* "Vasallo del Fuego", uno de los más notables fue Aj Sul, personaje que encabezó la defensa de Palenque contra los ataques de Calakmul, aun no siendo de la aristocracia o de la nobleza. Después tuvo otros puestos públicos y, al parecer, en reconocimiento de sus servicios Pakal mandó tallar un portaincensario que lo retrata y que a los lados narra su vida (Izquierdo y Bernal, 2011, p. 170).

Un cargo de gobierno de mucha importancia y bastante extendido entre los mayas del Clásico tardío era el de *sajal*, autoridad que fungían como dirigentes de poblaciones foráneas del *ajawlel* o de barrios que tenían conjuntos de *otooch*. Los nombraba el *k'uhul ajaw*. Es posible que tuviesen facultades militares, administrativas y políticas y no hay información si debían pertenecer a las altas capas de la población.

No todos estos funcionarios públicos existían en todas las capitales mayas, sino que hay muchas variantes. Por ejemplo, en Yaxchilán y Piedras Negras hay muchas referencias a *sajaloob* y en Copán solo se mencionan muchas veces los *aj k'uhun'*.

Como puede apreciarse en los *ajawleloob* mayas el poder tenía dos caras o dos circuitos, uno lo formaban el conjunto de unidades corporativas, que certeramente se pueden considerar personas jurídicas desde la realeza hasta los campesinos y el otro una línea de mando vertical integrado por una



jerarquía de autoridades. Sin embargo, las elites entre más alto estuvieran colocadas, sus derechos se individualizaban más, particularmente aquellos de acceso a puestos públicos, que traían privilegios, aunque también se tomaron en cuenta los méritos de guerra, de liderazgo y de crecimiento y auge de algunas personas jurídicas, no pertenecientes a la aristocracia.

El otro circuito de poder fueron los funcionarios públicos y sus diversos niveles de mando, y todos armonizaban en un solo modelo estatal: el estado segmentario de clan cónico.

La articulación de todas las personas jurídicas se debía a dos valores, el primero la ancestralidad, que se generaba por la importancia del parentesco en las relaciones sociales y políticas, ello propiciaba la cohesión estructural y funcional, anclada en el pensamiento religioso. El otro era la comunalidad, los derechos y obligaciones individuales estaban diluidos en la persona jurídica a la que pertenecían, sobre todo entre el pueblo común y un tanto individualizados entre la aristocracia y la realeza.

Pero la forma de ejercer el mando y la obediencia fue de manera heterárquica, esto es en redes donde los actos de autoridad iban de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba. Por tanto había un juego de acciones de todas las personas jurídicas donde la negociación debió ser constante, en un marco donde las fuerzas religiosas lograban la cohesión y la coerción puestas en acción por el *k'uhul ajaw*.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- BERNAL, Guillermo. 2005 “El linaje de Ox Te' K'uh, una localidad provincial de Palenque. Comentarios sobre la identidad histórica de Tz'ak-b'u Ajaw y Kinuuw Mat”, *Mayab*, Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, Universidad Complutense de Madrid.
- BARNHART, Edwin L. 2002 “Residential Burials an Ancestor Worship. A re-examination of Classic Maya Settlement Patterns”, pp.141-158, *Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque. Organización social entre los mayas*, 2, V. Tiesler, R. Cobos y M. Green Robertson (eds), México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- BECKER, Joseph M. 1986 “El patron de asentamiento en Tikal, Guatemala y otros sitios mayas de las Tierras Bajas: implicaciones para el cambio cultural”, *Mayab*, No.2: 7-20 Miguel Rivera Dorado (ed.). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

- BRICKER, Victoria. 2002 “Evidencia de doble descendencia en las inscripciones de Yaxchilán y Piedras Negras”, La organización social entre los mayas. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque, vol. II, pp.125-146. Mérida: Conaculta-INAH-Universidad de Yucatán.
- COLTMAN, Jeremy D. “In the Realm of the Witz’ , The PARI Journal 15 (3): 2015, 15-30.
- CLAESSEN, Henry J. M. 1979 Antropología política. Estudio de las comunidades políticas. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- COE, William R. 1990 “Excavations in the Great Plaza, North Terrace and North Acropolis of Tikal” Tikal. Report No. 14, Philadelphia: The University Museum, University of Pennsylvania Press.
- DEMAREST, Arthur. 2004 *Ancient Maya. The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press (Case Studies in Early Societies).
- FERRARA, Francisco. 1929 *Teoría de las personas jurídicas*. trad. Eduardo Ovejero Maury, Madrid: Reus, 1929.
- FLORES GARCÍA, Fernando. 1957 “Algunas consideraciones sobre la persona jurídica”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 25-26, Enero – Junio: 239-300.
- GARZA, Mercedes, Guillermo Bernal y Martha Cuevas. 2012 *Palenque-Lakamha’ Una presencia inmortal del pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica, Colmex, FHA (Colec. Fideicomiso Historia de las Américas. Ser. Ciudades).
- GILLESPIE, Susan. 2000 “Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing “Lineage” with “House””, *American Anthropologist*, 102, (3): 467-484, Ed. Arlington, Va: American Anthropological Association.
- HAVILAND, William A., M.J. Becker, A. Chowning, K.A. Dixon y K. Heider. 1985 *Excavations in Small Residential Groups of Tikal: Groups 4F-1 y 4F-2*. Philadelphia: University Museum Monography (Tikal Reports No. 19).
- HENDON, Julia. 1991 “Status and Power in Classic Maya Society”, *American Anthropologist*, 93, (4): 894-918, Arlington, Va: American Anthropological Association.
- 2012 “Neighborhoods in Pre-Hispanic Honduras. Settlement Patterns and Social Grouping Within Sites or Regions”, pp. 159-180. *The Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities*, Ma. Charlotte Arnauld, Linda R. Manzanilla y Michel E. Smith (eds.), Tucson: University of Arizona Press.

- HOPPAN, Jean-Michel. 2013 “Miradas epigráficas sobre la vivienda maya”, Nah, Otoch. Concepción, factura y atributos de la morada maya. pp.23-35, Fabienne de Pirrebourg coordinadores, Izamal: Secretaría de Educación del Estado de Yucatán, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo Mixto, Conacyt-Gobierno del Estado de Yucatán.
- IZQUIERDO, Ana Luisa. S/F Heterarquía y unidades corporativas. Instituciones del gobierno interno maya, en prensa.
- IZQUIERDO Y DE LA CUEVA, Ana Luisa y María Elena Vega Villalobos. 2010 “Dos esferas de poder: Una propuesta en torno a la organización política maya a la luz de la historia de *Yaxuun B’ahlam IV* de Yaxchilan”, *XXIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 2009, B. Arroyo, A. Linares y L. Paiz (eds.) pp, 1232-1246. Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología (versión digital), [http://www.asociaciontikal.com/pdf/92-1.Izquierdo\\_y\\_Vega\\_09.pdf](http://www.asociaciontikal.com/pdf/92-1.Izquierdo_y_Vega_09.pdf)
- IZQUIERDO, Ana Luisa y Guillermo, Bernal. 2011 “Los gobiernos heterárquicos de las capitales mayas del Clásico. El caso de Palenque”, pp. 151-192, *El despliegue del poder entre los mayas: nuevos estudios sobre la organización política*, Ana Luisa Izquierdo (ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- 2012 “Neighborhoods in Pre-Hispanic Honduras. Settlement Patterns and Social Grouping Within Sites or Regions”, pp. 159-180. *The Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities*, Ma. Charlotte Arnauld, Linda R. Manzanilla y Michel E. Smith (eds.), Tucson: University of Arizona Press.
- JACKSON, Sarah E., *Politics of the Maya Court. Hierarchy and Change in the Late Classic Period*. Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 2013.
- KAUFMAN, Terrence S y William M. Norman. 1984 “An Outline of Proto-Cholan Phonology, Morphology and Vocabulary”, John S. Justeson and Lyle Campbell, eds, *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, pp. 77-166. Institute for Mesoamerican Studies, State University at Albany, Publication 9.
- KIRCHHOFF, Paul, 1955 “The Principles of Clanship in Human Society”, The Bobbs-Merrill Reprints Series the Social Sciences, A-128, Reimpresión de Davidson Journal of Anthropology, Vol. I, Summer.
- LACADENA GARCÍA-GALLO, Alfonso y Andrés Ciudad Ruiz. 1998 “Reflexiones sobre la estructura política maya Clásica”, *Anatomía de una civilización: aproximaciones interdisciplinarias a la cultura maya*, coord. Andrés Ciudad Ruiz,

- María Yolanda Fernández Marquínez, José Miguel García Campillo, María Josefa Iglesias Ponce de León, Alfonso Lacadena García-Gallo, Luis Tomás Sanz Castro. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- LASALLE, Fernando. 1957 *¿Qué es una Constitución?* Buenos Aires: Siglo XX.
- LANDA, fray Diego de. 1941. *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Edición y notas Alfred Tozzer, Cambridge, Mass: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University (Series: Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology vol. 18).
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1961 *La constitución real de México-Tenochtitlan*. México: Seminario de Cultura Náhuatl, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- LÓPEZ BRAVO, Roberto. 2000 "La veneración de los ancestros en Palenque", *Arqueología Mexicana*, Vol. 8 (45): 38-43, México: Editorial Raíces.
- MARCUS, Joyce. 1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. An Epigraphic Approach to Territorial Organization*. Harvard: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University Harvard.
- MATHEWS, Peter y Gordon Willey. 1991 "Prehistoric polities of the Pasion regions", en Ed. Patrick Culbert, *Classic Maya Political History* Cambridge: School of American Research Advanced Seminar Series, Cambridge University Press.
- MARTIN, Simon y Nikolai Grube. 2002 *Crónica de los reyes y reinas mayas. La primera historia de las dinastías maya*. México: Planeta.
- MORLEY, Sylvanus G. 1961 *La civilización maya*. México: Fondo de Cultura Económica.
- THOMPSON, J. Eric S. 1966 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- OKOSHI H., Tsubasa, Williams-Beck, Lorraine e Izquierdo Ana Luisa. 2006 *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, México: Foundation for the Advancement of Mesoamerican Studies, Inc., Universidad Autónoma de Campeche, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- ROYS, Ralph Loveland. 1957 *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington: Carnegie Institution of Washington.
- RUZ, Mario H. 2007 "La comunidad atemporal. De vivos y difuntos en el mundo maya", *Etnografía de la muerte y las culturas en América Latina*, pp.113 a 136, Coord. Juan Antonio Flores Martos y Luisa Abad González, Cuenca:

Gobierno de España, Ministerio de Asuntos Exteriores, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ediciones de la Universidad Castilla-La Mancha.

SANTLEY, Robert S. y Kenneth G. Hirth. 1993 “Household Studies in Western Mesoamerica”, *Prehispanic Domestic Units in Western Mesoamerica. Studies of the Household, Compound and Residence*. 3-17, Robert S. Santley y Kenneth G. Hirth (eds), Boca Ratón: CRC Press.

SMITH, Michael y Juliana Novic. 2012 “Introduction: neighborhood and Districts in Ancient Mesoamerica”, *The neighborhood as a Social and Spatial unit in Mesoamerican cities*. 1-26, M. Carlotte Arnauld, Linda Manzanilla y Michael E. Smith (eds.), Tucson: University of Arizona Press.

STUART, David. 2005 *The inscriptions from the Temple XIX at Palenque*. San Francisco: Pre-Colombian Art Research Institute.

THOMPSON, J.Eric S. 1984 *Historia y religion de los mayas*. México: Siglo XXI.

WEBSTER, David y AnnCorinner Freter. 1990 “Settlement History and the Classic Collapse of Copan: A Redefined Chronological perspective”, *Latin American Antiquity*, I: pp.66-98. Prudence Rice (ed.), Washington, DC: Society for American Archaeology.

WILLEY, Gordon R. Ledyard Smith, Gair Tourtellot y Ian Graham. 1975 *Excavations at Seibal, Department of Peten, Guatemala*. Cambridge, Mass: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University (Memories of the Peabody Museum of Archaeology, v.13, no. 1-2).

WOLF, Eric. 1989 “The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community”, *American Ethnologist* 13: 325-329.

## EL DERECHO PREHISPÁNICO MAYA: EVIDENCIA DOCUMENTAL ACERCA DE LOS PROCEDIMIENTOS EN MATERIA DE DERECHO CIVIL, CRIMINAL Y FISCAL ENTRE LOS MAYAS YUCATECOS

John F. CHUCHIAK IV\*  
Rich YOUNG\*\*  
Doris YOUNG\*\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Un acercamiento al concepto maya prehispánico acerca de la personalidad jurídica*. III. *Concepto de ley y legislación*. IV. *Elementos históricos acerca de la existencia de un código maya para regular la esclavitud*. V. *La legitimidad como concepto social y legal entre los mayas prehispánicos*. VI. *Matrimonio en el derecho maya*. VII. *El matrimonio y las dotes*. VIII. *Derecho espiritual o religioso*. IX. *Legislación, leyes, y sus aplicaciones en los pleitos mayas*. X. *Los Tribunales o Casas de los Juzgados*. XI. *El proceso jurídico prehispánico entre los mayas*. XII. *La presentación de testigos*. XIII. *Las sentencias y las condenas*. XIV. *Evidencia del derecho de apelación*. XV. *Los castigos*. XVI. *Ejemplos de lugares de castigos públicos*. XVII. *Prisiones preventivas y cautelarias*. XVIII. *Castigos pecuniarios*. XIX. *Conclusión*. XX. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

A la llegada de los españoles a la península de Yucatán en el siglo XVI, los mayas no constituían una sociedad organizada bajo un poder centralizado, sino que sus pueblos se encontraban organizados como “provincias,” con mayor o menor grado de centralización política.

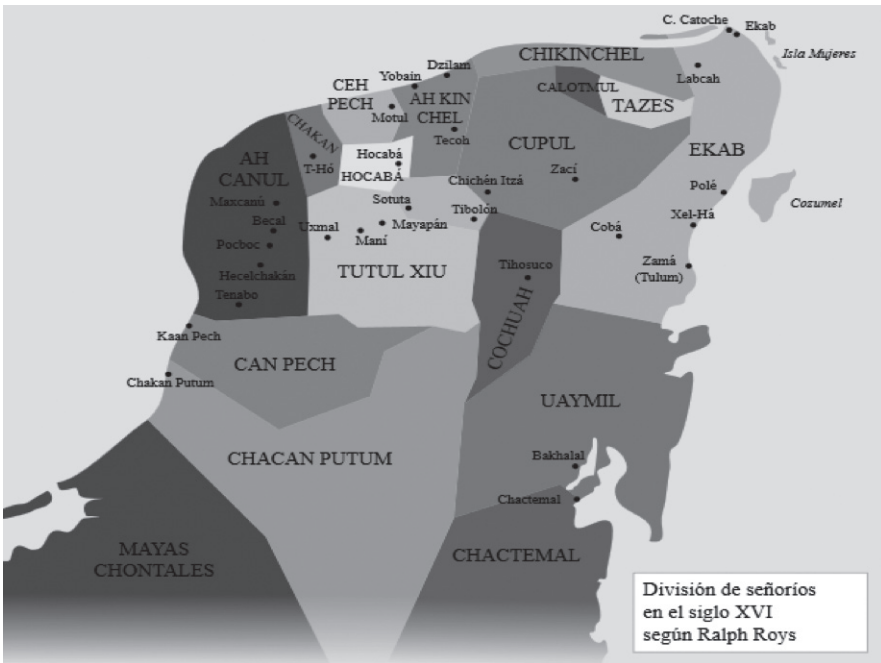
---

\* Director del Honors College Professor of Colonial Latin American History, Missouri State University.

\*\* Investigadores del Honors College Endowed Professor y directores del Latin American, Caribbean and Hispanic Studies Program, Missouri State University.

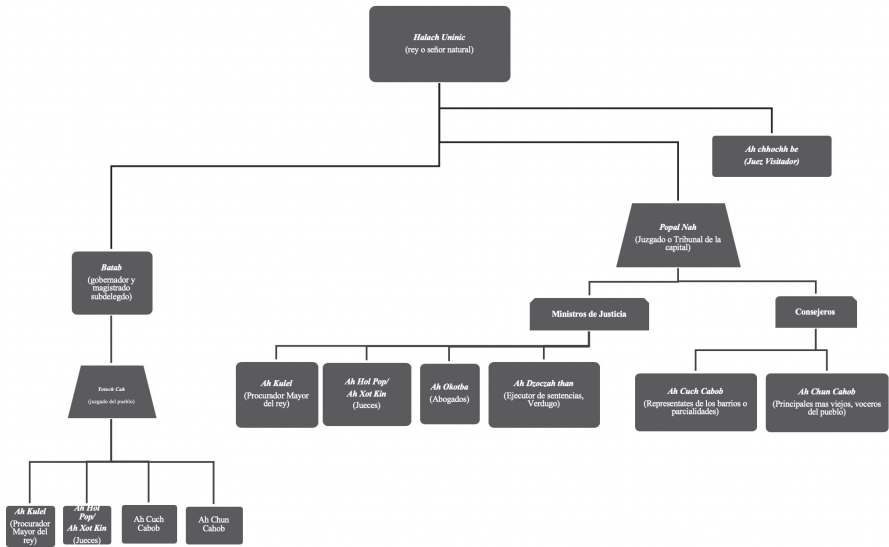
Según las fuentes, estas tierras o provincias, llamadas *Cuchcabal* incluían el pueblo cabecera y otros pueblos “sujetos a alguna cabecera o comarca así.” (figura 1). Tsubasa. Okoshi define al *cuchcabal* como “un espacio territorial donde se encuentra un conjunto de pueblos subordinados cuyos gobernantes están enlazados por relaciones complejas de índole político-religiosa, por el poder que reside en un pueblo cabecera” (Okoshi, 1992, p. xvii). Existían en las vísperas de la conquista de Yucatán más de 16 de estos *Cuchcabalob*, y había el *U Cuchcabal Mani*, Mutul, etc., que significaba la provincia o comarca de Maní, Motul, etc.” (véase Ciudad Real, 2001 [1995], I, p. 141).

Figura 1  
MAPA DE LA DIVISIÓN DE SEÑORÍOS MAYAS EN EL SIGLO XVI



El señor natural, rey, o líder de estas provincias se llamaba *Halach uinic* quien según Okoshi y Sergio Quezada era un “gobernante de una jurisdicción (*cuchcabal*) o provincia, así como de su pueblo cabecera” y los mayas también consideraron este personaje como el *Noh Yum*, o “señor supremo” (véase figura 2).

Figura 2  
 ESTRUCTURA DE PODER ENTRE LOS MAYAS



Aunque no eran sujetos a una centralización política, como vamos a explicar aquí, estos *Cuchcabalob*, y sus figuras políticas, o reyes llamados *Halach Uinicob*, sí compartían conceptos unificados en materia de derecho prehispánico.

Pero, primero antes de comenzar esta investigación, como en el resto de los capítulos de este libro, tenemos que contestar una pregunta central ¿Qué es el derecho prehispánico?

Para los fines de este capítulo, definimos el derecho prehispánico como un conjunto de normas que regulan las acciones humanas impuestas por las autoridades mayas competentes para su observancia general y con un propósito de asegurar el buen funcionamiento y equilibrio de la sociedad maya en lo temporal y lo espiritual. Como nos señala el profesor Rafael de Pina:

Las relaciones que se pueden llamar civiles entre los indígenas, en el periodo prehispánico estaban regidas por reglas de carácter religioso y de usos y costumbres. Esta regulaba el matrimonio, los contratos y obligaciones etc., y no eran uniformes para los diferentes pueblos del antiguo México, aunque, sin embargo, ofrecían algunos rasgos comunes.



A pesar de las diferencias en el concepto de derecho prehispánico entre los mayas y los otros pueblos de Mesoamérica, éstos sí compartían varios elementos en común relacionados con asuntos que podemos llamar el derecho civil y religioso. Además, es necesario buscar en la documentación histórica, arqueológica y etnolingüística y rescatar las huellas de este sistema jurídico prehispánico que cambió tan drásticamente con la conquista y la colonización española.

Como nos señaló, Cristina Álvarez (1997) en su *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*:

En el idioma maya yucateco generalmente los conceptos se expresan con frases altamente descriptivas: al describirse de acuerdo con esta cultura, indirectamente explican las estructuras de la sociedad, por lo que podemos utilizar al idioma como instrumento de trabajo etnográfico.

Según un estudio detallado de los diccionarios y calepinos más tempranos del idioma maya (como el *Bocabulario de Maya Than [1570s]* y el *Calepino Maya de Motul [1580s]*), encontramos pistas que nos muestran un bosquejo parcial acerca del sistema del derecho prehispánico en los asuntos de lo civil, criminal y fiscal entre los mayas.

## II. UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO MAYA PREHISPÁNICO ACERCA DE LA PERSONALIDAD JURÍDICA

Conceptualmente, en la sociedad maya cada individuo era considerado como un elemento íntegro de la sociedad misma. En su meramente situación comunal, el *uinic*, o persona, solo adquiría valor como unidad social participando en las actividades del grupo. Las actividades, obligaciones y derechos de esta persona jurídica o *uinic* dependían de la prioridad existencial del grupo comunal al que pertenece (véase el capítulo 1 de este libro).

El concepto de la persona jurídica, entonces para los mayas estaba íntimamente vinculada a su estatus de estar casado, ser tributario y estar libre de obligaciones, y no ser sujeto por vía de deudas o de una falta de independencia al poder de otro. Para los mayas este concepto de tener el estatus de persona jurídica, se denominaba *Hokol ti uninicil* = literalmente “tener personalidad,” y para ellos significaba tener ya una casa de por sí, y mandar en ella sin estar sujeto al suegro, padre o tutor. Esta independencia de la per-

sonalidad jurídica también era necesaria para ocupar “un puesto en algún oficio y dignidad de república” (Álvarez, 1997).

Al individuo, así con personalidad jurídica para los mayas, “se le permitirá hacer en cierto modo como obligación todo aquello que beneficie al grupo, y por los medios que este establece: se le impedirá todo aquel conducto que provoque desequilibrio y desajustes sociales” (Álvarez, 1997).

Basado en los datos de los diccionarios coloniales del idioma maya yucateco, y de los documentos coloniales presentamos aquí una descripción general de las relaciones humanas de la sociedad maya, y su sistema de derecho.

### III. CONCEPTO DE LEY Y LEGISLACIÓN

Según el concepto maya, las leyes fueron y basaron en las llamadas leyes establecidas, o en maya yucateco, *halbil than* (un término o concepto que nos muestra que las leyes eran palabras verdaderas habladas--*thanil*) y también se basaban en el uso o costumbre *nap han be* (el camino de la costumbre).

Las leyes según el concepto maya se dividían según los conceptos evidentes en los diccionarios más tempranos en:

- 1) Leyes de naturaleza = *ah ci habil than* =
- 2) Leyes sociales o humanas, emitidas por el rey *yalmah thanil ahau*
- 3) Y las leyes divinas, espirituales, o de índole sacerdotales (regidas y cuidadas por los sumos sacerdotes, *Ahau Caan*, y su sacerdocio, los *Ah Kinob*).

Según estos conceptos mayas y la documentación colonial que ha sobrevivido, el individuo, “persona jurídica” o *Uinic* tenía la capacidad jurídica de tener ciertos derechos y también de contraer obligaciones.

### IV. ELEMENTOS HISTÓRICOS ACERCA DE LA EXISTENCIA DE UN CÓDIGO MAYA PARA REGULAR LA ESCLAVITUD

Vinculado a este concepto de derecho maya, las personas que no podían realizarse plenamente, contraer obligaciones o demandar derechos, como los esclavos, no eran considerados personas legales, y en su lugar los mayas los

consideraron como objetos o cosas. Este nos explica mucho acerca del trato observado por los españoles que los mayas daban a sus esclavos.

En sí, según la documentación existente y de acuerdo con la evidencia lingüística, la esclavitud y el estatus de los esclavos como objetos o propiedad eran bien definidos. Los mayas consideraban que el esclavo era sujeto en un cautiverio perpetuo, y como objeto estaba considerado como una propiedad personal. Tan importante era el valor de la propiedad de esclavos, que, en 1549 los caciques y principales de Maní intentaron matar a dos frailes franciscanos con la finalidad de liberar a sus esclavos porque como argumentaban “eran su única riqueza y patrimonio de los señores (Lizana, 1893 [1633]).

A través de la evidencia colonial, y en los diccionarios, podemos percibir un tipo de código maya sobre la esclavitud y el concepto del estatus de los esclavos y las cosas asociados a ellos:

- Los cautivos de guerra eran hechos esclavos perpetuos de sus dueños.
- El ladrón quedaba hecho esclavo, hasta que se redimía y si no tenía posibilidad, quedaba en esclavitud perpetua.
- La persona reducida a la esclavitud por castigo perdía el puesto político o religioso, si lo tenía.
- Los sentenciados a la esclavitud perdían su condición social en caso de ser noble, y su derecho a vivir con los de su linaje.
- Los que eran sentenciados a esclavitud por cometer alguna irreverencia o robar alguna cosa pequeña, podían comprar su libertad con sus propios medios; o bien, algún pariente podía pagar por ellos dando el valor de lo hurtado, en el caso de los ladrones, o entregando a las autoridades el valor comercial de un esclavo.
- Pero los hijos de los esclavos eran esclavos hasta que se redimían, o se hacían tributarios (y esto se podría solo pasar con su alcance de la mayoría de edad).
- El que se casaba con alguna esclava, o engendraba en ella, quedaba hecho esclavo del dueño de la esclava, y la misma razón corría en la mujer, que se casaba con esclavo.
- Si moría el esclavo o esclava, pasado poco tiempo después de la venta, el antiguo dueño era obligado a devolver alguna parte del precio al comprador, y lo mismo si se huía, y no le hallaban.

Según estos y otros ejemplos, la esclavitud era bien definida como concepto legal con sus códigos y usos y costumbres que dictaba el estatus, obligaciones, y situación de propiedad de los esclavos.

## V. LA LEGITIMIDAD COMO CONCEPTO SOCIAL Y LEGAL ENTRE LOS MAYAS PREHISPÁNICOS

Los mayas yucatecos también tenían bien definido el concepto legal de ser persona libre o persona social. Así, había una serie de derechos y obligaciones vinculados al concepto de ser hijo o hija legítima, no solo en lo social, sino también en lo económico como en las reglas de la herencia.

Para realizarse como un ser social, para los mayas era necesario que sus padres hubiesen contraído matrimonio reconocido como tal por la sociedad Maya, y haber nacido bajo de esta formal unión para ser considerado legítimo, o *Al Mehen*.

Solo personas legítimas jurídicamente hablando en el sistema maya podrían ocupar algún cargo civil o religioso.

Por eso, los mayas castigaban con mucho rigor a los adúlteros y los amancebados, porque esta transgresión agrava la situación de los hijos legítimos y el traspaso o herencia de propiedad y bienes.

## VI. MATRIMONIO EN EL DERECHO MAYA

Dado que el matrimonio entre dos personas era un asunto que involucraba los intereses de dos familias, y ayudaba en su producción y labores familiares a toda la sociedad maya, así, el matrimonio se convertía en un asunto importante. Violar el estado de matrimonio con un acto de adulterio era una infracción, no solo a la parte o pareja afectada, sino que era considerada como una afrenta a toda la sociedad maya.

De acuerdo con los testimonios de algunos encomenderos españoles de Mérida, una de las tradiciones más notables de los mayas era que “castigaban a los adúlteros y a ellas con pena de muerte” (Landa, 2017, p. 164). El hombre o mujer que cometía adulterio, recibía la pena de muerte, la cual se ejecutaba flechándolos o estacándolos, de acuerdo con los testimonios del Doctor Pedro Sánchez de Aguilar. Por su parte Fray Diego López de Cogolludo (1957) comentaba que:

Así se dice aborrecían mucho este pecado, contra quien hubo castigos señalados en personas muy principales, porque no había perdón, para quien hallaban culpado, con que había mucha honestidad en los casados.

En los diccionarios aparecen mencionados algunos de los castigos aplicados a las adúlteras, como el doble flechamiento o *Ca dzac Hul*, que era un castigo antiguo que se aplicaba a los amancebados.

Sin embargo, existían diferencias en las regulaciones para la gente común, y los nobles o elites. Aunque entre los mayas comunes la monogamia predominaba, como nos indica Gaspar Antonio Chi, entre los caciques, o *Halach Uinicob* y otros *batabob*, eran permitido tener más que una esposa. La existencia de concubinas y otras sexo-servidoras para las elites está bien documentada. No solo en los diccionarios mayas, sino que en la documentación colonial temprana hay evidencia de estas prácticas.

El cronista franciscano fray Diego López de Cogolludo (1957, p. 413) señaló que “muchos caciques y principales tienen muchas indias por esclavas, y las tienen por sus mancebas, y de ello resulta que menosprecien sus mujeres, y ofenden al matrimonio cristiano”.

Parte del enfoque en las nuevas *Ordenanzas* del gobierno del visitador Don Tomás López Medel en 1550, era erradicar la costumbre de los caciques de tener más de una esposa, y de restringir su acceso a otras concubinas.

Aparentemente, la práctica de tener relaciones sexuales con huérfanas y esclavas era muy común entre los caciques y *batabes*, pues los diccionarios revelan conceptos que describen este tipo de sexo servicio forzado contra huérfanas y esclavas.

Por ejemplo, el término *Pay kuum*, que significa “deuda tierna” era la práctica de criar alguna huérfana de padre y madre en las casas de los gobernantes mayas para tenerlas como concubinas por fuerza, y para aprovecharse de ellas (Ciudad Real, 2001). La huérfana criada para tal efecto, perdía su voluntad, y como esclava adquiría esta “deuda tierna” o la obligación de ser una concubina.

También el Oidor Tomás López reconocía esta práctica y la prohibía en sus *Ordenanzas* de 1552:

En esta provincia los caciques y principales de ella, y otras gentes de los naturales de esta dicha provincia se apoderan de indios e indias libres, pobres y débiles huérfanos que quedan sin padres, y so color que son sus esclavos,

se sirven de ellos, y a veces los llevan a vender a otras partes (López Medel, 1993 [1552]).

A pesar de la aceptabilidad de este tipo de sexo-servicio forzado entre la elite Maya, los mayas del postclásico sí prohibían todo tipo de relaciones sexuales con parientes cercanos.

Las relaciones sexuales realizadas con parientes cercanos estaban gravemente prohibidas y eran consideradas un delito o grave transgresión a la norma (López de Cogolludo, 1957). Por ejemplo el tener relaciones sexuales con el padre, la madre, o la hermana era una práctica severamente castigada. De acuerdo con los términos de parentesco de la cultura maya, las hermanas se extienden hasta las primas hermanas, por lo cual, tener relaciones sexuales entre primos era una práctica severamente castigada.

También los mayas castigaban rigurosamente a los sodomitas y las prácticas homosexuales. Según las fuentes coloniales “no usaban el pecado nefando y dícese que un *Tutul Xiu*, señor de Mayapan, por hallar culpados a unos indios en este pecado los mandó quemar vivos en un horno de cal y canto que para ello mandó hacer” (Landa, 2017, p. 217).

Además, según los cronistas españoles “el que corrompía alguna doncella, o forzaba cualquiera mujer, tenía pena de muerte, como el que acometía a mujer casada o hija de alguno, durante el dominio de sus padres, o le quebrantaba la casa”. Gaspar Antonio Chi relataba además que: “un señor de la ciudad de Mayapan, cabeza del reino, hizo matar afrentosamente a un hermano suyo, porque corrompió una doncella” (Chi, 1986 [1582]).

La misma pena tenía el que mataba a otro, y si era menor de edad el culpable quedaba hecho esclavo, pero si la muerte había sido casual, y no maliciosamente, el delincuente pagaba un esclavo por el muerto (Chi, 1986 [1582]). Del mismo modo, aquel quien traicionaba a su señor recibía la pena de muerte por medio de la hoguera.

## VII. EL MATRIMONIO Y LAS DOTES

Según las Ordenanzas de Tomas López también sabemos que:

Es costumbre entre los naturales de esta dicha provincia comprar las mujeres con quien se han de casar de sus mismos padres, y darles alguna manera de rescate, porque les den sus hijos para casarse con ellas, y aun muchas veces les

hacen a los yernos servir dos o tres años, y no les dejan muchas veces salir de su casa, a vivir donde quieren.

- *Muhul* = dote = dotar a una hija
- *Muhuul-bil* = dotar = el concierto en que se da el presente llamado muhul.
- *Muhul uinic* (status legal de novia) = mujer concertada así para casarse
- *Ma kax-an uinic-il* = persona no amarrada = libre, que no está ligado por matrimonio (estado de soltería como estatus legal)

También, entre los mayas era costumbre que los maridos vendieran a su esposa si no le daba hijos, o cuando el suegro no le daba o negaba la dote requerida (López de Cogolludo, 1957, p. 414).

## VIII. DERECHO ESPIRITUAL O RELIGIOSO

Acerca de aquello que podemos conocer como el derecho espiritual o lo que podemos llamar eclesiástico, el *unic* o persona jurídica maya tenía que cumplir con el ritual establecido en cada ceremonia. El cumplimiento de este deber era requerido y su vigilancia quedaba bajo de la jurisdicción de los sacerdotes, los *Ah kinob*. El incumplimiento de estas leyes divinas podría causar el enojo de los dioses, que sería un mal para toda la sociedad, y podría atraer grandes castigos no solo para el individuo, sino para todo el pueblo o reino. En el concepto maya las sequías, hambres, y otras catástrofes podían ser causados por el incumplimiento de las leyes o formas de rituales o ceremonias.

Por vía de incumplimiento, o violaciones de las leyes naturales, reales, o espirituales, los mayas también creían que a los infractores o violadores de las leyes merecían que se suspendían sus derechos civiles. Estas suspensiones de derechos civiles podrían ocurrir en casos por algún delito.

Como señala la Dra. Ana Luisa Izquierdo, los mayas consideraban que las leyes sociales y religiosas se infringen cuando se rompe el equilibrio establecido entre el uso de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones.

Según las evidencias de los documentos y los diccionarios, el delito que se consideraba más grave era el de atentar contra la vida humana, porque afectaban a las leyes de la naturaleza, las leyes divinas, y leyes sociales. De

acuerdo con este pensamiento, los delitos que rompían con la armonía natural, divina y social eran severamente castigados.

### IX. LEGISLACIÓN, LEYES, Y SUS APLICACIONES EN LOS PLEITOS MAYAS

De acuerdo con el derecho maya prehispánico, el oficial que legislaba era llamado “el sabio de las leyes” o *Ah Miatz habbil Than*. Según los diccionarios y la documentación existente, estas personas sabias ayudaban a formular las leyes a los *Ahau* (*Halach Uinic*) según los usos y costumbres de la comunidad.

También los *Ahau* tenían y comisionaban a otros jueces subordinados. Según las relaciones de las costumbres de Gaspar Antonio Chi (1986) escritas en 1582:

Para oír los pleitos y demandas públicas tenía el señor un gobernador o una persona principal el cual recibía a los negociantes, y entendía mayormente si era negocio grave, lo trataba con el señor [...] y había otros señalados que servían de abogados y doctos y alguaciles que siempre asistían ante el juez.

Aunque había estos jueces menores, las leyes eran emitidas y custodiadas por los gobernantes, *Ahau o Halach Uinic*. Tan directa era la responsabilidad de los *Halach Uinicob* mayas en la impartición de justicia, que eran ellos quienes emitían las sentencias y hacían cumplir las leyes civiles y criminales, pero escuchaban personalmente solo los casos más graves o más importantes.

Había otros jueces y oficiales que escuchaban los casos de menor importancia, pues este era todo un sistema jerárquico de juzgados y jueces que existía bajo la figura del gobernante. Como observó el cronista Fray Jerónimo Ramon y Zamora:

Los grandes señores del reino eran como del consejo real, los cuales se ayuntaban juntamente con el Rey en el palacio real. Allí se trataba, cuanto á lo primero, lo que hacía al culto divino, y después de la guerra y paz, y lo demás tocante al buen gobierno de la República, tenían tan gran cuidado en que se acertase en todo, que aun en las cosas pequeñas y de poca importancia entraban en consulta.



En entrevistas con Fray Diego de Landa, el cronista agustino aparentemente aprendió mucho sobre el sistema jurídico maya prehispánico de las tierras bajas.

En el concepto maya, un juicio formal era llamado *xot kin*, y el juez que oía los casos se llamaba *Ah Hol Pop*, o *Ah Xot Kin*. Aparentemente, en los casos graves, como nos dice las crónicas “También en este consejo... determinaban algunos pleitos y delitos graves, porque de los comunes otros oficiales y magistrados conocían de ellos”.

Según los testimonios coloniales y los diccionarios, los reyes mayas de las tierras bajas también podrían comisionar o nombrar jueces de visita o de pesquisa, como la siguiente cita lo muestra: “Tenían como prefectos pretorios, que eran como nuestros alcaldes, los cuales andaban por las provincias visitando á los jueces ordinarios y deshaciendo agravios” (Zamora, 1575).

Así, en casos particulares, los *Halach Uinicob* podrían enviar a estos jueces visitantes, quienes ellos llamaban, juez visitador, inquiridor, o un tipo de juez pesquisidor (Ciudad Real, 2001).

Este sistema maya de justicia también contaba con otros oficiales, como alguaciles y otros funcionarios:

[había] unos como alguaciles, que servían de llamar y convocar el pueblo, y andaban de casa en casa, señalando el tributo que cada uno había de pagar al Rey ó al señor. También si alguna cosa se ordenaba en casa del Rey y su corte para que viniese á noticia de todos, estos iban por toda la tierra y lo publicaban pregonándolo.

Cuando había asuntos más graves que necesitaban consulta para legislar algún caso, los reyes mayas podrían convocar un consejo general, en que varios representantes de los pueblos y sus barrios, llamados *Ah Cuch Cabob*, o los más doctos y más antiguos, los sabios quienes se llamaban *Ah Chun Thanob*, hablaban por el pueblo. Según los documentos, los cronistas comentaban sobre estos consejos que:

Una cosa es digna que se sepa de esta gente, y es que cuando había algún caso particular en el reino, en el cual iba mucho el acertar, convocaban las personas más doctas y de experiencia que se hallaba en aquel negocio, así como si era cosa de religión ó guerra, llamaban al gran sacerdote y á los que en esto eran más curiosos, ó á los que muchos años habían capitaneado grandes ejércitos, porque los tales, llenos de experiencia, daban consejo.

El proceso de deliberar en estos tipos de consejos y la consulta con los consejeros en maya se llamaba “*Ch’ala than*” o “tomar palabra” (Ciudad Real, 2001). Las reuniones formales de estas deliberaciones o consultas de consejo se llamaban *U molay ah canob* o “reunión de los que hablan,” o *Mul can* = “de comunidad hablar” = o un consejo donde trataban y confirieron sobre un negocio entre todos.

## X. LOS TRIBUNALES O CASAS DE LOS JUZGADOS

En los pueblos mayas había lugares específicos donde se realizaban estos juicios, y el tribunal de averiguaciones se reunía previa demanda. Como los cronistas nos explican sobre los mayas de las tierras bajas:

Tenía en cada pueblo grande sus cancellerías con sus oidores, pero no era muy grande la comisión que tenían, porque de las cosas arduas, sólo el Rey con aquel consejo que andaba en su corte conocía. Los oidores eran castigados cruelmente, si eran hallados en faltas tocantes á sus oficios: donde no, siempre perseveraban hasta la muerte en sus oficios, y cuando moría alguno de ellos, se tenía cuenta que el que era más antiguo fuese de más autoridad, como se hace en nuestra España.

Aparentemente, hay evidencias de que existía entre los mayas el concepto de carreras jurídicas porque de acuerdo con las fuentes “los ministros de justicia comenzasen por bajos y menores cargos, porque se ejercitasen en cosas pequeñas y se fuesen haciendo viejos, porque cuando llegasen á los mayores cargos fuesen de gran edad” (Zamora, 1575).

La casa o tribunal del pueblo, o el juzgado o consejo donde ocurrieron estos casos legales, se llamaba el *Popol Nah*, o *Casa del Metate*, o el *Yotoch Cah*, la casa del pueblo.

Según las evidencias, desde la época clásica entre los mayas, las decisiones y juzgados eran encabezados por los reyes mayas y sus asistentes y jueces. Entre los mayas itzáes las mismas costumbres de juicios verbales en los *popol nahob* seguían practicándose hasta finales del siglo XVI. Fray Cristóbal Sánchez, el guardián franciscano del convento de Sahcabchen, describía en 1668 los procedimientos en los *popol nah* que mandaron hacer los itzáes entre los pueblos de su guardianía con un juez maya visitante, o *Ah Choch be*:

El *Ah K'in Kuyoc* que es entre ellos el supremo sacerdote, la víspera de ramas llegó con 220 indios de los montaraces embijados con sus arcos y flechas y el dicho sacerdote de la misma manera, el cual se hospedó en la casa grande que le hicieron los del pueblo de Holail y allí fue a donde le dieron la obediencia todas las justicias de los pueblos del dicho partido y guardianía y habiendo lo hecha y dándole cada uno el *matan* de regalo que suelen acostumbrar ... y en las casas que llevo referidas tuvo su consejo y asistencia durante el dicho tiempo de su asistencia estuvo siempre administrando justicia el dicho embajador con su audiencia en forma de ministros y escribano ante quien se presentaron sin número de peticiones pidiendo cada uno lo que tuvo que pedir (Archivo General de Indias, Audiencia de México).

El fraile también evidencia cómo era uno de estos típicos pleitos entre partes ante un juez visitador maya:

y entre ellas fue la de una india a quien había descalabrado su marido y se quejó y habiendo llamado y hecha cargo verbalmente de su culpa dijo el tal embajador que forzosamente le habían de descalabrar a él o pagar la sangre de su mujer y parientes que entre ellos lo son todos los de un apellido a que respondió que lo haría y concertó en seis pesos y de ellos se le dio el uno a la mujer y los cinco se llevó el embajador diciendo que se los había de repartir a todos sus parientes de aquel apellido y esta solo es la ley que se guarda entre ellos para el castigo que si mata lo han de matar y si quiebra un brazo se le han de quebrar o ha de pagar el delito que hiciere con dinero o cosa que lo valga a la parte y sus parientes.

En la arqueología quedan restos y evidencias sobre la existencia de estos juzgados, o consejos de los reyes, y algunos ejemplos existen en varias ciudades mayas (véase a Copan).

En estos juzgados, o *popol nah*, se presentaban los demandantes, el ofensor, los demandantes y los acusados, había presentación de testigos, así como un ejercicio de defensas y alegaciones de ciertos “abogados” que representaban las diferentes partes.

Así, en los pleitos mayas, los acusados y los acusadores eran representados o pedían el auxilio de un abogado llamado *Ah Kal Pach*, o *Ah Okotba*. Las culpas, *cuch* o *koch*, podría ser propias o ajenas.

Según sus usos y costumbres, en los pleitos legales, los mayas prehispánicos tenían la costumbre de regalar o dar a los jueces presentes o regalos como paga por su trabajo como juez. Como Fray Diego López de Cogolludo nos relata:

Los señores podían recibir presentes de ambas partes, los cuales servían de memorial, y escritura (no parece que estaba la justicia muy segura donde era obligatoria esta costumbre) observándose de tal suerte, que para cualquiera cosa que se ofreciese, pareciendo ante el señor, había de llevarse algún presente, y hoy día lo acostumbran (aunque es cosa de fruta, o semejante) cuando van a hablar a quién reconocen superioridad alguna, y si no se les recibe, lo sienten mucho, y se tienen por afrentados.

Así, de acuerdo con las evidencias, las partes involucradas en estos pleitos que no traían regalos o presentes podrían sufrir una decisión negativa, como sugieren las fuentes coloniales. La existencia o falta de tales regalos, especialmente en las negociaciones de compras y ventas, y de negociaciones matrimoniales, podría influir en la decisión del juez o de la familia o comprador.

El Intérprete General indígena a finales del siglo XVI, Gaspar Antonio Chi, siendo él mismo un miembro de la nobleza maya, escribió sobre la justicia prehispánica maya y la forma en la que se tenía acceso a ella:

En sus pleitos y peticiones públicas, los Señores tenían gobernadores en los pueblos, quienes eran personas de rango... El como juez recibía los disputantes y habiendo escuchado el caso, lo discutía con el Señor... para resolver el caso, otros oficiales fueron asignados quienes sirvieron de abogados y testigos y alguaciles quienes siempre están en las audiencias ante el juez... además, ante de estos caciques o personas de rango, no aparecieron ninguna indio por cualquier caso que sea que no traía un presente o dádiva, aunque era de poco valor... Los jueces recibirían estos presentes de los disputantes de ambas partes, y estas dádivas sirvieron como un breve instrumento legal... y en los pleitos fue suficiente que se arreglaron estos casos verbalmente atreves de los dichos abogados.

En 1583, el juez visitador Don Diego García del Palacios instituyó cambios notables en el gobierno de los pueblos mayas. El visitador criticó abiertamente estas formas prehispánicas de hacer peticiones y hacer juicios, incluyendo los tipos de regalos o dádivas descritos por Gaspar Antonio Chi:

Los documentos y las peticiones que los indios previamente dieron a funcionarios en su paganismo eran ciertos regalos y presentes y puesto que incluso hasta ahora algunos jueces españoles los reciben, ellos continúan dándolos y tienen así una frase que digan que “compré justicia contra tal fulano” o “tal fulano compraba justicia contra tal y tal.

Es notable que el elemento más importante de estas peticiones y presentaciones de pleitos entre partes al estilo “prehispánico,” eran los regalos y ofrecimientos hechos a las autoridades. Fray Diego de Landa fue uno de los que describieron estas presentaciones. El mismo Landa también describió y uso de un lenguaje honorífico usado en estas peticiones:

Durante estas visitas las tres partes hablaban y escuchaban con atención, de acuerdo con el grado de cada persona con quienes ellos hablaban, entre todos ellos se hablaban de ‘Vosotros’, durante la conversación el más humilde suele repetir con mucho cuidado el título de nobleza o de dignidad de aquel que estaba en una mejor posición.

La importancia de este tipo de salutación respetuosa en los pleitos y o peticiones los mayas continuaron usándose con cualquier oficial colonial que ostentaba un nivel superior. Esta era una tradición indígena maya que perduró aun en documentos coloniales en forma de peticiones que eran enviadas al Tribunal de Indios.

## XI. EL PROCESO JURÍDICO PREHISPÁNICO ENTRE LOS MAYAS

El proceso jurídico entre los mayas se presentaba de forma oral, y estos pleitos verbales, según los observadores, no eran escritos. Aunque, cabe señalar que Fray Bartolomé de Las Casas (1977 [1552]) señala que Jacobo de Testera y otros observadores, mencionaron que en casos importantes los señores o principales nobles podrían poner sus firmas o glifos personales como símbolo de otorgar el poder de una tregua.

Algunos observadores coloniales como el franciscano fray Rodrigo de Colonia, quien confiscó algunos códices de unos mayas de Motul y Yobain, evidencia que algunos de estos libros “contenían sus historias, leyes, fabulas, y sus costumbres.” Desafortunadamente, fray Colonia mandó quemar dos de estos códices, y uno más que no corrió la misma suerte, se encuentra perdido.

## XII. LA PRESENTACIÓN DE TESTIGOS

Los conceptos legales en los diccionarios mayas nos muestran que después de escuchar a las partes en sus pleitos y procesos legales, los jueces deliberaron y

consideraron los hechos, la evidencia presentada y las opiniones de los testigos y abogados. Como comentaban algunos españoles “en las averiguaciones hacían de plano con testigos” (Landa, 2017).

El proceso de confesar formalmente en un pleito ante un juez maya era definido bajo el término *Tohkinah Than*, confesar o decir verdad. Los testigos eran presentados ante el rey o sus jueces, y los mayas llamaron a los testigos de la parte agraviada *Ah Lath than* = “El que sostiene la espalda/palabra.” Estos testigos servían para apoyar el parecer de otro, o favorecer su opinión con voto en frente del juez.

También podrían presentar el acusado sus propios testigos de abono o de conducta, que se llamaban *Ah Mac koch* = “El que cubre el culpa” = quienes servían de testigo para compurgar una culpa, o defender a otro excusándole, o en caso de ser inculpado y sentenciado, estos testigos de defensa como miembros de la misma linaje también pagaban la culpa si la sentencia incluía alguna pena pecuniaria.

Según las evidencias documentales, en pleitos mayores, los súbditos o gobernadores de los pueblos o los líderes de los linajes eran obligados a cubrir las penas pecuniarias de un delincuente si no tenían los recursos de pagarlos por sí mismos:

Si alguna vez acontecía moverse pleito contra algún vasallo del señor el mismo señor tomaba el tal pleito a cargo hasta concluirlo, defendiendo la causa de sus vasallos y pagando por ellos si alguna pena pecuniaria merecía (Chi, 1986 [1582]).

Cada una de las partes involucradas en este tipo de pleitos podían contratar o pagar a un oficial o representante llamado un *Ah mahan tza* = “El alquilado,” también llamado “pleiteante” quien servía como abogado o solicitador en sus pleitos por el pago de cierta cantidad. Este solicitante, u otro representante llamado un *Ah okot ba*, o intercesor, servía a las partes como un intercesor o abogado ante el juzgado. Así, en estos juzgados mayas también había ciertos medianeros u oficiales de arbitraje, llamados *Ah Oczah Than*, el que mete palabra, que servían de medianeros entre discordes.

### XIII. LAS SENTENCIAS Y LAS CONDENAS

Cuando el *Halach Uinic* o el juez superior concluía el pleito se decían en voz alta “*halí*” (Se acabó) y después se dictaba la sentencia. Literalmente, con esta

declaración del juez o el gobernante se “cortaba la palabra” de las partes. La palabra en maya yucateco para definir la sentencia, la condena o el fin de las presentaciones de testimonio de las partes (*Xot than* = cortar palabra = condenar o sentenciar). También estas sentencias que dictaban con rigor contra los culpados se llamaron (*Yál xot* = doloroso juicio = sentenciar, condenar con rigor). Después de esto, mandaba cumplir la sentencia.

El condenado, o el que estaba ya formalmente sentenciado por el juez o el gobernante se llamaba *Ah bool keban* (El pagador de culpa o pecado) quien era el condenado que estaba cumpliendo la penitencia impuesta.

#### XIV. EVIDENCIA DEL DERECHO DE APELACIÓN

Evidencia lingüística muestra que también había un concepto del derecho de apelación y que un juez mismo, o su superior, el rey o *Halach Uinic*, podría revocar la sentencia, o disminuir el castigo, o bien los jueces superiores podrían confirmar la sentencia de los oficiales o jueces menores.

Al proceso de apelar una sentencia dada por un juez, los mayas llamaron *Hech xot kin* = “defender del juicio” = e involucraba una manera de apelar de la sentencia o determinación. El proceso de apelación necesitaba que el abogado del sentenciado hiciera una petición o presentación de un ruego (*Oczah okot-ba* = “introducir ruego” = para empezar la apelación).

De acuerdo con el Calepino de Motul, el proceso de revocar una sentencia dada, los mayas llamaron *Ual Kezah Tumut*, y significaba un orden de quitar la mala fama impuesto por una sentencia por medio de revocar una sentencia.

- *Ual kezah tumut* = revocar fama = revocar sentencia
- *Ual kezah t'an* = revocar sentencia revocar lo dicho, arrepentirse del concierto, deshacerlo, desdecirse, retraerse

En el concepto legal de los pleitos mayas, también existía el concepto del perdón formal o el perdón del delito, o una forma de perdonar al reo por parte de los agraviados.

- *Zaatz-ah* = perder == perdonar indultar
- *Zaatz-ah zipil* = perder pecado == perdonar el pecado

## XV. LOS CASTIGOS

Generalmente en los delitos más graves los mayas practicaban un concepto de aplicación de la ley del “ojo por ojo y diente por diente.”

Los castigos que se aplicaban por infringir las leyes están de acuerdo con la gravedad del crimen o la falta cometida, la cual iba desde la humillación pública, el encarcelamiento por tiempos breves, la esclavitud o hasta la pena más alta, que era la pena de muerte o *Xot kin ti cimil*.

En las fuentes coloniales y los diccionarios se mencionan algunos castigos ejemplares, como los aplicados a las “malas mujeres,” a los esclavos, a los adúlteros. Por ejemplo, los encomenderos españoles de la región de Mérida escribían acerca de los castigos más comunes entre los mayas:

Castigaban los delitos de sus vasallos: a los homicidas daban la misma manera de muerte que ellos habían dado; a los adúlteros castigaban con pena de muerte, a los cuales ponían en alto en parte pública donde pudiesen ser vistos de todos; a los ladrones, si no tenían con qué pagar el hurto, los vendían por esclavos y lo eran mientras no tenían posibilidad para pagar lo que habían hurtado.

Los castigos rigurosos que se daban los mayas incluían:

- *Hadz pol* = azotar cabeza = descalabrar la cabeza
- *Puch tun* = reventar con piedra = matar a pedradas
- *Tohol* = desterrar = desterrar, aventar, lanzar o echar de casa, del pueblo, de la heredad
- *Xoc-cal* = cortar cuello = degollar

En el sistema legal de los mayas prehispánicos también había verdugos o ejecutores llamados *Ah Dzoczah than* (Ejecutor de sentencias) quienes tenían la obligación de ejecutar las sentencias de los *Halach Uinicob* o de los jueces. El *Ah Tab* = era el verdugo o ministro de la horca. Y el *Ah Chuy Tab* = El que cuelga con la soga.

Las sentencias de muerte se ejecutaban de varios modos.

- *Ca dzac hul* = doble flechamiento==castigo antiguo que aplicaban los indios a los amancebados



- *Col ich* = sacar ojo = sacar los ojos, antiguo castigo entre los indios para los amancebados.
- *Muluch tun* = montón de piedra = castigo otro de incorregibles, aplastándolos con piedras.
- *Tab cal* = ahorcarse
- *Tab* = soga, horca donde ahorcan a los malhechores

También había lugares específicos en donde se ejecutaba las sentencias y ejecuciones en plena vía pública para dar el ejemplo y escarmiento al pueblo.

## XVI. EJEMPLOS DE LUGARES DE CASTIGOS PÚBLICOS

- *Uaom Che* = parado madero = picota, horca, rollo.

El rigor con que en aquellos tiempos eran castigados los delitos, es referido por el padre Torquemada (1975):

Un señor de un pueblo de 3000 casas llamado Campech, mostro a los primeros descubridores un lugar, donde eran puestos, y castigados los malhechores de cualquier delito que cometiesen, el cual tenían esta forma y hechura. Eran como un pie de cruz cuadrado de una vara en alto, al cual subían por cuatro gradas, estaba en lo alto de este asiento otro a manera de pulpito, todo macizo, en cuya superficie estaba esculpida una figura de hombre, y a sus dos lados otros dos figuras de animales de cuatro pies, aunque no de los ordinarios y conocidos, los cuales parecía arremeter al vientre del hombre para hacerle pedazos. Estaba allí junto una serpiente hecha de cal y canto, del tamaño y grueso de un toro, pero tenía de largo 47 pies en cuya boca estaba un león de mármol, que parecía tragárselo. Estaba allí tres vigas hincadas en el suelo, y otras tres las atravesaban y muchas flechas y saetas rociadas, y tenidas con sangre, echadas en el suelo. Todo esto tenía su significado, y ello en si era muy de ver y admirable, porque en todo ello figuraban el rigor de la justicia para poner temor y freno para que los malos no se desmandasen en hacer mal.

## XVII. PRISIONES PREVENTIVAS Y CAUTELARIAS

Según la documentación y las fuentes históricas los mayas también tuvieron un concepto de cárcel y encarcelamiento. Según Gaspar Antonio Chi (1986 [1582]):

La prisión era atar a través de las espaldas las manos al delincuente, y ponerle a la garganta una collera hecha de palos, y cordeles, y aun hoy día lo usan, especialmente con los que sacan de los montes, habiendo estado fugitivos.

En esta manera, López de Cogolludo (1957) nos dice que:

[De] esta forma eran llevados a unas jaulas de madera, que servían de cárcel, y en ellas eran puestos los condenados a muerte, esclavos fugitivos, y los presos en la guerra” Estos si eran pobres quedaban hechos esclavos; y si eran principales, eran sacrificados a los ídolos, aunque algunos de ellos se rescataban.

Según otras fuentes, “una de estas jaulas era pintada de diversidad de colores, y en ella guardaban los niños, que habían de ser sacrificados, y los de más edad, quedando condenados a muerte de sacrificio” (Landa, 2017).

- *Akab na* = oscura casa =carcel prisión oscura, picota en que ataban y flechaban a las malas mujeres y a los esclavos
- *Tzul Che* = reja o prisión enrejada
- *Nat' Che ak* = Mordaza
- *Kat oc* = prisión de pies
- *Kax-al kab* = atar mano = prisión de manos o cuerda para atar los brazos al caballo
- *Che* = madero = cepo, prisión
- *Co-cob chel cal* = collera que echa a los indios huidos.
- *Cop che* = echar o poner collera así a alguno
- *Ay Che* =carcel

## XV. PRISIONES DE CORTO PLAZO Y VERGÜENZAS PÚBLICAS COMO CASTIGO

Según las evidencias algunos acusados preferían huir o esconderse en el monte antes de cumplir sus sentencias. Pero el castigo por huir de las sentencias, hasta las más mínimas, era la pena de muerte.

Como hemos visto, la pena capital era común.

- *Malel tan cab* = pasar justicia= ser muerto a manos de la justicia; a vista de todos con culpa o sin ella. Ser ajusticiado, morir a manera de justicia

- *Man yac tan cab* = matar por justicia
- *Manzah tan cab* = justiciar, matar por justicia

Parece que los mayas sí tenían un concepto de la vergüenza pública y el encarcelamiento temporal como castigo por delitos leves, o contra los sospechosos contra quienes no había suficientes pruebas. Según Gaspar Antonio Chi (1986 [1582]):

Algunas veces al que no se le probaba el adulterio o le hallaban a deshora en parte sospechosa, le prendían y tenían atadas las manos atrás por algún día, o horas, o le desnudaban, o le cortaban los cabellos (que era grave afrenta) según la gravedad de los indicios.

## XVIII. CASTIGOS PECUNIARIOS

Según el estudioso José Herrera (1726 [1559-1625]), existieron varias formas de castigos pecuniarios, la más relevante de ellas era la confiscación de bienes, impuesta siempre como pena a los familiares de los ejecutados.

## XIX. CONCLUSIÓN

El derecho prehispánico maya era un conjunto de normas impuestas por las autoridades para regular las acciones humanas en sus pueblos o provincias; esto con el propósito de mantener la sociedad en equilibrio en lo temporal y lo espiritual.

La evidencia presentada aquí nos da testimonio de la existencia de un cuerpo jurídico sistematizado con procedimientos judiciales estables y claramente perfilados, donde todavía podemos encontrar la supervivencia de costumbres de un sistema más antiguo en el que predominó una concepción muy organizada de justicia.

La actual falta de evidencia escrita acerca de las leyes y el derecho maya es el resultado del afán y celo de los extirpadores españoles y sus activas campañas de extirpación y destrucción de códices confiscados. Es probable que algunos de los códices confiscados y destruidos hayan contenido información acerca de los usos y costumbres de los mayas en torno a su sistema jurídico.

Además, como los resultados de esta investigación sugieren, para reconstruir o acercarse a los conceptos del derecho prehispánico de los mayas es necesario hacerlo desde una perspectiva interdisciplinaria y buscar detalladamente en la documentación histórica, arqueológica y etnolingüística las huellas de este sistema jurídico prehispánico que cambió tan drásticamente con la conquista y la colonización española.

## XX. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Cristina. 1997. *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*. México: UNAM.
- CASAS, fray Bartolomé de las. 1777 [1552] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- CHI, Gaspar Antonio. 1986 [1582]. *Relación de algunas costumbres de los indios de Yucatán*. Mérida: Maldonado editores.
- CIUDAD REAL, Antonio de. 2001. *Calepino maya de Motul. Edición crítica y anotada por René Acuña*. México: Plaza y Valdes.
- HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. 1726 [1559-1625]. *Historia de los hechos de los castellanos en las islas i tierra firme del mar océano*. Madrid: Imprenta Real de Nicolás Rodríguez Franco.
- LANDA, fray Diego de. 2017. *Relación de las Cosas de Yucatán*. Barcelona: Red ediciones.
- LIZANA, fray Bernardo de. 1893 [1633]. *Devocionario de Nuestra señora de Izmal y Conquista espiritual*. México: Imprenta
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego. 1957. *Historia de Yucatán*. México: Editorial Academia Literaria.
- LÓPEZ MEDEL, Tomás. 1993 [1552] “Ordenanzas”, en *Tomás López Medel: trayectoria de un clérigo-oidor ante el nuevo mundo*. Guadalajara: Instituto Provincial de Cultura Marqués de Santillana.
- OKOSHI HARADA, Tsubasa. 1992. *Los canules: análisis etnohistórico de Códice de Calkini*. Tesis doctoral, México: UNAM.
- TORQUEMADA, fray Juan de. 1975. *De los veinte y un libros rituales y monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento. Conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México: UNAM.
- ZAMORA, Fray Jerónimo Ramón. 1575. *Repúblicas de indias idolatrías y gobierno en México y Perú antes de la conquista*, Cronista de la orden de San Agustín.

## ESBOZO DE LA CULTURA JURÍDICA EN YUCATÁN A LA LLEGADA DE LOS CONQUISTADORES

José Isidro SAUCEDO GONZÁLEZ\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Cultura y sociedad mayas*. III. *España en los albores del siglo XVI*. IV. *Epílogo*. V. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

Lo que se pretende exponer en este capítulo es un esbozo de la cultura jurídica en Yucatán a la llegada de los españoles con fines de conquista, la cual estaba basada y estructurada en las creencias mayas de la región peninsular de México y Centroamérica, como lo han reseñado los capítulos anteriores. Los datos sobre la configuración del sistema jurídico maya en ese momento, que va de 1502 —año del contacto entre españoles y mayas— a 1542 —fecha de la fundación de Mérida— y que los proporcionan diversas fuentes de historiadores como Eric Thompson, Richard Chamberlain, Román Piña Chan, José Luis Ruz Escalante, María Teresa Gamboa, Ana Luisa Izquierdo y Carlos Brockmann.<sup>1</sup>

En cuanto a los conquistadores españoles nos referimos entre otros a Francisco de Montejo, tanto El Viejo, como El Mozo y el Sobrino, así como a Francisco Hernández de Córdoba, Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero. Obviamente Hernán Cortés, quien no se interesó en la península de Yucatán, y le encargó a Montejo y a Alonso Hernández Portocarrero, defenderlo de Diego Velázquez ante el rey Carlos V de España (Saucedo, 2014, pp. 34 y 36, nota 80).

---

\* Académico en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

<sup>1</sup> Los documentos postconquista, como el texto chontal de Paxbolon referido por Román Piña Chan, en la “Introducción. Campeche en el tiempo”, anuncian el tipo de mentalidad que estaremos viendo cómo se transforma entre los sobrevivientes culturales, pues ya en ellos se describe de manera clara la sumisión del pueblo maya a la autoridad civil y espiritual; en Folan (1994, pp. 3-13). Entiéndase Ichakanzihoo (cinco cerros) = T-Ho, como Mérida.

La España en el siglo XVI, fue el escenario de transición que hizo girar al mundo sobre su eje mercantil y provocó la primera oleada de universalización del comercio. De ahí nuestro interés por acercarnos a conocer la organización civil, política y religiosa de ese gran pueblo y su cultura jurídica.

## II. CULTURA Y SOCIEDAD MAYAS<sup>2</sup>

Los antecedentes culturales de la península de Yucatán datan del año 2000 a. C., pero se considera que en el año 292 d. C. comienza la historia de la cultura y sociedad mayas por una fecha inscrita en la estela 29 de Tikal, en Guatemala;<sup>3</sup> no obstante tal fechamiento, será del año 300 al 1100 cuando se dé “el gran clímax de la civilización maya”:

Uxmal, Izamal, Cobá, Calakmul, Ekbalam y ChichénItzá expandieron su poder e influencia política sobre centros urbanos de mediana y menor jerarquía [...] a través de las alianzas políticas, matrimoniales, enfrentamientos bélicos [...] El aparato sacerdotal se hizo más complejo con el fin de legitimar a la nobleza en su derecho divino para gobernar y adoptó nuevas prácticas religiosas (los sacrificios humanos). Los mercaderes, sin ser nobles de nacimiento, adquirieron riqueza y un poder [tal] que les permitió tener acceso a puestos relevantes dentro de la rígida organización gubernamental [...] Los escribas dedicaron sus esfuerzos en contar los hechos históricos, proféticos y astronómicos. Construyeron los famosos *sacbeobob* [...] o caminos blancos que comunicaban Yaxuná con Cobá (100 kilómetros), Uxmal con Kabá (40 kilómetros) y el de Cobá con Ixil (16 kilómetros) [...] La construcción de sus edificios llegó [...] a su mayor grado de perfeccionamiento.<sup>4</sup>

No obstante, el esplendor de esta civilización, a finales del siglo VIII d. C. la sociedad maya de Palenque y Copán entró en un proceso de lenta

---

<sup>2</sup> Es larga la bibliografía sobre la historia de la civilización maya; sólo referiremos aquí los materiales de consulta utilizados y los recomendables a los interesados en el tema (Ancona, 1978 [1878], tomo I; Carrillo y Ancona, 1883; Bartolomé, 1992, pp. 41-76; Careaga Viliesid, 1979, pp. 9-75; 2010, pp. 44-49; Mimenza Castillo, 1929; Piña Chan, 1978, pp. 9 y ss.; Rejón García, 1905; Ruz Lhuillier, 1997, pp. 36-62; Sharer, 1998, pp. 301-710; Thompson, 1995).

<sup>3</sup> El fechamiento maya sería: 8.12.14.8.15 (Soustelle, 1996, p. 28); Thompson (1995, p. 128) da una fecha para situar la antigüedad clásica de la cultura: 10.5.0.0.0., que es el equivalente al año 928 d. C. Véase también [www.cancunalltours.com/spanish/historia\\_de\\_los\\_mayas.htm](http://www.cancunalltours.com/spanish/historia_de_los_mayas.htm); [www.indemaya.gob.mx](http://www.indemaya.gob.mx)

<sup>4</sup> [www.indemaya.gob.mx](http://www.indemaya.gob.mx)

declinación que, de manera gradual, se fue extendiendo hacia el norte de la península hasta culminar con la caída y abandono de las ciudades del oriente peninsular.<sup>5</sup> Hacia fines del siglo X y principios del siglo XI, en Yucatán comenzó el renacimiento pos-clásico maya, que se caracteriza por la influencia tolteca en Chichén Itzá durante dos centurias pero al mismo tiempo y paradójicamente su desplome político en el siglo XIII (Soustelle, 1996, pp. 127-145).

Situemos ahora a los pobladores de la península en los albores del siglo XVI; sin duda, se sabe que eran los mayas del pos-clásico,<sup>6</sup> quienes se encontraban dispersos en comunidades o pueblos con la organización social y política resultado de la disolución de la Liga de Mayapán a mediados del siglo XV. Como señala Thompson —también con una percepción peninsular de la región— Yucatán fue gobernada del siglo XIII al XV por esta ciudad-Estado cuya población en una estimación conservadora era de “no menos de 10,000 personas” (Thompson, 1995, p. 169-171).

A su llegada, los españoles ya no encontraron la organización política que regía años atrás en las comunidades, en donde cada poblado era gobernado por un *halach uinic*, quien tenía —como se sabe— doble función política: gobernar civilmente y vigilar el cumplimiento de las obligaciones religiosas. Es decir, unía en una autoridad dos funciones, la del poder civil y la del religioso.<sup>7</sup> A su vez,

Cada poblado incluido en la jurisdicción del *halach uinic* [...] era gobernado por un jefe llamado *batab*, ‘portador del hacha’, ayudado por un concejo. Entre los miembros del concejo estaban los *ah cuchcabs*, especie de ‘portadores oficiales de la comunidad’ [...] El *halach uinic* nombraba a sus *batabs* y la sucesión se realizaba frecuentemente, pero no siempre, en la misma familia. Tanto los *halach uinics* como los *batabs* eran sostenidos con los impuestos que pagaban las personas que les estaban sujetas, así como con los productos de las tierras sometidas a su control [...] la organización era en parte autocrática, en parte democrática” (Thompson, 1995, p. 115-116).

<sup>5</sup> [www.indemaya.gob.mx](http://www.indemaya.gob.mx)

<sup>6</sup> Se periodiza la historia de los mayas en pre-clásico (2000-0 a. C.), clásico (100-1000 d. C.) y pos-clásico (1000-1450); luego de esta periodización indicada por Sharer (1998, cuadro II-I, pp. 58-59), comienza la nomenclatura histórica de México: colonial, independencia, revolución y contemporánea.

<sup>7</sup> Aun cuando había un *ah kin mai*, “líder religioso de toda la provincia, si bien el propio *halach uinic* era, a la vez, un líder religioso *ex officio*” (Thompson, 1995, p. 115).

Tal organización política derivó en gobiernos minúsculos: los cacicazgos, que eran pequeños reinos pero sin unidad entre sí, esto debido a la disolución de la Liga de Mayapán, producto de las rivalidades entre las familias Cocom y Tutul Xiu (Hoy, 1971, p. 16; Quezada, 2001, p. 24). Así, “El gobierno centralista quedó eliminado y con ello [...] los elementos que lo habían formado, es decir, entre la docena, poco más o menos, de los Estados regionales...” (Thompson, 1995, pp. 181-182).

Por lo cual, a la llegada de los españoles con su interés en conquistar las tierras descubiertas a favor de la corona española, el Yucatán peninsular estaba constituido por 16 pequeños estados o señoríos, que los españoles los llamarían también bajo el nombre de provincias o cacicazgos (Landa, 1986, p. 11).

Figura 1  
CAPITALES PREHISPÁNICAS EN LA PENÍNSULA  
DE YUCATÁN HACIA 1525



Fuente: <http://www.mayas.uady.mx/articulos/sergio.html> (consultado el 14 de abril de 2011).



Los mayas que poblaron la península de Yucatán constituían, claro está, una civilización distinta de la europea. Hasta el año 900 d. C. se tiene registro de su forma altamente organizada para convivir socialmente. Los pueblos mayas que en 1514 reflejaban algunos aspectos de su antigua civilización, pero el periodo floreciente, conocido como el clásico, nunca lo vieron los españoles en alguna ciudad encontrada.

Entre las fuentes informativas que se tienen para conocer la cultura maya, están los códices (Dresde, Madrid y París); así como la cerámica, la arquitectura con motivos esculpidos (tableros);<sup>8</sup> los frescos o pinturas que perduran a pesar de los siglos de abandono y los relatos hechos por los primeros informantes a los españoles, ya fueran frailes, soldados o civiles, quienes se encargaron de transfigurar lo relatado a su experiencia de vida y mostrar lo que entendían, no necesariamente lo que era expuesto por los mayas de esa época. Como dice Tomás Pérez Suárez, “lo que tenemos en gran medida es una historia maya dentro de un esquema europeo de evolución social”.<sup>9</sup>

No obstante, podemos tener un acercamiento a lo que fue la organización civil, política y religiosa de ese gran pueblo y su cultura a través de lo que nos han legado los historiadores, epigrafistas, iconografistas, arqueólogos, antropólogos, viajeros, aventureros, astrónomos y otros interesados en el pasado mesoamericano.

Por ejemplo, Sergio Quezada nos dice con respecto a la organización política que

Los mayas estaban divididos en estamentos; los *nobles* monopolizaban los oficios de *batab* y *halach uinic*. Los *gobernantes* se constituyeron en una burocracia cerrada que a través del conocimiento adivinatorio controlaban el acceso a los cargos. Ellos transmitían este conocimiento y su significado de padre a hijo por lo que dichos cargos eran patrimoniales. En el uso de este mecanismo y sustentados en sus tradiciones históricas ancestrales, controlaron el poder [pero] ante la falta de sucesor —hijo o tío paterno— los sacerdotes y los principales realizaban un proceso electivo [...] La nobleza maya dirigía los

---

<sup>8</sup> Fanny López Jiménez denomina “marcadores de identidad” a las referencias físicas que hablan de la importancia del gobernante dentro de la estructura de poder, de los títulos y cargos de los que aparecían investidos, los cuales pueden observarse fácilmente en los monumentos, estelas y estucos, o en los atuendos y ofrendas que acompañan los entierros más importantes. *Cfr.* Ochoa, Lorenzo y Martel, Patricia (eds. 2002, pp. 42 y 43).

<sup>9</sup> Cita recuperada en el Diplomado “Pasado y Presente de los Mayas”, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 7 de marzo de 2007.

ejércitos y sus miembros eran los mercaderes y agricultores más ricos. Para los nobles era motivo de orgullo descender de alguno de los grupos que desde el Altiplano Central habían llegado a Yucatán a fines del siglo X o de alguna familia de Mayapán (Quezada, 2001, pp. 27-28).

Otro es Marshall Salins (1972, pp. 44-46 y 80-84), el cual indica que, en primer lugar hay que apreciar una diferencia política en la organización aldeana, cuya organización social estuvo basada en la jerarquía o en el rango, mientras que en las sociedades urbanas y estatales la organización política era el Estado, el cual superaba al cacicazgo y a la tribu (caracterizado por acudir al Consejo de Ancianos para deliberar y tomar decisiones).

Se sabe, asimismo, que la sociedad maya estaba segmentada por clanes cónicos, que a su vez permitían la configuración de un Estado.<sup>10</sup> Éste, en sentido antropológico, se identifica al existir gobernados y gobernantes; aunque entre ellos haya estratos. Otro factor característico del Estado fue el excedente logrado como pueblo maya. Además, la sociedad maya contaba con un aparato de gobierno jerarquizado piramidalmente: en orden ascendente estaban los productores, los comerciantes, los militares, los sacerdotes, los gobernantes, los líderes espirituales (brujos, hechiceros); y lo que es mejor: tenían una estructura que definía un poder organizado: instituciones con normas de regulación social (Ruz Escalante, 1991; Brokmann Haro, 2007, capítulo segundo). Dichos gobernantes lo eran por linaje o parentesco y su ideología era de tipo religioso. La sociedad maya ejercía un poder heterojerárquico, es decir, diversificada y de rango ascendente pero distribuida entre las ciudades.

Sus estructuras de gobierno estaban caracterizadas por la línea de gobernantes (vertical), la cual coincidía con la del linaje (horizontal): Los linajes descansaban en una genealogía de tipo patrilineal, de manera que la estructura de poder se transmitía del padre al hijo mayor. Eventualmente las mujeres eran las depositarias de la autoridad dinástica, lo que ocurría en ausencia de hijos varones o en caso de minoría de edad de los herederos (López Jiménez, 2002, p. 41).

Una característica de los Estados mayas era que ejercían el poder por consenso, y la violencia la ejercían sólo eventualmente para promover el consenso; las guerras eran conflictos entre los cacicazgos para proveerse

---

<sup>10</sup> Como señala Miguel Alberto Bartolomé (1988, pp. 67 y 68), el Estado puede ser considerado el “producto de una sociedad estratificada dentro de la cual actúa como sostén del orden jerárquico existente, a la vez que legitima y defiende su territorio contra el exterior.”

fundamentalmente de esclavos que hicieran el trabajo pesado, como los grandes caminos.

Los cambios de dinastía eran resultado de la lucha por el poder a través del cambio de grupo de familia. El poder se balanceaba entre las fuerzas de las familias. Cuando no se lograba el balance, entonces sucedía el desgaste social y el abandono de las ciudades mayas. No hubo, en todo caso, un imperio maya ni un Estado unificado. Solamente las alianzas se entendían como acuerdos temporales de convivencia política entre las ciudades.

A su vez, Carlos Brokmann Haro (2007) hace precisiones con relación a los sistemas jurídicos mayas en el pos-clásico, o sea el tiempo cuando llegaron los españoles a la península, lo cual revela el complejo sistema de aplicación de leyes entre las comunidades que poblaron el territorio en Yucatán, mismas que, reiteramos, se encontraban en rivalidad debido a la desintegración de la Liga de Mayapán.

La rebelión de *Ah Xupán Xiu* ante la hegemonía de los *Cocom* llevó a la virtual destrucción de Mayapán en 1441 y al inicio de un prolongado periodo de fisión política. Este proceso estuvo aparejado con la diáspora de la mayoría de los linajes hacia diferentes regiones que llevó a las luchas faccionales y segmentación política tardías. La estructura política fue muy variable y tuvo múltiples particularidades. Las estructuras de parentesco como el *tzucub*, o económicas como el comercio de bienes de prestigio a larga distancia fueron instrumentos integradores dentro de una feroz competencia entre sitios, regiones y linajes. Este fue el panorama que conocieron los españoles a su llegada (Brokmann Haro, 2007, p. 74, 2010, pp. 63-73).

Situación que no impide, sin embargo, acercarnos a los sistemas jurídicos mayas:

En primer término [había] la centralización y monopolio del poder coercitivo por la autoridad, con instituciones estables y explícitas que aplicaban normas coercitivas con carácter de leyes. El hecho de que las comunidades parecen haber tenido una vida política propia y las frecuentes referencias a su relativa autonomía sugieren la coexistencia de varios principios en un mismo sistema jurídico. [También] Parece haber existido un subsistema relativamente institucionalizado en el nivel político superior, situado jerárquicamente por encima de una serie de subsistemas basados en principios comunitarios o gentilicios en los estratos inferiores (Brokmann Haro, 2007, p. 74).

Y aplica una comparación con el centro de México:

Basados probablemente la combinación de elementos como los usos y costumbres con la voluntad del gobernante y a influencia externa, los sistemas mayas dejaban, a diferencia de los nahuas, un amplio margen para los particulares en la decisión jurídica. Durante el proceso, la denuncia, el juicio, el arreglo e inclusive la sentencia y la aplicación de la pena misma dependían en buena medida de la voluntad de las partes. El estudio de casos y normas particulares nos lleva a considerar que hubo un importante margen de discrecionalidad. Sin embargo, diversas crónicas afirman que se perseguía de oficio aquellas transgresiones que amenazaran a la comunidad o a su gobierno. Por otra parte, salvo la obviedad de que la autoridad del *halach uinic* y el *batab* tenía un carácter civil-religioso, el ámbito de la religión quedaba fuera del mundo de los jurídicos entre los mayas” (Brokmann Haro, 2007, p. 75).

Opinión no compartida con Thompson, pues ya vimos que para él el *halach-huinic* tenía la doble función civil y religiosa.

Ana Luisa Izquierdo (1981), por su parte, nos ofrece una escala de poder entre los mayas. Para ella, el nivel más bajo de poder lo tenía el *tupil*, quien presentaba ante el juez al inculpado; le seguía el *ah kulel*, abogado o mediador cuyo lugar se encontraba entre el *tupil* y el *ah cuch cabe*; el siguiente sitio lo ocupaba el *batab*, cacique, señor o rey del pueblo; los *batabes* o jefes de los pueblos de un territorio se organizaban y formaban un concejo, y quien lo presidía recibía el nombre de *halach uinic*, o sea gobernador, provincial, comisario y/u obispo.

El *ah kulel* estaba capacitado para resolver asuntos no graves; obligaba al cumplimiento de la norma violada e imponía indemnizaciones para satisfacer al agraviado; los delitos graves eran turnados al *batab*, quien se auxiliaba por el concejo “incluso en aquellos asuntos de carácter jurídico”. El *halach uinic* convocaba a formar un tribunal para juzgar un asunto legal. Los *batabes* se reunían con los vecinos más ancianos que eran cabezas de linaje (Izquierdo, 1981, p. 61).

Izquierdo (1981, p. 62) anota: “Todas las autoridades y los tribunales que trataban de casos penales, contemplaban pruebas [...] de carácter presuncional, confesional, testimonial y evidencias materiales [...] Convencidas las autoridades de la comisión de un delito [entonces] se pasaba a considerar la cuantía del daño provocado, valorando los resultados objetivos del acto”.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Esta función fue reconocida por el fraile Joseph de San Buenaventura, apenas iniciado el siglo siguiente, al hacer “referencias al papel de los *halach uinic* y su ejercicio del poder al interior de los cacicazgos, a las alianzas entre unidades políticas y a la existencia de un grupo de principales que se denomina el Consejo de Ancianos y que tenían una función importante

En cuanto a la valoración femenina e infantil, se consideraba a la mujer con plena responsabilidad jurídica, pero a los menores “no se les consideraba una cabal responsabilidad por sus actos” (Izquierdo, 1981, p. 63).

Ya en el aspecto punitivo, la reclusión no era parte del sistema de castigos impuestos por los mayas, aun cuando sí rechazaban a los hombres improductivos; también “muchos delincuentes y sus familias eran proscritos por la comunidad y tenían que irse a vivir a otras aldeas”. Otra de las sanciones era ser calificado de *pentak* o esclavo, el cual era enviado al servicio de algún noble o era “vendido en el mercado y las ganancias quedaban en los fondos públicos” (Izquierdo, 1981, p. 65).

Izquierdo (1981, p. 66 y 67) concluye que entre los mayas funcionaba un cuerpo jurídico sistematizado,

...donde todavía podemos encontrar la supervivencia de costumbres de un sistema más antiguo en el que predominó la justicia privada [...] Asimismo, la justicia maya perseguía habitualmente, sin necesidad de acusación, todas aquellas infracciones cometidas contra las autoridades políticas y religiosas [...] cuya punición era de vital interés para la comunidad porque rompían la estabilidad social [...] Excepto el *halach uinic* y el *batab*, que eran gobernantes civiles y religiosos, los demás sacerdotes no parecen haber tenido potestades jurídicas.

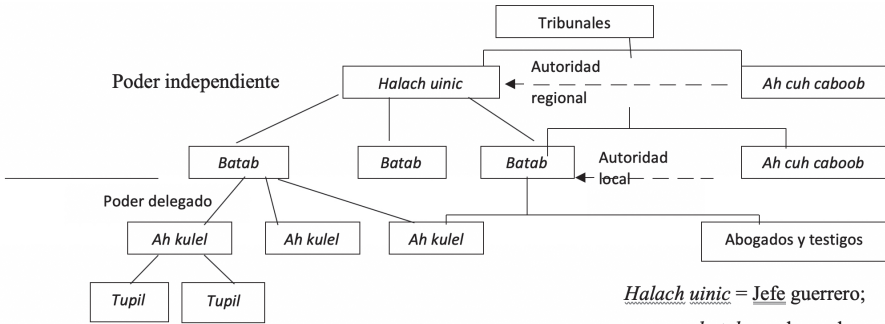
La existencia tanto del sistema jurídico sancionatorio como de las instancias estructurales para los procesos penales, “pone de manifiesto una de las muchas particularidades de las sociedades mayas, que nos permite hablar válidamente de la existencia de estructuras políticas con el carácter de Estados” (Izquierdo, 1981, p. 66-68).

Tanto Izquierdo como Brokmann fijan funciones y sitios para los responsables de la aplicación de la justicia mediante cuadros o esquemas, los cuales reproducimos a continuación.

---

en la estructura del poder”. San Buenaventura, Joseph de, *Historias de la conquista del mayab, 1511-1697*, edición, introducción, paleografía y notas de Gabriela Solís Robleda, Pedro Bracamonte y Sosa (1994, p. XXIX).

Figura 2  
 AUTORIDADES JURÍDICAS MAYAS, SEGÚN IZQUIERDO  
 (1981, p. 68)



*Halach uinic* = Jefe guerrero;  
*batab* = gobernador;  
 ah *kulel* = asistente del gobernador;  
*ah cuh caboob* = consejeros;  
*tupil* = alguacil

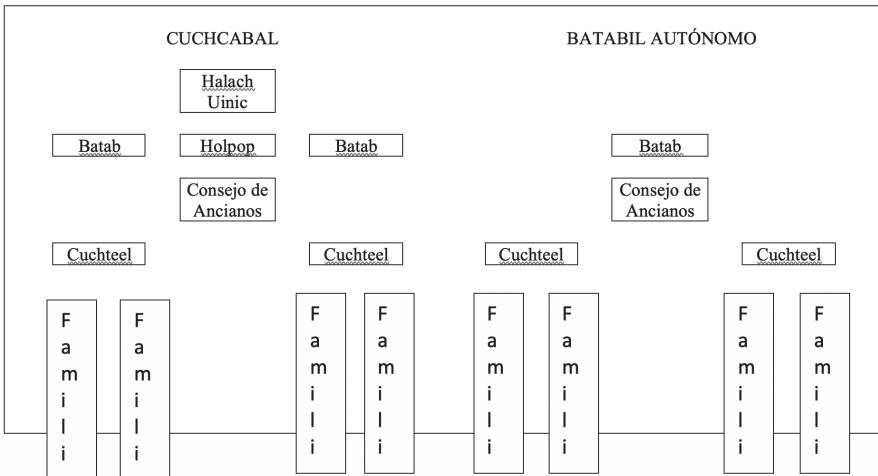
Cuadro 1  
 FUNCIONES JURÍDICAS EN LAS TIERRAS BAJAS  
 DEL NORTE DEL ÁREA MAYA

<i>Cargo</i>	<i>Jurisdicción</i>	<i>Funciones político-jurídicas</i>
Halach Uinic	Cuchcabal	— Parece haber sido en principio un jefe guerrero y, donde existió el cargo, estaba confinado a ciertas familias. — Tenía ciertas funciones religiosas. — Los consejeros del Halach Uinic eran los oficiales locales de la capital. — Es posible que consultase a los bataboob de su territorio.
Batab (bataboob)	Batabil	— Gobernaba los pueblos que constituían una provincia, comúnmente con sucesión padre-hijo. — Las funciones eran administrativas, jurídicas y militares.

<i>Cargo</i>	<i>Jurisdicción</i>	<i>Funciones político-jurídicas</i>
Ah Kulel (Ah Kulelob)	Batabil	— Cuerpo de asistentes del batab. — Encargados de transmitir sus órdenes al pueblo.
Ah Cuch Cab	Cuchteel	— Miembros del consejo del pueblo. — Tenían a su cargo algunas de las secciones en que se dividía el pueblo, — Colectaban el tributo.
Holpop	Cuchteel	— Tenía a su cargo el Popolna, donde se reunían hombres a discutir o danzar.
Tupil	Cuchteel ?	— Se tradujo en el Diccionario de Motul como “alguacil”

Fuente: Brokmann Haro (2007, p. 194).

Figura 3  
 SISTEMA JURÍDICO DE LAS TIERRAS BAJAS  
 DEL NORTE DEL ÁREA MAYA, SEGÚN BROKMAN (2007)



### III. ESPAÑA EN LOS ALBORES DEL SIGLO XVI

Muy brevemente describiremos ahora la situación de España a principios del siglo XVI, pues se intenta situar la contemporaneidad de los protagonistas en perspectiva comparada con la finalidad de ver las características que había en ambos tipos de sociedades y cómo es que actuaron al ejercer el tipo poder al que estaban sujetos.

Si el escenario en el siglo XVI en la península yucateca era resultado de una ruptura crática cincuenta años atrás, en la península ibérica el mismo *tempo* era de plácemes, pues los españoles pasaban de la reconquista a la expansión a partir de un centro de gravedad política, como lo fue Castilla a principios de dicho siglo, ya que esa sola ciudad poseía el 77% de la población total española (Frey, 1993, p. 143). Junto con esta ciudad, acompañaron la modernización de España otras ciudades importantes: Burgos, Toledo, Valladolid y Sevilla. ¿En qué consistió tal modernización? Nada menos que en abrir el comercio a Europa y generar los productos industriales que demandaban el descubrimiento y la conquista de América (Frey, 1993, pp. 145-147). España, así lo considero, fue el escenario de transición que hizo girar al mundo sobre su eje mercantil y provocó la primera oleada de universalización del comercio:

desde 1503, la América fue, en realidad, patrimonio de Sevilla [...] la Casa de Contratación, las flotas que arribaban a las Indias y que volvían del Nuevo Mundo cargadas con la plata de México o del Perú; los mercados de las densas y activas colonias abiertas al extranjero todo quedó bajo el legítimo monopolio. ¿Por qué razones? En primer lugar, para gobernar más rigurosa y celosamente aquel tráfico, fuente de gran riqueza; ese era el punto de vista de los gobernantes. En segundo lugar, porque el camino de América dependía de los [vientos] alisios y Sevilla estaba situada en la puerta misma de estos vientos (Braudel, 1976, t. I, p. 106-107).

La idea mercantilista del modernismo contrastaba en gran medida con la mentalidad conquistadora de la sociedad española cuasifeudal del siglo XVI. “Guerrear era para la sociedad española la actividad de máxima importancia ya que a través de ella se podían alcanzar de manera relativamente fácil, privilegios, honores y ascenso social [...] La guerra fue el motor del desarrollo social [...] [En cambio] la producción se convirtió cada vez más en dominio de las capas desprestigiadas social o racialmente” (Frey, 1993, p. 157).



En el aspecto social, los hombres se guiaban con el propósito espiritual de servir a la Corona y a la guerra, con la consecuencia de aprecio y menosprecio en los resultados, pues mientras el producto era bueno, no así sus productores, ya que no se convertían en una clase social legitimada: La meta del cristiano era ser hidalgo o sacerdote, condiciones humanas que imprimían carácter. “Fuera de tal marco quedaba la masa informe del villanaje cristiano, exprimido por nobles, eclesiásticos y judíos; en él fermentaron siempre los anhelos de ascender a la hidalguía mediante el esfuerzo bélico, o el sacerdocio, a fin de incorporarse a la casta dominadora y señorial” (Castro, 1975, p. 55; Herbert, 1993, p. 157). El desprecio de los españoles por el trabajo manual, resalta en muchas fuentes, sobre todo literarias, como una característica básica de la mentalidad nacional española (Frey, 1993, p. 159).

Si a tal descripción añadimos que la base del sistema jurídico hispano era la teoría de la gracia divina contenida en las Partidas (Frey, 1993, p. 137), o sea que el rey recibía el poder directamente de Dios y no del pueblo ni de la Iglesia, entonces tenemos una acción guerrera cuya fuente de poder es sólida en la teoría para la construcción de los ejércitos cuya misión fue conquistar y expandir el poderío de un imperio en formación, como lo sería España durante los tres siglos de coloniaje americano.

Así que frente a la organización política y jurídica de los mayas a principios del siglo XVI, la estructura política española se podría describir según opinión de Juan López Hernández (2003, pp. 9-69):

Básicamente, las Cortes castellanas y aragonesas compartían una estructura común a todas las demás asambleas de los demás reinos de la cristiandad: eran presididas por el monarca, *cabeza* de la nación política; tenían tres *brazos*, representantes de la nobleza, el clero y las ciudades (este último en realidad representaba los intereses de los *patricios* y no de todos los habitantes de las urbes [...] el cuarto brazo de las Cortes del reino de Aragón (del que carecían los de Cataluña y Valencia), es decir, el de los caballeros representaba al sector armado de la sociedad que no alcanzaba la influencia de los *barons* pero que habían conseguido estar representados como estamento aparte en aquella asamblea (López Hernández, 2003, p. 21).

Es en esta España donde el sistema político de las colonias en América tuvo sus simientes de organización económica, como la encomienda, que tuvo su origen en el siglo XII europeo:

El estado de guerra en que vivió la zona durante casi ocho siglos, generó una sociedad armada que en algún momento hubo de acatar la dirección del rey

de Castilla (dueño por derecho divino de todo el territorio), el que a su vez cedía autoridad y propiedades a los conquistadores (a quienes otorgaba en *encomienda* el señorío de un territorio, con sus habitantes) a cambio de una obediencia que frecuentemente se revelaba sólo nominal[mente]... la encomienda fue una institución básica para el gobierno de las regiones denominadas como Castilla la Nueva, donde la Corona hubo de delegar su autoridad en los magnates locales, a los que se comenzó a llamar comendador y que ejercían el poder político y la justicia de manera casi independiente del rey.<sup>12</sup>

En cuanto al interés expansionista europeo, esto fue resultado de su debilidad en África, pues

al ascender al trono de Castilla la Casa de Austria, la Corona [española] dio la espalda a África [en 1510]... cuando la paz con África fracasó, no le quedó más remedio a la corona española que erizar las costas de torres defensivas y seguir buscando la supremacía en Europa sustentándose en los recursos que venían de la otra vía de expansión, la del Atlántico” (López Hernández, 2003, pp. 63 y 64).

#### IV. EPÍLOGO

Con estos datos podemos ahora comparar las ideas de conquista referidas por los historiadores que se han preocupado por mostrarnos la evolución de la península de Yucatán a partir del siglo XVI. Aunque, claro, también están textos como el de Nakuk Pech, que aparece en el Archivo General de Campeche, y que nos refiere la nueva historia de los mayas en Yucatán, y que dice textual:

Yo Nakuk Pech... fui el primero en recibir la barra de justicia debido a que ayudé a difundir la palabra de dios y de nuestro gran señor, el monarca reinante, entonces... el Auditor Thomas López, era el primero que dividió el tributo a los jefes según las ciudades que ellos ocupaban; y cuando el tributo era satisfactoriamente llevado a cabo por el gobierno del Auditor Don Thomas López, yo pasé mi barra de justicia a mi hijo Don Pedro Pech, en el año de 1552.

Era la quinta división del undécimo ahau katún. En esta época se aposentaron los españoles en la gran ciudad de T-Ho. A saber, en el noveno ahau.

---

<sup>12</sup> Aquí, López Hernández sigue a Claudio Sánchez Albornoz (1976), citado por López Hernández (2003, p. 23); Si se desea profundizar sobre el tema, recomendamos la consulta de Ortega y Medina (1992) y en particular, Solafraña Ortega (1992, pp. 145-162).

Este fue el momento de la entrada del cristianismo. A saber, nuestros señores los españoles vinieron a esta tierra en 1511 años.<sup>13</sup>

## V. BIBLIOGRAFÍA

- ANCONA, Eligio, 1978. *Historia de Yucatán*, Mérida: Yucatán, Universidad de Yucatán, dos tomos, edición facsimilar de la de 1878, tomo I.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, 1992. *La dinámica social de los mayas de Yucatán*, México: Instituto Nacional Indigenista, Conaculta, [reeditado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, 1988].
- BRAUDEL, Fernand, 1976. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, 2a. ed.*, México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, t. I.
- BROKMANN HARO, 2007. Carlos, *Hablando fuerte. Antropología jurídica comparativa de Mesoamérica*, México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- , 2010. *La justicia en el mundo prehispánico*, México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- CAREAGA VILIESID, Lorena (rec.), 1979. *Lecturas básicas para la historia de Quintana Roo. Antología*, tomo II: *Descubrimiento y conquista*, Chetumal: Gobierno del Estado de Quintana Roo.
- CAREAGA VILIESID, Lorena, 2010. “Cultura maya”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 34, Edición Especial.
- CARRILLO Y ANCONA, Crescencio, 1883. *Historia antigua de Yucatán*, Mérida: Impr. Gamboa Guzmán.
- CASTRO, Américo, 2010. *La realidad histórica de España*, 6a. ed., México: Porrúa.
- FREY, Herbert, 1993. *La feudalidad europea y el régimen señorial europeo*, México: INAH.
- HOY, Carlos, 1971. *Breve historia de Quintana Roo*, Chetumal, Quintana Roo: Impresora México.
- IZQUIERDO Y DE LA CUEVA, Ana Luisa, 1981. “El delito y su castigo en la sociedad maya”, en Soberanes Fernández, José Luis (coord.), *Memoria del II Congreso Internacional de Historia del Derecho*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

<sup>13</sup> Sección: Escritor. Serie: Historia de México y Campeche, Caja: 1, Expediente: 2, Fecha: sin fecha.

- LANDA, Diego de, 1986. *Relación de las cosas de Yucatán*, introd. de Ángel Ma. Garibay, México: Porrúa.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Juan Gerardo, 2003. “España en los albores del siglo XVI (1469-1516)”, en Piña Chan, Román (dir.), *Enciclopedia Histórica de Campeche*, vol. 16, tomo B, México: Porrúa, Gobierno del Estado de Campeche.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Fanny, 2002. “Referentes de identidad entre los linajes mayas del periodo clásico: la reina-roja de Palenque”, en Ochoa, Lorenzo y Martel, Patricia (eds.), *Lengua y cultura mayas*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- MIMENZA CASTILLO, Ricardo, 1929. *La civilización maya. Enciclopedia Gráfica*, Revista mensual, tomo I.
- PIÑA CHAN, Román, 1978. *Los antiguos mayas de Yucatán*, México: SEP-INAH, Gobierno del Estado de Yucatán.
- QUEZADA, Sergio, , 2001. *Breve historia de Yucatán*, México: FCE-El Colegio de México.
- PIÑA CHAN, Román, 1994. “Introducción. Campeche en el tiempo”, en Folan Higgins, William (coord.), *Campeche maya colonial*, Campeche: México, Universidad Autónoma de Campeche.
- REJÓN GARCÍA, Manuel, 1905. *Los mayas primitivos*, Mérida: Imprenta de la Lotería del Estado.
- RUZ ESCALANTE, José Luis y Gamboa G., María Teresa, 1991. *Breve historia de la legislación maya en Quintana Roo, siglos I al XIX*, Chetumal: Gobierno del Estado de Quintana Roo, Fondo de publicaciones y Ediciones.
- RUZ LHUILLIER, Alberto, 1997. *La civilización de los antiguos mayas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- SAHLINS, Marshall, 1972. *Las sociedades tribales*, Barcelona: Labor.
- SAN BUENAVENTURA, Joseph de, 1994. *Historias de la conquista del mayab, 1511-1697*, edición, introducción, paleografía y notas de Gabriela Solís Robledda, Pedro Bracamonte y Sosa, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio, 1976. *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, Madrid: Espasa-Calpe.
- SAUCEDO GONZÁLEZ, José Isidro, 2014. *Poder político y jurídico en Yucatán en el siglo XVI*, México: UNAM-UADY.
- SHARER, Robert J. 1998. *La civilización maya*, México: Fondo de Cultura Económica [3a. ed.]

SOLAFRANCA ORTEGA, Jesús F., 1992. “Una trascendental decisión histórica de España, ¿África o América?”, en Ortega y Medina, Juan Antonio *et al.*, *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

SOUSTELLE, Jacques, 1996. *Los mayas*, México: Fondo de Cultura Económica.

THOMPSON, J. Eric S., 1995. *Grandeza y decadencia de los mayas*, 3a. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

### *Páginas electrónicas*

[www.mayas.uady.mx](http://www.mayas.uady.mx)

[www.cancunalltours.com/spanish/historia\\_de\\_los\\_mayas.htm](http://www.cancunalltours.com/spanish/historia_de_los_mayas.htm) [www.indemaya.gob.mx](http://www.indemaya.gob.mx)

[www.indemaya.gob.mx](http://www.indemaya.gob.mx)

[www.indemaya.gob.mx](http://www.indemaya.gob.mx)

## APUNTES SOBRE LA HERENCIA DE LOS CACICAZGOS EN LA MIXTECA BAJA DURANTE EL SIGLO XVI

Laura RODRÍGUEZ CANO\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Región de estudio y fuentes*. III. *Los señoríos del Posclásico en la Mixteca Baja*. IV. *La organización sociopolítica antes de la conquista*. V. *Origen, gobierno y sucesión en la Mixteca Baja*. VI. *La sucesión del cacicazgo de Tecomaxtlahuaca*. VII. *Alianza matrimonial entre caciques de Igualtepec y Ayusuchiuilazala*. VIII. *La herencia en el cacicazgo de Coyotepex y Zapotitlan*. IX. *Reflexiones finales*. X. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

Desde la visión de los estudios antropológicos, etnohistóricos y arqueológicos se han tratado de explicar los sistemas de organización sociopolítica de las llamadas sociedades “primitivas”. Éstos han reconocido que en la mayoría de las sociedades de Mesoamérica, al momento del contacto, tenían una estructura estatal donde, sin embargo, las relaciones de parentesco jugaban aún un papel importante dentro la organización política. Algunos estudiosos prefieren utilizar los términos que se emplearon en las fuentes para describirlas, como señoríos o cacicazgos; otros utilizan las acepciones en lengua indígena que refieren a dicha organización territorial.<sup>1</sup>

Estas sociedades (estatales, cacicazgos, señoríos, *ywuitayu*, *altepetl* o *batabil*, según sea el caso) debieron tener instituciones que normaban los dere-

---

\* Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH. Agradezco al Instituto de Investigaciones Jurídicas por invitarme a exponer algunas ideas sobre la sucesión de los cacicazgos en la Mixteca Baja; también a Rodolfo Rosas Salinas por sus acertados comentarios al texto, así como por su apoyo en la paleografía del expediente de Coyotepex y en la formación del mapa y la estructuración de los esquemas de parentesco que aquí aparecen.

<sup>1</sup> Cfr. Morgan (1986), Childe (1986), Sanders y Price (1968), Bate (1984, pp. 47-86), López Austin (1989, pp. 197-234), Carrasco (1996), Lockhart (1999), entre otros.

chos y obligaciones de cada individuo que formaba parte de ella, en gran medida reguladas por lo que los antropólogos han llamado “mitos cosmológicos”. En las fuentes a estas leyes se les demeritó bajo el nombre de “usos y costumbres”, pues no estaban incorporadas al Derecho Castellano que se imponía en los nuevos territorios, pero en la teoría la Corona intentó en un inicio respetar a los señores naturales (Weckmann, 1993).

Este término de “usos y costumbres” hasta la fecha se utiliza para referirse a las normas establecidas por los “pueblos originarios” de México, y que no se han considerado o incorporado dentro del Derecho que nos rige en la actualidad.

Aquí lo que presento es un breve recorrido del cómo se han abordado los estudios sobre la organización de los mixtecos; además, se presentarán tres ejemplos de la región de la Mixteca Baja que, a partir del análisis en las fuentes del siglo XVI, muestran veladamente algunos datos que permiten suponer posibles normas que establecían los grupos dominantes para la regulación de las relaciones entre ellos y el equilibrio con los recursos disponibles hacia fines de la época prehispánica e inicios del periodo Colonial.

## II. REGIÓN DE ESTUDIO Y FUENTES

La Mixteca Baja es una de las subregiones en que se ha dividido la Mixteca, la cual está conformada por una serie de accidentes orográficos y valles que abarca tres distritos oaxaqueños: Huajuapán de León, Silacayoapan y Juxtlahuaca; pero sus límites geográficos rebasan la división política de Oaxaca y se extienden hacia el Suroeste de Puebla y el Noroeste del Estado de Guerrero (Dahlgren, 1990).

Con base en fuentes del siglo XVI, como son las *Relaciones Geográficas*, el *Códice de Tecomaxtlahuaca*, la *Genealogía indígena* y documentación de litigios de tierra del distrito de Huajuapán, donde se mencionan varias cabeceras —antiguos señoríos mixtecos—, entre las que están Acatlán, Piastrla, Chila, Petlalingo, Ixítlán, Juxtlahuaca, Tecomaxtlahuaca, Ayusuchiquilazala, Mixtepeque, Xicayan, Igualtepec, Cuyotepeji y Zapotitlán (Figura 1), es que se analizarán varios casos de cómo fueron las formas de sucesión y herencia de los cacicazgos en vísperas de la conquista.

Figura 1  
MAPA DE LA MIXTECA CON ALGUNAS DE LAS POBLACIONES  
QUE SE MENCIONAN EN EL TEXTO



Fuente: Elaborado por la autora.

### III. LOS SEÑORÍOS DEL POSCLÁSICOS EN LA MIXTECA BAJA

El Posclásico es un periodo que se ha caracterizado por las llamadas ciudades-estado, que en la Mixteca Baja corresponde a la fase *Ñizyoo*, cuyas fechas abarcan del 900 a 1521 d.C. (Winter, 1992) Entre el 1000 y 1520 d.C. existían muchos señoríos alrededor de centros como Tequesistepec, Huajuapam, Silacayoapan y Tecomaxtlahuaca (Spores, 1984). La evidencia arqueológica en esta región, aunque es escasa, es más frecuente hacia el Sur, en el distri-



to de Juxtlahuaca, donde se encuentran ciertos materiales mixtecos como la cerámica policroma; que en el Norte, en Huajuapán, en el que abundan evidencias ñuiñe del 600 d.C. Sin embargo, a través de los códices históricos de la Mixteca, se identifican pasajes, como en el *Códice Vindobonensis*, que registran lugares y asentamientos de la Mixteca Baja. Jansen propone que en la lámina 44 de ese códice se consignan sitios de esta región como Ixtilán, Tequixtepec, Miltepec y Acatlán (Jansen, 1982). También es posible que esté representado más adelante, en esa misma lámina, el poblado de Cuauhteppec. Esta evidencia muestra el papel importante de varios asentamientos de la Mixteca Baja dentro de la organización política de las casas reinantes de la Mixteca, ya que fueron lo suficientemente relevantes para que se registraran en la historia de los pueblos mixtecos.

Con las fuentes externas a la región algunos autores han considerado que los pueblos de la Mixteca Baja de este momento siguieron ocupando, *a grosso modo*, los territorios del Sur de Puebla, la parte Noroccidental de Oaxaca y una porción al Noreste de Guerrero. Además se encontraban organizados en unidades políticas específicas denominadas señoríos o cacicazgos, que formaron parte de regiones o provincias tributarias bajo el dominio del imperio mexica, durante los siglos XIV y XV (Barlow, 1992). Tanto la *Matrícula de Tributos* como el *Códice Mendocino* registraron que los pueblos de la Mixteca Baja formaban parte de los señoríos de Yoaltepec, Tlaxiaco y Coixtlahuaca, y también los pueblos de habla mixteca en el Sur de Puebla, del señorío de Tepeaca (*ibidem*, p. 147). Sobre estas relaciones con el Centro de México durante el Posclásico, fuentes propias de la Mixteca Baja como las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* apuntan situaciones distintas, pues en el caso de los señoríos como el de Acatlán y Petalcingo dicen que:

reconocía por supremo señor, en tiempo de su gentilidad a Motectzuma [...] dicen que no dieron ni daban tributo [...] solamente en reconocimiento [...] daba este pueblo, a la gente de guerra que por el pasaba, bastimentos y arcos y flechas, y rodelas [...] y macanas [...] enviaban de cuando en cuando un presente al rey de México de mantas y de pellejos de liebres[...] era obligado a tener de ordinario en el palacio de México dos principales con sus mujeres (Acuña, 1985, t. II, p. 36).

La *Relación* agrega que para el poblado de Chila: “...no daban al señor mexicano ningún tributo [...] enviarle [...] cuando les agradaba, algunos presentes de joyas de oro y mantas” (Acuña, 1985, t. II, p. 43). En cambio, Ixtilán daba presentes de “plumas ricas y piedras preciadas, y culebras vivas para dar a comer a las aves de volatería [...]” (*Ibidem*, p. 53). Por su parte,

de Piaztla, la *Relación* afirma que “[...] era sujeto al real imperio de México [...] llevaba cada año cantidad de sal y cera, además de que daban a los ejércitos de México espadas de pedernal, rodelas y flechas, y comida cuando pasaban[...].” (*Ibidem*, p. 56).

Para el distrito de Huajuapán se ha dicho que era una región con señoríos mixtecos de muy variado tamaño que pagaban tributo a la Triple Alianza, que probablemente recogía la cabecera de Yoaltepec (Igualtepec); y para Juxtlahuaca existían guarniciones mexicas (Gerhard, 1986, p. 132 y 168). Sin embargo las *Relaciones Geográficas* también proporcionan datos contrapuestos, pues se dice que en la cabecera de Juxtlahuaca “[...] reconocían a sus caciques por señores [...] no tributaban ni reconocían vasallaje, [...] salvo los de Tecomaxtlahuaca que [...] algunas veces contribuía con [...] piedras verdes” (Acuña, 1984, t. I, p. 284). En cambio sí se tributaba en los poblados de Ayusuchiquilazala y Xicayan ya que “[...] acudían con el tributo a Montezuma y le daban polvo en oro [...] tenían [...] guarnición apercebida para las guerras [...] acudían con el tributo [...] con mantas y ají” (*Ibidem*, p. 300 y 306).

El *Códice Egerton* muestra que, para mediados del siglo XVI, existían por lo menos 21 señoríos mixtecos; destacan de entre ellos, por su repetición en el código, los de Tequixtepec y Acatlán. En otros códigos y documentos de la Mixteca Baja se ha encontrado, además, que son relevantes los señoríos de Tecomaxtlahuaca, Igualtepec, Suchitepec, Chilixtlahuaca, Huajuapán, Cuyotepeji, Chila, entre otros (Rodríguez, en preparación), lo que muestra que en los momentos antes de la conquista la población de la Mixteca Baja se agrupaba bajo una organización de señoríos con un patrón disperso.

#### IV. LA ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA ANTES DE LA CONQUISTA

Estudios anteriores han propuesto que el modelo sociopolítico en la Mixteca antes de la conquista consistía en un sistema conocido por los hispanohablantes como cacicazgo y en lengua mixteca como *siña yya*, *satoniñe yya* o *yuwuitayu*, con una estructura política estratificada entre un grupo gobernante de élite y una población mayoritariamente campesina.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Véase Spores (1979, p. 300), Dahlgren (1990, p. 139), Pohl (1994, p. 10) y Terraciano (1994, 2001).

Estos cacicazgos se caracterizaron por una estructura política centralizada, formalmente definida y organizada jerárquicamente, con posiciones de *status* monopolizadas por una figura de suprema autoridad, hombre o mujer, que serían conocidos con los nombres de *yya*, *yya canu*, *yya toniñe* o *yya dzehe*, éste último en el caso de un gobernante femenino. En tiempos coloniales se les conoce con los nombres de cacique, cacica o señor natural. Y una nobleza de más bajo rango que interactuaba con el gobernante o cacique se le conoce como noble, principal o en mixteco, *toho* (Dahlgren, 1990, p. 139; Pohl, 1994, p. 10).

Estos dos grupos, caciques y principales, tanto para gobernar y administrar, accedían a los cargos a través de mecanismos políticos, rituales y de elegibilidad hereditaria, que permiten el equilibrio y el mantenimiento del poder entre los señoríos o linajes gobernantes. Controlaban posiciones de poder y autoridad en la estructura social prehispánica, tenían las mejores tierras y recursos del cacicazgo, ocupaban las instituciones del culto religioso, recaía el derecho a la extracción de tributo (*daha*) y a los servicios personales de las poblaciones sujetas. En cambio los llamados *tay ñuhu* (gente de la tierra), eran grupos subordinados que recibían protección, derecho al usufructo de tierras comunitarias, acceso a productos foráneos y participación del culto (Dahlgren, 1990; Spores, 1967; Pastor, 1986, pp. 85-112).

De acuerdo con el modelo de Spores, el poder político del gobernante de un señorío mixteco dependía en primer lugar, de su parentela, sus afines y clientes nobles; y después de un pequeño grupo de especialistas (mercaderes, sacerdotes o burócratas) que servían directamente en la administración de servicios económicos, políticos y religiosos de la casa señorial.

A pesar de la estratificación y centralización del poder político de los señoríos mixtecos, no constituían poblaciones extensas o densamente pobladas, ni conformaban verdaderos núcleos urbanos de gran especialización social. Los autores coinciden en que es una organización más cercana a un cacicazgo, relacionado a una estructura desarrollada de clan cónico o casa, en que la guerra y las alianzas eran estrategias de los linajes para obtener beneficios de los diversos ecosistemas de la Mixteca.<sup>3</sup>

Dentro de la sociedad mixteca estos dos grupos sociales hereditarios distintos se diferencian y reconocen por lo que establecen los mitos de origen mixteco, pues uno es el que relata que los verdaderos mixtecos nacieron de un árbol sagrado en Apoala, son aquellos que trajeron las leyes y la lengua,

<sup>3</sup> Véase Romero Frizzi (1996) y Chance (2004, pp. 1-26).

llevan el nombre de *yya tnuhu*, denominación que puede referir al carácter divino del gobernante pues se utilizan como honoríficos de los nombres calendáricos de los señores. En contraparte los *tay ñuhu*, la gente de la tierra, nacieron del centro de ella.<sup>4</sup>

Las relaciones de los gobernantes con las divinidades está continuamente reforzada en los libros sagrados y dinásticos de los mixtecos y en una serie de instituciones políticas prehispánicas, que tuvieron cierta repercusión en los primeros tiempos coloniales. Esta relación de origen, cercana a las divinidades, se debe a la suposición de que el poder político del gobernante emana de la fuerza que obtiene de los dioses-ancestro.

Los rasgos esenciales del modelo anterior, resaltan sobre todo la jerarquía social, la organización espacial, los orígenes míticos, las alianzas y las guerras como factores usados por los linajes gobernantes para ejercer y justificar su poder. Esta organización sociopolítica, propuesta por varios autores para la Mixteca Alta, supone que fue una forma general de comportamiento del pueblo mixteco, también consideran una situación similar para los señoríos de la Mixteca Baja.

Se tienen datos particulares de esta región Mixteca con relación a cómo se encuentran formados los linajes, a su origen y por último a las formas de gobierno y sucesión, aspectos que trataremos en este estudio.

## V. ORIGEN, GOBIERNO Y SUCESIÓN EN LA MIXTECA BAJA

Los códices de la Mixteca Baja como el *Egerton* y *Tulane*, entre otros, narran historias de genealogías de esta región, sus linajes aparentemente estuvieron emparentados, por un lado, con los de la Mixteca Alta ya que éstos conforme tuvieron un prestigio mayor se extendieron hacia el resto de las mixtecas. En ese sentido Spores comenta, a partir de los datos de la documentación colonial, que existía un cacique de ambas mixtecas, Alta y Baja, llamado *Nahui Caltzin*. Por otro lado Dahlgren añade que la parte septentrional de la Mixteca Baja estuvo poblada por mixtecos y chochos, relacionados con el señorío de Coixtlahuaca (Dahlgren, 1990, p. 19). Estas relaciones de los linajes de la Mixteca Baja, tanto con los de la Alta como con los de Coixtlahuaca, son estrategias de alianzas o guerras entre unos y otros que utilizaban los cacicazgos para fortalecerse o mantenerse.

<sup>4</sup> Cf. Burgoa (1989, t. I), García (1981), Reyes (1593, p. I-II), Códice Vindobonensis (1992, lámina 37), Jansen (1982, p. 281, 295), Pastor (1986, p. 96), Pohl (1994).

Los antiguos señores que habitaron la parte Norte de la Mixteca Baja, según las fuentes, dicen que “[...] vinieron del pueblo de Apoala, de la Mixteca Alta, de un lugar llamado Chila [...]” (Acuña, 1985, p. 43). En cambio en otros pueblos se dice que su origen está con Mixtecatl, hijo del señor de México que fue a poblar Acatlán y puso bajo su dominio a toda la tierra de Mixtecapan hasta Tututepec (*Ibidem*, pp. 35-36). Por su parte, la lámina 1 del *Códice Egerton*, narra el origen de un linaje de la región que nace de las fauces de un felino, al igual que una inscripción del Clásico Tardío (Rodríguez Cano, 2011); mientras que en la lámina 27 se vinculan con Tlapa. Estos orígenes muestran cómo los señores de la tierra *tay ñuhu*, los “meros mixtecos”, se legitimaron por medio de sus relaciones con Tilantongo en la Mixteca Alta, Tlapa en la Montaña de Guerrero o bien con su sojuzgamiento a la Triple Alianza.

La *Relación Geográfica* del corregimiento de Juxtahuaca hacia 1580 aporta información relevante sobre la forma de gobierno que tenían estos señores, pues su cacique, al que todos servían, estaba rodeado de sus parientes quienes administraban y atendían a la población, la fuente dice:

El gobierno que tenían era obedecer lo que sus caciques les mandaban, los cuales tenían en sus casas cercanos parientes que vivían en otra diferente de donde el cacique estaba, y a éstos acudían todos los demás naturales del pueblo y les daban cuenta de sus negocios, y éstos comunicaban todo lo que el cacique quería (Acuña, 1984, p. 286-287).

En la fuente, para las cabeceras de Mixtepeque y Ayusuchiquilazala del corregimiento de Juxtahuaca, se reitera que los parientes “[...] iban con los mensajes de los caciques a los naturales, indicándoles lo que había que hacer [...] eran los mensajeros que iban con los mensajes del cacique a los naturales” (*Ibidem*, pp. 295, 302).

También se especifica que el poder del señor estaba limitado por ayudantes, consejeros y regidores ancianos o sacerdotes pues la *Relación Geográfica* del partido de Acatlán consigna que:

eran gobernados por su cacique natural [...], se ayudaba del consejo de los sacerdotes de su gentilidad a los cuales cometía la ejecución de la justicia y con éstos trataba y consultaba lo que se había que hacer, y oía él mismo por su persona las quejas de los que venían a él y, junto con todo el consejo, determinaban lo que había que hacer, y, después, los sacerdotes ejecutaban la determinación (Acuña, 1985, p. 37)

Se registra también que el cacique junto con los principales impartían justicia por medio de leyes que acuerdan; es así que la *Relación* del pueblo de Chila añade al respecto:

se gobernaba por sus caciques y señores naturales, los cuales hacían sus leyes y ordenanzas a su modo, con acuerdo de todos los principales del pueblo; y nunca el dicho cacique hacía ninguna cosa por sí sólo, sino que, para cualquier cosa de justicia que se hubiese de hacer, los juntaban a todos, digo, a los principales y, ante todos, se trataba de la cosa y, entre todos, de común acuerdo se determinaba y aquello se ejecutaba (Acuña, 1985, p. 44).

Por su parte, los pueblos de Petlalcingo y Piaztla confirman dicha forma de gobernarse al agregar que: [...] eran gobernados por sus caciques naturales, los cuales eran absolutos señores y tenían plena y cumplida jurisdicción, sin superioridad ninguna. Y éstos tenían un consejo con los demás principales para determinar lo que había que hacer” (Acuña, 1985, p. 49, 58).

Autores como Pastor han sugerido que los linajes eran endogámicos como un instrumento de integración horizontal de los señoríos. Las fuentes como la *Relación* de Juxtlahuaca dice que en la Mixteca Baja el casamiento de un cacique era con cacica o con la hija de un cacique de otro pueblo. La sucesión consideraba que los cacicazgos eran patrilocales, lo que garantizaba su autonomía con respecto a las demás casas reinantes; eran los varones los que heredaban, para asegurar su descendencia (Pastor, 1986). Al respecto la *Relación* de Juxtlahuaca sobre la herencia del señorío registra que:

Y los hijos destes tales eran tenidos por legítimos y heredaban el cacicazgo. Y no había diferencia en los hijos y las hijas para heredar, a causa de que no diferían en los linajes; porque el que era cacique se casaba con cacica y el principal con principal, y así se acomodaban unos caciques con otros (Acuña, 1984 p. 286).

Pastor también menciona que a los caciques les estaba autorizado tener varias esposas lo que permitía efectuar alianzas convenientes con señoríos vecinos. En la Mixteca Baja, según la información de la *Relación* de Juxtlahuaca se dice que: “y estos dichos caciques tenían otras mujeres de su servicio en casa, y dicen que, si tales caciques no venían a tener hijos legítimos, y aunque tuviera hijos bastardos, éstos no heredaban el cacicazgo, sino los parientes del cacique más cercano” (Acuña, 1984 p. 286).

Los datos anteriores sobre la Mixteca Baja dejan ver que los señoríos de Juxtlahuaca, Ayusuchiquilazala, Mixtepec, Acatlán, Piaztla, Chila y Petlal-

cingo fueron gobernados por caciques casados con cacicas que junto con un consejo de principales impartían justicia y dictaban leyes y sus principales se encargaban de la administración del tributo que era entregado por la población que conformaba el señorío y la herencia de éste quedaba dentro del linaje, fuera varón o mujer al que correspondía ocupar el cacicazgo. Dichos datos de alguna manera también se muestran en otra documentación colonial de la Mixteca Baja que trataremos en los siguientes apartados sobre los señoríos de Tecomaxtlahuaca, Igualtepec y Cuyotepeji.

## VI. LA SUCESIÓN DEL CACICAZGO DE TECOMAXTLAHUACA

El código Tecomaxtlahuaca de carácter genealógico-tributario, junto con sus glosas y legajo realizados hacia 1578, consignan información sobre sus caciques y la sucesión de éstos, la cual se remonta al periodo prehispánico al año de 1403 y continúa en la Colonia hasta 1578.<sup>5</sup>

El código, del lado derecho del espectador, contiene una relación vertical de ocho parejas, lo que permite suponer una secuencia, tal vez genealógica, de los señores caciques de Tecomaxtlahuaca; la cual se confirma por las glosas y el legajo que acompañan a este código. En las primeras seis parejas, el tratamiento todavía conserva ciertas convenciones utilizadas en el sistema de escritura mixteco y en el nahua, como es la posición de las manos, el estar sentados y la vestimenta, ésta cambia con las dos últimas parejas que ya visten a la manera española (Tabla 1). Al respecto se ha sugerido que la posición sentada y parada de estas dos parejas tiene que ver en que antes del último cacique todos estaban asentados allí, es decir, tenían jurisdicción, autoridad y mando; y el identificado como Don Francisco de Arellano todavía está justificando su patrimonio ante las autoridades coloniales (Jansen, 1994, p. 44). Aunque el propósito del código aparentemente no es el de justificar al cacique como autoridad, sino más bien litigar con respecto a la cantidad de tributos que se reciben, el contenido del legajo sí se busca información sobre la legitimidad del cacique sobre las tierras de Tecomaxtlahuaca, y es cuando éste presenta el código ante las autoridades españolas.

La ausencia en el código de los signos para los nombres personales que identificarían a los caciques de Tecomaxtlahuaca y de los lazos gráficos que indicarían su descendencia, se complementa con la información de las glosas pues consignan los nombres de los personajes masculinos de estas parejas

<sup>5</sup> AGN, Tierras, vol. 2692, exp. 16, número 1692.8



que son, de arriba hacia abajo: Don Francisco de Arellano, Don Fernando, Citlaltecuitli, Otzomatzin, Coatl, Atonalcoatzin, Xoguiaco Chicomesuchitl y Tlatlatonatiu. De estos nombres dos son españoles que corresponden a los de las dos últimas generaciones, ya entrada la Colonia. Sólo en el caso del penúltimo se registró su nombre calendárico en mixteco con su traducción al náhuatl. El resto ya están en lengua náhuatl y no son calendáricos. La única señora identificada en las glosas con su nombre español es la esposa de Don Fernando, que se registra como Doña Beatriz (Tabla 1).

Las glosas del código también proporcionan el grado de parentesco que tiene cada uno, lo que permite reconstruir la genealogía de los señores de Tecomaxtlahuaca y proponer las fechas tentativas de cuándo vivió cada cacique (Tabla 1 y Figura 2). Sabemos por las glosas que Don Francisco de Arellano presenta sus derechos sobre el cacicazgo, éstas añaden que hubo una tasación del juez Luis Velázquez Lara en Tecomaxtlahuaca que se puede situar alrededor de 1573 o 1574, ya que uno de los testigos del legajo de 1578, menciona que se realizó hace cuatro o cinco años (Tabla 1 y Figura 2).

Si consideramos en promedio 25 años para cada generación a partir de 1578, entonces podemos calcular que el padre de Don Francisco de Arellano llamado Don Fernando vivió hacia 1553 y se casó con Doña Beatriz, quien hereda el señorío de su hermano Citlaltecuitli, que es tío de Don Francisco de Arellano. Además las glosas mencionan que en ese momento el pueblo estuvo encomendado a Francisco Maldonado, en el legajo es identificado con el apodo de «El Ancho» (Tabla 1 y Figura 2).









Una posible explicación a esta sucesión y que por eso el comentarista registra el nombre de Doña Beatriz es que su hermano, aunque casado -según el código-, no tuviera descendencia o hubiera muerto prematuramente, es decir la sucesión hacia la primera mitad del siglo XVI es colateral y no por descendencia, los años propuestos de generaciones se acortan ya que Citlaltecuitli y Doña Beatriz son contemporáneos debido a que son hermanos. El cacicazgo lo hereda una mujer y continúa con la descendencia patrilocal del señorío de Tecomaxtlahuaca (Rodríguez Cano, s/f).

La información de las glosas también deja ver que la sucesión salta una generación, pues entre Citlaltecuitli y su antecesor Otzomatzin, personajes en el código, no está clara la relación genealógica, ya que por un lado, las glosas dicen que el primero es “hijo de hijo de Otzomatzin”, es decir sería su nieto, y por otro lado más adelante se registra que Alvaro Otzomatzin es su padre. Si esto es correcto al escribano-pintor del código le faltó una pareja de caciques que serían los padres de Citlaltecuitli, que vivieron por 1529



d.C.; fecha aproximada al momento de la conquista motivo por lo que no se representó a este señor en el códice; o bien el padre de Citlaltecútlí falleció antes que Oztomatzin y por eso hereda el cacicazgo su nieto (Citlaltecútlí).

Cuadro 1  
 PERSONAJES REPRESENTADOS

<i>Logogramas del Códice</i>		<i>Glosas del códice</i>	<i>Legajo</i>
		Don Francisco de Arellano hijo de don Fernando y doña Beatriz, heredero y sucesor	Don Francisco de Arellano Cacique Tecomaxtlahuaca
		Don Fernando y doña Beatriz, que heredó de su hermano Citlaltecútlí. Encomendero Francisco Maldonado El Ancho	Don Fernando y Doña Beatriz, sus padres, encomendero Maldonado “El Ancho”
		Citlaltecútlí hijo de hijo Oztomatzin heredero, lo mismo que su padre Alvaro Oztomatzin, cacique cuando llegó Hernando Cortés	
		Oztomatzin hijo de Coatl	Ozomatzin Ucelotl, su abuelo









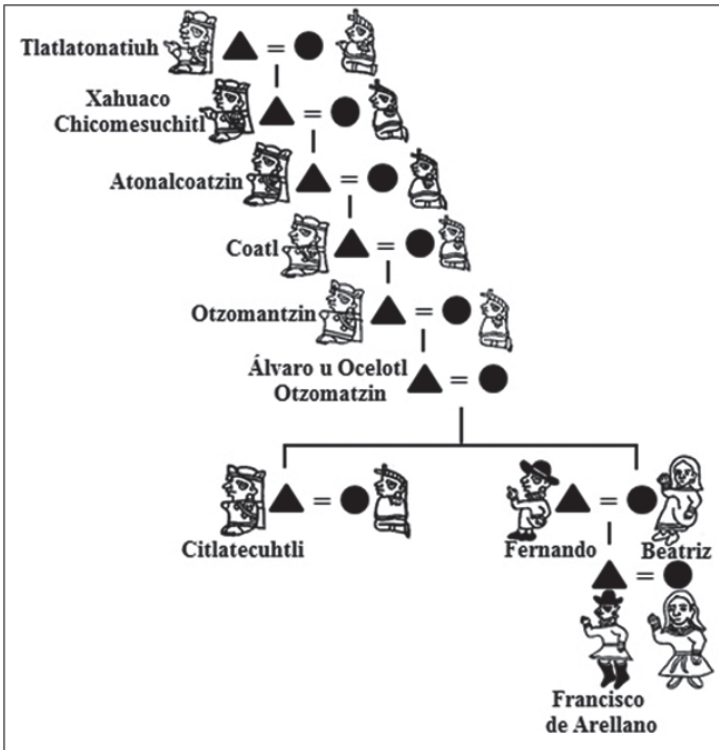
<i>Logogramas del Códice</i>		<i>Glosas del códice</i>	<i>Legajo</i>
		Coatl hijo de Atonalcoatzin	
		Atonalcoatzin hijo de Chicomesuchitl	
		Xaguiaco Chicomesuchitl hijo de Tlatlatonatiu	
		Primer cacique Tlatlatonatiu	

Figura 2  
 GENEALOGÍA DEL CACICAZGO DE TECOMAXTLAHUACA  
 SEGÚN CÓDICE Y LEGAJO



Esta ambigua situación dentro de la genealogía del señorío de Tecomaxtlahuaca se complica aún más con la información que proporciona el legajo en la foja 7r, sobre el abuelo de Don Francisco de Arellano y padre de Citlatecuhtli, porque el testigo Juan de Mendoza, indio principal y natural de Tecomaxtlahuaca, de 70 años, dijo conocer al abuelo de Don Francisco de Arellano llamado “Ozomatzin Ucelotl”, esto implica que si el testigo conoció a este personaje podemos pensar que fue entre 1508 y 1518 d. C. aproximadamente. Tal vez esta información declarada puede apoyar que el abuelo de Don Francisco de Arellano se llamara Alvaro Ozomatzin Ocelotl. Al que el glosista añadió que estaban en su posesión cuando llegó a esta Nueva España Hernán Cortés en 1521 y que nunca tributaron a Moctezuma (1502-1520).

Los datos de las glosas nos llevan más atrás pues consignan que Otzomatzin fue hijo de Coatl que vivió por 1479, quien a su vez fue hijo de Atonalcoatzin al cual se puede situar hacia 1453, su padre fue Xohuaco Chicomeschitl que vivió en 1429 y fue hijo del primer cacique registrado en el código identificado como Tlatlatonatiu que tal vez se remonte hasta el año de 1403 d.C. (Tabla 1 y Figura 2). Y más aún si se toma en cuenta el estudio de Schmieder, donde propone considerar 30 años por cada generación (Schmieder, 1930); entonces este linaje del señorío de Tecomaxtlahuaca se fundaría alrededor de 1368 d. C.

La información del código y la documentación relacionada del señorío de Tecomaxtlahuaca nos muestran que se componía de cuatro pagos<sup>6</sup> cuya población tributaba a los caciques. La descendencia era por vía de varón y fue una sucesión continua hasta aproximadamente el año de 1503; en lo que no se tiene información es sobre de dónde provienen las esposas que contraen matrimonio con estos señores. Los ajustes a la sucesión de este cacicazgo se dan en la primera mitad del siglo XVI, en el contexto de la conquista e implantación de encomiendas, pues es cuando el cacicazgo lo heredan los nietos, primero el varón y después su hermana, madre de Don Francisco de Arellano, éste último es quien presenta el código y los testigos que lo legitiman como señor natural de las tierras patrimoniales, *Tecpancaltilan*, de Tecomaxtlahuaca.

## VII. ALIANZA MATRIMONIAL ENTRE CACIQUES DE IGUALTEPEC Y AYUSUCHIQUILAZALA

Otro documento de la misma época que el anterior que trata también de las relaciones entre caciques, es la *Genealogía de Igualtepec* o *Genealogía Indígena* de 1578. Se trata de una foja escrita en su recto y verso. En el recto el documento inicia con las representaciones de hombres y mujeres en tres estratos genealógicos y están acompañados por una glosa que identifica, en castellano, los nombres de estas personas, sólo una de las mujeres lleva también una glosa en náhuatl ‘doña Juana *teyotica ynamic* don Diego’ (doña Juana legitima esposa de don diego). Estas representaciones difieren del *Código de Tecomaxtlahuaca*, pues las mujeres llevan el cabello trenzado hacia arriba y la vestimenta de ambos ya es de un estilo náhuatl.

---

<sup>6</sup> Sobre los nombres de los pagos del cacicazgo de Tecomaxtlahuaca véase Rodríguez Cano (en preparación).

Después hay un texto en español que refiere a la relación genealógica de las personas representadas, el cual termina en el verso con la fecha de 20 de marzo de 1578. El texto versa sobre una petición de dispensa matrimonial entre una hija del cacique de Igualtepec llamada Magdalena con su primo don Felipe cacique de Suchiquilazala, dicha solicitud la firman Gregorio Maldonado gobernador y varios alcaldes, entre ellos Carlos de Terrazas (Glass y Robertson, 1975, pp.142, 458, 613).

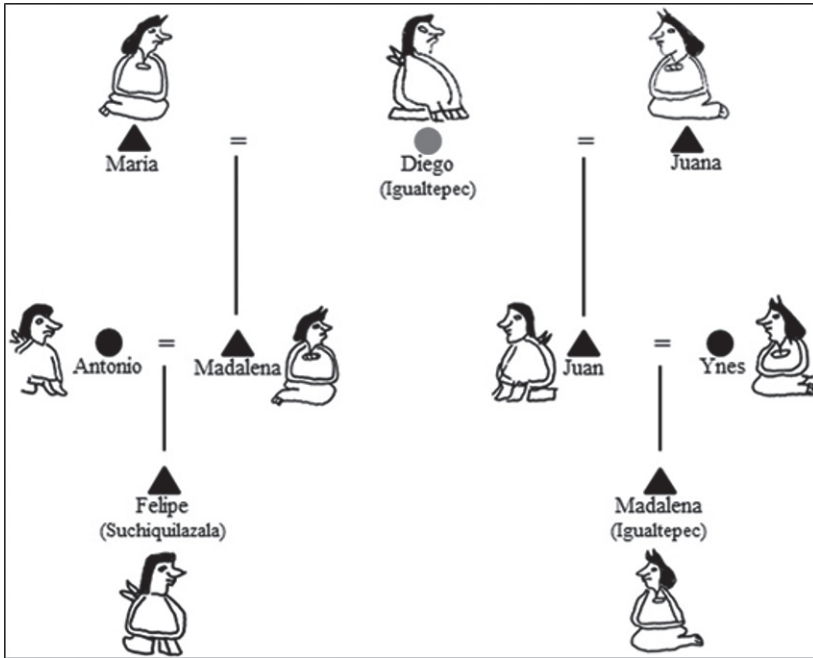
Esta genealogía se remonta a los años entre 1518 a 1528, si partimos de la fecha de 1578 dada en este documento y se consideran generaciones entre 25 y 30 años, lo que hace que en los primeros años de la conquista el cacique de Igualtepec fuera Don Diego quien casó con dos mujeres, primero con doña Juana y luego con doña María. De ambos matrimonios hubo descendencia. Del primero tuvo un hijo llamado don Juan (entre 1553 y 1548) que se casó con doña Ynés y de dicha unión nació doña madalena que para 1578 se dice en este documento cacica de Igualtepec. Del segundo tuvo una hija llamada doña Madalena (entre 1553 y 1548) que se casó con don Antonio y de dicho matrimonio nació don Felipe que se dice ser cacique de Suchiquilazala, población que era sujeta en 1578 a Igualtepec (Figura 3).

Ya para 1580 la *Relación Geográfica* de Juxtlahuaca ubica a Suchiquilazala como cabecera sujeta al corregimiento de Juxtlahuaca, además entre 1579 a 1598 en otra documentación se encuentra como cacique de Igualtepec a Carlos de Terrazas, quien es alcalde firmante en este documento.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> ASVP, Bienes Comunales, leg. 1, f. 67v; AGN, General de parte, vol. 2, exp. 278; AGN, General de Parte, vol. 3, exp. 443; AGN, Jesuitas, vol. 1-14, exp. 448; AGN, Indios, vol. 3, exp. 252; AGN, Indios, vol. 6, exp. 120 y AGN, Tierras, vol. 2809, exp. 20; véase Acuña (1984).

Figura 3  
GENEALOGÍA DEL CACICAZGO DE IGUALTEPEC



Tanto doña Madalena de Igualtepec como don Felipe de Suchiquilazala referidos en esta genealogía son nietos del mismo abuelo, don Diego. El padre de la primera hereda el señorío de Igualtepec del mismo don Diego; mientras que el segundo hereda el cacicazgo de Suchiquilazala por medio del padre que casa con la hija de la segunda esposa de don Diego. Ahora, ambos caciques sucesores solicitan casarse para fortalecer los lazos entre ambos cacicazgos, además alegan que sus ancestros se relacionan con el linaje de los señores de México. En esta descendencia en particular se refuerza por un lado que los caciques para la época del contacto tenían más de una esposa, y por el otro que las relaciones matrimoniales se dan entre el mismo rango o “calidad” como se registra en el documento, es decir entre caciques; sin embargo, esta genealogía muestra cómo la descendencia de las esposas “no legítimas” sí tienen derechos sobre el cacicazgo, o al menos el rango sí se hereda para toda la descendencia, a diferencia de lo que la *Relación* antes citada menciona. A su vez confirma que las mujeres sí podían heredar el cacicazgo y que su papel era como estabilizador de las relaciones entre éstos.

### VIII. LA HERENCIA EN EL CACICAZGO DE COYOTEPEXE Y ZAPOTITLÁN

El último caso que se tratará en este estudio es la petición del cacicazgo de Coyotepexe llevada a cabo entre 1581 y 1583. La documentación presentada por el cacique Juan de Mendoza de Zapotitlán, que acompaña con una “pintura”, es para reclamar el derecho legítimo por línea recta del cacicazgo de Coyotepexe, al tener la edad suficiente para hacerlo pues su madre fue hija de Don Francisco Mendoza, cacique de ese lugar al momento del contacto. Para esos momentos y desde hace 35 años los beneficios al cacicazgo los tiene Don Francisco de Mendoza, hijo de otra esposa de dicho cacique y medio hermano de la madre de don Juan.<sup>8</sup>

Ambos caciques, con sus declaraciones y abundantes testigos, ante autoridades de distintas localidades (Acatlán, Guaxuapan y Teposcolula) tratan de demostrar su derecho a la sucesión al remontarse a sus ancestros en tercera y cuarta generación. Por un lado, Don Juan de Mendoza argumenta que sus abuelos eran “caciques y señores naturales” de Coyotepexe, llamados don Francisco Mendoza Nahui Acatl (4 Caña) Tecuhtli —por otros nombres Niquilaca o el Viejo—, y Uçumatzin (Mono), hija del cacique de Camotlán; se casaron “en una gran boda en tiempo de su infidelidad según su ley y ritos y costumbres antiguas” o “según su gentilidad y costumbre antigua”.<sup>9</sup>

De ese matrimonio, que en el documento se agrega como “legítimo en la antigüedad”, se procrearon tres hijos, Francisco el primogénito, que a la edad de 20 años falleció; Luisa, la mayor de las hijas, que se casó con el cacique de Zapotitlán, Luis Hernández Contuta, y de dicha unión nació don Juan Mendoza; y la menor Catalina que se casó con el segundo hijo del cacique de Teccistepec, don Juan Quiyo (4/5/9 Serpiente). Agrega que el actual gobernador y cacique de Coyotepexe llamado don Francisco quedó como tal al fallecer su abuelo y su padre y él no tener la edad suficiente para suceder en el “cacicazgo y señorío”, este don Francisco, a decir de los testigos de Juan de Mendoza, es un hijo bastardo que su abuelo tuvo con una manceba macehual de Suchitepec cuando iba a “idolatrar a ese pueblo en tiempos de su gentilidad”.<sup>10</sup>

Para reforzar sus argumentos y mostrar cómo su madre doña Luisa es cacica y casada dentro de las leyes de la Iglesia, presenta una cédula firmada

<sup>8</sup> AGN, Civil, vol. 669, exp. 1.

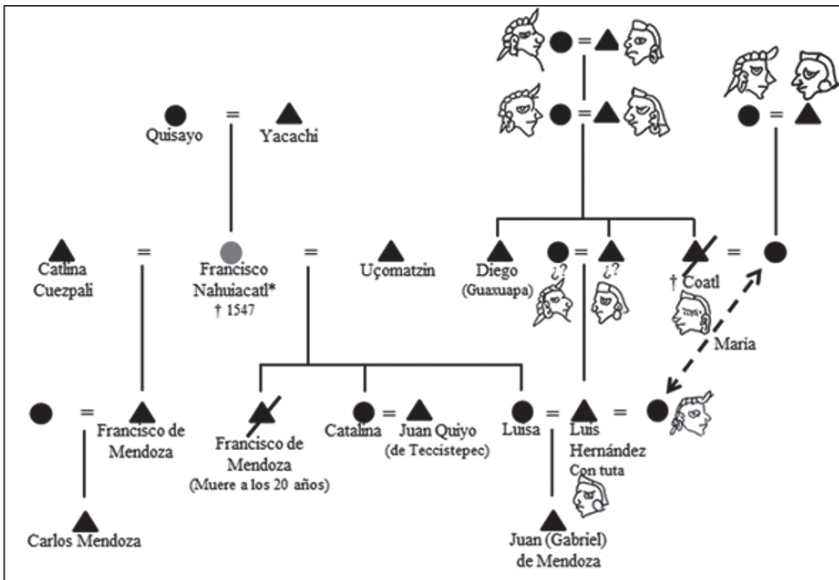
<sup>9</sup> AGN, Civil, vol. 669, exp. 1, f. 1-37, 47, 75-120.

<sup>10</sup> AGN, Civil, vol. 669, exp. 1, f. 1-37, 47, 75-120

por el bachiller Maraver que viene de Tlaxiaco, realizada hacia la primera mitad del siglo XVI,<sup>11</sup> quien con su presencia en la Mixteca Baja se dice que “quemó los ídolos de Coyotepexe” y además puso orden en las relaciones de alianza del padre de Juan Mendoza, pues los bautiza, lo divorcia de su primera esposa y lo casa bajo las normas coloniales con su segunda esposa doña Luisa.

En esa genealogía se representan a cuatro generaciones de antepasados relacionados con Luis Hernández Contuta (1/2/3 Agua) de Zapotitlán, en el texto aclaratorio se dice que estuvo casado con María, tía abuela de él que en tiempos de su infidelidad se casó con el hermano del padre de Luis llamado Coatl; además se agrega que la segunda esposa ante la Iglesia fue Luisa, la madre de don Juan Mendoza; el árbol genealógico se remonta a los bisabuelos, abuelos, tíos y padres de Luis (Figura 4).<sup>12</sup>

Figura 4  
 GENEALOGÍA DE LOS CACICAZGOS  
 DE CUYOTEPEXI Y ZAPOTITLÁN



<sup>11</sup> Este bachiller Maraver es el mismo que denuncia idolatrías en Yanhuatlán y Coatlán, véase Rosas Salinas (2014).

<sup>12</sup> AGN, Civil, vol. 669, exp. 1, f. 120-121.



Por otro lado la versión del cacique gobernador de Coyotepexe, don Francisco Mendoza, es que en tiempos inmemoriales sus padres y abuelos fueron caciques de Coyotepexe y que por eso sucedió en derecha línea; dice que cuando llegó el marqués del valle, sus abuelos llamados Eyaquisayo (Señor 4/5/9 Conejo) y Yacachi (Señora 1/2/3/12 Viento) eran caciques, los cuales tuvieron un hijo llamado Francisco de Mendoza Niquilaca, quien se casó, según orden de la Santa iglesia, con Catelina Cuezpali (4 Caña), y de ese matrimonio nació él (Francisco Mendoza). En el tiempo que el bachiller Maraver, entró a bautizar y administrar los santos sacramentos en Coyotepexe se encontró que Don Francisco de Mendoza, su padre, tenía dos mujeres, Catelina Cuespali y Cuzucumaci de quien tuvo una hija que se llamó Luisa. Este clérigo, conforme a la ley cristiana, obligó al cacique a escoger con cuál de las dos se quería casar, y Don Francisco tomó por esposa a Catelina Cuaespali. Entonces Cuzucumaci, al no ser elegida, se marchó a Zapotitlán donde casó a su hija Luisa con Luis Hernández Contuta y de este matrimonio nació Juan Gabriel (de Mendoza) quien pretendía el “cacicazgo y señorío” de Coyotepexe. Al morir su padre, don Francisco tuvo y poseyó el cacicazgo desde 1547 “quieta y pacíficamente sin contradicción de persona alguna”.<sup>13</sup>

Los datos consignados por ambas partes remontan a dos generaciones antes del momento de la conquista, aproximadamente hasta 1491 ó 1496, que son los bisabuelos del cacique de Zapotitlán y los abuelos del cacique de Coyotepexe. Antes de 1521 los caciques tienen al menos dos esposas, sus alianzas de acuerdo a las leyes con las que se regían eran legales, con la llegada de la nueva religión primero son bautizados, pierden sus antiguos nombres en lengua indígena; y luego se les casa bajo las normas católicas para legitimar una sola unión ante la nueva autoridad colonial. La sucesión en ambos cacicazgos es por vía de varón, pero la mujer tiene el papel de conservar dicha línea al no haber descendencia masculina como ocurre con Luisa, la madre de Juan de Mendoza.

## IX. REFLEXIONES FINALES

Hasta ahora, el análisis realizado a algunas fuentes del siglo XVI de la Mixteca Baja ha permitido desentrañar algunas normas con relación a las alianzas y sucesión de las unidades políticas de esta región en los últimos años del periodo prehispánico antes de la llegada de otros modelos políticos-religiosos como:

<sup>13</sup> AGN, Civil, vol. 669, exp. 1, f. 46-52.

- Las organizaciones políticas analizadas tenían un asentamiento, que es el nombre del pueblo donde residían los caciques; además se le agrega la jerarquía política que en los documentos revisados aparece como tecpancaltitlan o señorío de Tecomaxtlahuaca, cacicazgo y señorío de Coyotepexe, cacicazgo de Zapotitlán o cacicazgo de Tequixtepec, cacicazgo de Camotlán.
- En dichas unidades políticas se tenía como gobernante o en lengua mixteca *yya*, o bien según las fuentes “gobernador y señor natural”, a la pareja de caciques quienes administraban el tributo que obtenían del común del pueblo, los cuales les daban aprovechamientos y servicio personal.
- Los caciques podían casarse sólo entre ellos de acuerdo a la “leyes y ritos antiguos” lo que hacía legítimos los matrimonios, sin embargo se puede agregar que los caciques primogénitos, hombre o mujer, se unían con otros de su misma jerarquía de colateralidad, como Luisa y Luis Hernández Contuta, alianza de primogénitos, y los hijos segundos de los caciques, conservan ese rango pero tienen alianzas con hijos segundos de otros caciques como es el caso de Catalina de Coyotepexe y Juan Quiyo de Tequixtepec.
- Los caciques “en tiempo de su gentilidad” tuvieron más de una esposa para garantizar la descendencia y sucesión del señorío, los casos revisados fueron los de don Diego cacique de Igualtepec con María y Doña Juana y el de Don Francisco Nahui Acatl con Uçumatzin y Catalina Cuespali.
- Las hijas de los caciques tuvieron un papel fundamental para conservar la sucesión del cacicazgo al no existir descendencia, es decir se heredaba el cacicazgo hasta que sus hijos lo pudieran ocupar, como son el caso de doña Beatriz madre de Don Francisco de Arellano, cacique de Tecomaxtlahuaca; doña Madalena hija de don Juan cacique de Igualtepec y quizá también se pueda incluir a doña Luisa, hija de Don Francisco Nahui Acatl, aunque al ser casada con el cacique de Zapotitlán su residencia es con su marido.
- La imposición de otras normas morales, políticas y religiosas trastocan la dinámica social de estas unidades políticas, lo que generó litigios en demasía por la legitimidad, sucesión y herencias de los cacicazgos en la mixteca que son, en varios casos, las fuentes que se analizaron.

Para finalizar, este análisis etnohistórico muestra cómo en la Mixteca Baja la sociedad mixteca se regía por leyes y normas institucionalizadas, quizá no con los conceptos que emplea la jurisprudencia contemporánea ni con los del derecho castellano con los que llegaron del viejo continente; pero desde una visión antropológica, es posible acercarnos a develar esas leyes y costumbres que se ejercían para garantizar la estabilidad política entre ellos.

## X. BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, René (ed.), 1984. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, t. I, pp. 279-326.
- (ed.), 1985. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, t. II, pp. 27-64.
- BARLOW, Robert, 1992. *Obras de Robert H. Barlow*, t. 4, *La extensión del Imperio de los Culhua Mexica*, (Monjarás-Ruíz, Jesús; Limón, Elena y Cruz Paillés H., María de la (eds.), México: INAH-Universidad de las Américas.
- BATE, Felipe, 1984. “Hipótesis sobre la sociedad clasista inicial”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 9, julio, pp. 47-86.
- BURGOA, Francisco de, 1989. *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y Nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*, México, Editorial Porrúa, Biblioteca Porrúa no. 97, t. I.
- CAPDEQUÍ, J.M. Ots, 1993. *El estado español en las indias*, México: FCE.
- CARRASCO, Pedro, 1996. *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzcoco y Tlacopan*, México, FCE-El Colegio de México.
- CHANCE, John K., 2004. “La casa noble mixteca: una hipótesis sobre el cacicazgo prehispánico y colonial”, en Robles García, Nelly (ed.) *Estructuras políticas en el Oaxaca antiguo. Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Monte Albán*, México, INAH, pp. 1-26.
- CHILDE, Gordon, 1986. *Los orígenes de la civilización*, México: FCE.
- Códice Egerton, Facsimilar*, 1994. México: FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt, México.
- Códice Tulane, Facsimilar*, 1991. Nueva Orleans: Akademische Druck und Verlagsanstalt-Graz Austria-Middle American Research Institute-Universidad de Tulane.

- Códice Vindobonensis*, 1992. *Facsimilar*, México: FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- DAHLGREN, Barbro, 1990. *La Mixteca: su cultura e historia prehispánicas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- GARCÍA, Gregorio, 1981. *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*, México: FCE.
- GERHARD, Peter, 1986. *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- GLASS, John y ROBERTSON, Donald, 1975. "A Census of Native Middle American Pictorial Manuscripts", en Wauchope, Robert (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin: University of Texas Press, vol.14, parte 3, pp. 81-280.
- JANSEN, Maarten, 1982. *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: códice Vindobonensis Mexicanus I*, Ámsterdam: Centro de Estudios de Latinoamérica-Incidental Publicaties.
- , 1994. *La gran familia de los reyes mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Beker II*, México, FCE-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt.
- LOCKHART, James, 1999. *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena de México central, siglo XVI-XVIII*, México: FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1989. "Organización política en el Altiplano Central de México durante el Postclásico", en Monjarás Ruiz, Jesús; Brambila, Rosa y Pérez Rocha, Emma (eds.), *Mesoamérica y el Centro de México*, México, INAH, pp. 197-234.
- MORGAN, Lewis, 1986. *La sociedad primitiva*, México, Ediciones Quinto sol.
- PASTOR, Rodolfo, 1986. "Ideología y parentesco en el señorío mixteco según las fuentes del siglo XVI", en Medina, Andrés, López Austin, Alfredo y Serra Puche, Carmen (eds.) *Origen y formación del estado en Mesoamérica*, México, UNAM, pp. 85-112.
- POHL, John, 1994. *The politics of symbolism in the mixtec codices*, Nashville: Vanderbilt University.
- REYES, Fray Antonio de los, 1593. *Arte en Lengua Mixteca (Facsimilar)*, México: Casa Pedro Balli.
- RODRÍGUEZ CANO, Laura, 2011. "Mitos de origen y fundación en los códices de la Mixteca Baja", conferencia impartida el 29 de enero en el marco del XII aniversario del Museo Regional de Huajuapán, Huajuapán de León.

- , [s/f] *El códice de Tecomaxtlahuaca de la Mixteca Baja de Oaxaca*, Mecanuscrito.
- , [en preparación] *Los topónimos de la Mixteca Baja. Corpus y análisis epigráfico y cartográfico*, Tesis de doctorado, Estudios Mesoamericanos, México: UNAM.
- ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles, 1996. *Historia de los pueblos indígenas de México. El sol y la Cruz. Los pueblos indios de Oaxaca Colonial*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista.
- ROSAS SALINAS, Rodolfo, 2014. “Relaciones sociales entre mixtecos y zapotecos sureños: un punto de vista etnohistórico”, ponencia presentada en la XXX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Querétaro.
- SANDERS, Williams y PRICE, Barbara, 1968. *Mesoamerica. The evolution of a Civilization*, Nueva York: Random House.
- SCHMIEDER, Oscar, 1930. *The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians, state of Oaxaca, México*, Berkeley: University of California Press.
- SPORES, Ronald, 1979. “La estratificación social en la antigua sociedad mixteca”, en Carrasco, Pedro y Broda, Johanna (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México: INAH, pp. 207-220.
- , 1967. *The Mixtec Kings and Their People*, Norman: University of Oklahoma Press.
- , 1984. *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman: University of Oklahoma Press.
- TERRACIANO, Kevin, 1994. *Ñuzahui history: Mixtec writing and Culture in Colonial Oaxaca*, Tesis doctoral, Los Ángeles: University of California.
- , 2001. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford: Stanford University Press.
- WECKMANN, Luis, 1984. *La Herencia Medieval de México*, México: El Colegio de México.
- WINTER, Marcus, 1992. *Oaxaca. The Archaeological Record*, 2a ed., México: Editorial Minutiae Mexicana.

*Fuentes no publicadas*

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

1578 Códice Tecomaxtlahuaca, número de catálogo 1692.8, Mapoteca.

- 1578 Títulos del cacicazgo de Tecomaxtlahuaca, misteca baxa, Legajo, Tierras, volumen 2692, expediente 16, 23 fojas más la carátula.
- 1579 Al alcalde mayor de Igualtepec a fin de que Carlos Terrazas, cacique se le den indios para el servicio de su casa y beneficio de sus sementeras, pagándoles su trabajo, General de parte, volumen 2, expediente 278.
- 1582 Proceso de don Francisco de Mendoza, indio, contra don Juan de Mendoza, cacique y gobernador del pueblo de Cuyotepexi en la Mixteca, sobre probar si le pertenece por línea recta el cacicazgo y gobernación del dicho pueblo, Civil, volumen 669, expediente 1.
- 1587 Comisión de Don Antonio de Ledesma para que averigüe con que título pasó el cacicazgo del pueblo de Igualtepec, General de parte, volumen 3, expediente 443.
- 1588 Don Alonso Ramírez de Arellano, solicita se mande un juez para que averigüe la conducta de Don Carlos Terrazas, gobernador de Igualtepec quien se acusa de vejaciones en contra de los vecinos del lugar de Igualtepec, Compañía de Jesús, Jesuitas, volumen 1-14, expediente 448.
- 1590 Al alcalde mayor de Tonalá, para que al que fuere por esta Real Audiencia a hacer la dicha pintura, no le estorbéis ni lo impidáis, Indios, volumen 3 y expediente 252.
- 1592 Al alcalde mayor de Tonalá, para que haga averiguación del cacicazgo de Don Carlos de Terrazas, si por muerte siguió don Felipe, y si después le sucedieron las dos hijas... con la hacienda, Indios, volumen 6, expediente 120.
- 1598 Diligencias realizadas por Ruy Díaz Cerón, Juez Comisario, sobre la elección de los sitios donde se han de congregar los pueblos sujetos a la cabecera de Igualtepec contiene la descripción de los recursos naturales, del clima y del número de tributarios de los pueblos visitados, entre los que se encuentran: Cuezcomaiztapa, con sus dos caserías Xali Iztapa y Coxi Iztapa, San Bartolomé Xoxouqui Iztapa, con su casería Huilo Iztapa, Santa Ana Mazacuitlapilco, Santa María Chiya-papalzco, San Pablo Tecuantla, San Pedro Teopatlalzala, San Sebastián Pochitecala, San Mateo Nexapa, San Andrés Tepetlapa, Santa María Papalotepec, Santo Domingo Acahuitecpan, San Juan Xilomolzo Ixtlahuaca, Santa María Tenexcalco, San Miguel Ahuehuetit-

lán, San Juan Tlalhuacpan, Santiago Atliztaca, San Andrés Huacapa, San Bartolomé Xiuzcalco, Santiago Huauxcuauztla, Santo Domingo Xami Ixtlahuaca, Santiago Tamazola y la estancia de Ayoxochicuillazala, Tierras, volumen 2809, expediente 20.

ARCHIVO DE SAN VICENTE EL PALMAR (ASVP)

1643-1801 Títulos de San Vicente el Palmar, legajo. 1, f.70, Archivo de bienes comunales de San Vicente el Palmar, Huajuapán.

## NEZAHUALCÓYOTL ACOLMIZTLI: UN MODELO DE JUSTICIA PREHISPÁNICA

Maribel AGUILAR\*  
Clementina BATTCOCK\*\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El gobernante y su tribunal*. III. *Nezahualcóyotl en el Espejo de Príncipes*. IV. *Nezahualcóyotl de cuerpo entero*, V. *Un “soberano” indígena asimilado a la historia de la cristiandad*. VI. *Notas finales*. VI *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

Extremadamente difícil y no menos prolija es la tarea de desenterrar de las fuentes novohispanas descripciones sobre la concepción de justicia que pudieron tener los antiguos grupos prehispánicos. De hecho, en éste como en otros temas, es inevitable que pisemos sobre arenas movedizas, en principio, porque los autores que registraron alguna información respecto del universo legal indígena siempre tuvieron por destinatario a un lector ajeno a la realidad del “Nuevo Mundo”, y para que éste la comprendiera, tenían que “traducirla” en términos y unidades comprensibles, esto es, enmarcar los relatos en los esquemas o moldes mentales europeos. Así ocurrió con el mundo natural de América y, por supuesto, con las instituciones y creaciones culturales de sus pueblos, por ejemplo, con la justicia. Si bien es indiscutible que

---

\* Licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente, es estudiante de maestría en Historia en la misma institución. De igual forma, es ayudante de profesor en la materia “Mesoamérica” en el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

\*\* Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia y miembro del Sistema Nacional Investigadores Nivel 1. Asimismo, es profesora en el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y de la licenciatura de Etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



los antiguos grupos prehispánicos se rigieron por una normatividad, es difícil precisar fielmente su naturaleza y el modo en que operaba, pues, como se dijo antes, las noticias que existen sobre ella son fragmentarias y las que nos han llegado están impregnadas o han sido filtradas por el contexto, las preocupaciones y la modalidad del registro novohispano.

Hechas las advertencias necesarias, a continuación, nos proponemos examinar el “paradigma de justicia y rectitud” representado por el séptimo gobernante tetzcocano, Nezahualcóyotl Acolmiztli.<sup>1</sup> Y esta información proviene de obras historiográficas cuyo origen, perspectivas y motivaciones son diversas, entre ellas las de un magistrado español: Alonso de Zorita, dos escritores mestizos: Juan Bautista Pomar y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y un cronista franciscano: Juan de Torquemada. Es necesario reiterar que aun dentro de esta heterogeneidad de miradas, hay una general coincidencia en ellas en cuanto a la imagen de Nezahualcóyotl como una figura ejemplar de soberano y juez.

## II. EL GOBERNANTE Y SU TRIBUNAL

Alonso de Zorita fue oidor en Nueva España en una fase crucial de transformación política que en 1556 Felipe II echó a andar para impedir la explotación de los indios, reducir los tributos y regular el carácter hereditario de las encomiendas (Ahrndt, 1999, vol. 1, pp. 22-23). En la medida en que este proyecto buscó frenar los excesos de los encomenderos y favorecer a los naturales, frecuentemente se le asoció a las ideas lascasianas, aunque la idea es discutible. Como sea, en su calidad de juez de la Audiencia, a Zorita (1999) le competía supervisar la implementación de la nueva normatividad, razón por la cual tuvo un trato cercano con todo género de litigantes indígenas, a los que trató de cerca; este conocimiento, que podríamos llamar de primera mano, fue luego trasladado a su ulterior obra *Relación de la Nueva España*. Sin embargo, como señaló algún autor, aparentemente don Alonso a veces no comprendió, en otros casos tergiversó y en algunos más simplificó determinados conceptos plasmados en la lengua náhuatl, sobre todo los referentes a la supuesta “propiedad” y “estratificación social indígena” (Ruiz Medrano,

---

<sup>1</sup> En este artículo nos centramos en Nezahualcóyotl (1402-1472), gobernante de uno de los centros prehispánicos más importantes del período Posclásico Tardío (1200-1520 d. C.). Los registros historiográficos hablan de su preponderancia, reflejada en el sitio señero que ocupó junto a Tenochtitlan y Tlacopan en la *Excax Tlatoloyan* o Triple Alianza. Para esta última categoría de organización política *vid.* Herrera Maza (2013, vol. 46, pp. 8-35).

1999, vol. 1, p. 62). De ahí que su *Relación* deba ser analizada con cautela y con un agudo ojo crítico, no sólo por los errores lingüísticos y conceptuales en los que incurrió, sino también teniendo a la vista los posibles intereses particulares o institucionales que guiaron su relato; es decir, su personal posición político-social como oficial del rey, contrapuesta a los encomenderos y abiertamente favorable a los proyectos de los frailes franciscanos.

Por otro lado, no es finalidad de este trabajo adentrarse en el análisis de las conductas delictivas o en el sistema penal de los antiguos nahuas del centro de México, pero si así fuese, la *Relación* de Zorita no sería precisamente de gran utilidad, pues la información que aporta sobre este tema es más bien escueta, vaga o general. Tales vacíos, naturalmente, dan pie a hacer conjeturas o especulaciones sobre la auténtica naturaleza del delito en el mundo indígena y sobre el tipo de sanciones o castigos aplicados a los infractores. Pero, con todo, aun es posible hacerse algunas ideas superficiales sobre la noción y el sentido de la ley en Mesoamérica.

En cuanto al espectro de la justicia prehispánica que se forjó Zorita (1999), de las tres grandes sedes de poder de la cuenca de México: Tenochtitlan, Tlacopan y Tetzcoco, ésta última era para él la de mayor peso. Y lo era porque en ella se estableció, concentró e irradió el buen orden y las leyes, una labor cuyo mérito indiscutible correspondió a Nezahualcóyotl. Bajo su gobierno de 42 largos años, hizo gala de un lúcido razonamiento y una gran templanza en su papel de legislador, lo que se tradujo en “el buen regimiento y conservación de su señorío que era muy grande”. La prevalencia del orden y la ley en Tetzcoco fue luego prolongada por su hijo y sucesor, Nezahualpilli.

En algo que quizá fuera una proyección ideológica de la estructura legal de la monarquía católica, para Zorita el gobernante tetzcocano ciertamente tenía la última palabra en la resolución de cualquier litigio, pero, según él, la impartición de justicia ordinaria dependía de un organismo integrado por “jueces” que deliberaban, oían y atendían las demandas de la gente (*Ibidem*, p. 340). Esto hablaría de una “suprema magistratura”, una especie de “Real Audiencia” indígena que desahogaba los casos contenciosos que se suscitaban en la población en general.

De dichos “jueces” se esperaba total rectitud en el ejercicio de sus cargos; admitir cohecho para favorecer a algún litigante, darse a otras prácticas deshonestas o beber alcohol eran conductas severamente penadas, que podían acarrearles la reprensión, la privación del oficio y el corte de cabello

como señal de vilipendio. Una vez dictada la sentencia en su contra, no había posibilidad alguna de apelación (*Ibidem*, pp. 343-344).

Respecto de la aplicación de la pena capital, Zorita (1999, pp. 347-348) afirma que era frecuente y que no sólo recaía sobre el directamente inculcado sino que también, en determinadas ocasiones, sobre sus cómplices o encubridores. Y en esto —de acuerdo con sus palabras—, había un “equilibrio”, pues lo mismo podía afectar el estrato superior que a los hombres comunes o *macehualtin*. Así habla de uno de los hijos de Nezahualcóyotl que osó cometer adulterio con una de las concubinas de su padre; por la magnitud de su falta y a despecho de su elevada condición, se le sentenció a muerte (*Ibidem*, p. 345).

Al parecer, éste no fue el único caso en el que un principal tuvo que tomar una decisión tan drástica en contra de un miembro de su propia estirpe, lo cual sugiere que la educación de los *pipiltin* o nobles era rígida e inflexible, lo que quizá se prolongó, pervivió e incluso se reconfiguró en el periodo novohispano.<sup>2</sup>

### III. NEZAHUALCÓYOTL EN EL ESPEJO DE PRÍNCIPES

Acaso inspirado por las *Relaciones Geográficas* que en aquel entonces se elaboraban, pero también buscando algún reconocimiento a sus méritos y linaje, en 1582 Juan Bautista Pomar (1975) decidió poner a la Corona en conocimiento de los recursos y características principales de su región, así que ese mismo año la retrató en su *Relación de Tezcoco*.

Pomar era natural de dicha ciudad, y siendo su padre español y su madre indígena, se lo catalogó de “mestizo”. Sin embargo, no puede decirse que se haya identificado ni con su raíz hispánica ni con la indígena tetzcocana en general, sino que su filiación e intereses se orientaban decididamente hacia el estrato nobiliario de este antiguo centro prehispánico. Algo muy

---

<sup>2</sup> Un ejemplo puede encontrarse en Tlaxcala, durante el periodo de la primera evangelización, cuando las estrategias de los franciscanos y del propio Hernán Cortés, consistían en apartar a los hijos nobles de sus familias para educarlos, lo que naturalmente tuvo el rechazo de los padres. En este sentido, Gonzalo Acxotecatl, principal de Atlihuetzian, escondió a su hijo favorito, pero los otros vástagos lo denunciaron y finalmente tuvo que entregarlo. Luego de “convertirse”, dicho hijo predilecto acusó a su padre de idolatría, por lo que Acxotecatl lo asesinó. El filicida fue juzgado por españoles y sentenciado a muerte. Al respecto véase Martínez Baracs (2008, p. 115-119).

digno de tenerse en cuenta cuando se lee su obra (véase Inoue Okubo, 2007, p. 62-63).

Para Pomar (1975, pp. 6-7), Nezahualcóyotl y su hijo fueron personajes “bienaventurados”, que dieron “leyes y ordenanzas” a su gente, para que viviera conforme a razón y en policía. El dominio de ambos era absoluto: en sus manos estaba la vida y muerte de la población, pero jamás incurrieron en la tiranía, pues su comportamiento era justo y recto.

Si Zorita destacó el papel de Nezahualcóyotl como el fiel de la balanza, que delegaba en sus representantes o jueces la administración general de justicia, Pomar lo aproxima a los bocetos morales de los manuales o “Espejos de príncipes”, un género altamente cultivado en la Europa de aquella época. En consecuencia, Nezahualcóyotl deviene en la *Relación de Tetzcoco* en el ideal de gobernante, que no sólo es justo, sino también humilde; que es consciente de su naturaleza humana y sabe que su poder lo recibe de Dios, al que ama, teme y respeta.<sup>3</sup> En cuanto a esto, desde luego, Pomar (1975, p. 24.) lo distancia hasta donde le es posible de la idolatría común de su pueblo, por eso muestra sus dudas y vacilaciones en torno a la existencia de las divinidades y subraya su convicción de que era un “engaño creer que unos bultos de palo y de piedra hechos por manos de hombres fuesen dioses.” Su práctica recurrente del ayuno, su clemencia y su justicia bien hubieran podido hacer de él un gobernante cristiano que, para su desdicha, tuvo el mal tino de nacer, vivir y morir poco antes de que en su reino se conociese el evangelio (*Ibidem*, p. 23).

Finalmente, no está de más afirmar que tantas virtudes habían de transmitirse forzosamente a su pueblo, ya que, aunque idólatra, no estaba tan ciego ni desencaminado como otros, en la medida en la que no habían sido los tetzcocanos, sino los mexicas los inventores de los diabólicos sacrificios humanos (*Ibidem*, p. 15).

#### IV. NEZAHUALCÓYOTL DE CUERPO ENTERO

Unas décadas después de que Pomar escribiera su obra, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl presentó una historia de salvación de corte precristiana acaecida en Tetzcoco, los tiempos que le correspondieron vivir no fueron los más esta-

---

<sup>3</sup> Si bien, consideramos como una propuesta el hecho de que Pomar se haya basado en tal género literario, no negamos que la preocupación de tener un “buen gobernante” fue, y es, extensiva a todas las civilizaciones europeas y no europeas.

bles y con un afán personal e histórico redactó una compleja obra integrada por cinco relaciones muy particulares en las que registró información, a veces similar, a veces contradictoria, del protagonismo de Nezahualcōyotl (Romero Galván, 2003, p. 362).

En torno a las motivaciones que lo impulsaron a escribir, el cronista señala en su *Relación suscita en forma de memorial de las historias de Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles*, que la preocupación que lo guió era “traducir”, según su propia interpretación, la historia original de los señores tetzcocanos para uno de los virreyes de la Nueva España, inquietud que Edmundo O’Gorman (1975, p. 207) describió como estrategia del cronista en miras de mostrar el ilustre y glorioso pasado de los antiguos monarcas de la tierra, entre los cuales figuran prominentemente los ascendientes del autor.” Al respecto, coincidimos con O’Gorman sobre las intenciones de Alva Ixtlilxóchitl (1975, pp. 412-413) de obtener el favor real, pero consideramos, de igual forma, que no lo hace directamente, sino que antepone su empeño de “interpretar” una historia poco clara ante ojos extraños, de “traducirla” para hacerla comprensible y legible, pues “para quien lo entiende es tan claro como nuestras letras”.

En este tenor, Alva Ixtlilxóchitl (1975, pp. 404-407) elabora una descripción de Nezahualcōyotl, en la que sobresalen los atributos siguientes: valeroso, por recuperar su centro después de haber sido despojado; sabio, por reconocer que existió un solo dios, muy a pesar de ser idólatra por faltarle la ley evangélica; justiciero, porque “castigaba con grandísimo rigor y muerte los pecados”; misericordioso, especialmente, con los pobres, enfermos, viudas y viejos y hombre de gran gobierno, por crear cuatro consejos y por haber traído a los mejores artífices hasta Tetzco.

Pero no es sino hasta la última de las cinco relaciones del referido cronista tetzcocano, la *Historia de la nación chichimeca*, en donde Nezahualcōyotl adquiere mayor importancia y se perfila como figura central y protagónica de distintos episodios medulares que acontecieron en el posclásico tardío en la cuenca de México. El relato abarca desde la trágica etapa juvenil del gobernante, misma en la que ve morir a su padre a manos de sus enemigos tepanecas de Azcapotzalco, la huída que emprendió, las múltiples ocasiones en las que escapó de ser capturado (figura 1), la pérdida de su sede de poder y las alianzas que entabló para recuperar su centro y, una vez recuperado, darle un nuevo orden.

Figura 1  
NEZAHUALCÓYOTL ESCAPA DE LA MUERTE  
POR UNA DE LAS PAREDES HORADADAS DE UN TEMPLO



Fuente: Fragmento de la Lámina IX en *Códice Xólotl*, 2ª ed., edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble (1980).

En efecto, Nezahualcōyōtl aparece como mediador y constructor del nuevo orden tras ocasionar la caída de Azcapotzalco (figura 2), y su figura no es opacada ni siquiera por el *huey tlatoani* tenochca: Izcōatl. Es a partir de este acto de recuperar Tetzaco que Nezahualcōyōtl se vuelve gobernante legítimo y adquiere el título de *chichimeca tecuhtli* (señor chichimeca). Entre las primeras acciones que emprende, reanuda alianzas con antiguos centros vecinos, restituyéndoles a sus anteriores gobernantes, sin importar que durante la contienda contra Azcapotzalco le hayan dado la espalda, pues como señala Alva Ixtlilxōchitl (1975, p. 89), esta manera de proceder reveló “su nobleza y gran valor, y no tener memoria de hombre tirano, con que engrandeció la memoria de sus antepasados.”



Figura 2  
UNA VEZ RECUPERADO TETZCOCO, NEZAHUALCÓYOTL  
DICTA LAS NUEVAS DISPOSICIONES



Fuente: Fragmento de la Lámina X en *Códice Xólotl*, 2ª ed., edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble (1980).

Es en este punto, donde la nueva organización propuesta por el gobernante de Tetzcocho se torna ejemplar, proyectándose no solo en las acciones y decisiones tomadas por Nezahualcóyotl, sino en la espacialidad misma, al crear un edificio, “palacio”, que le sirvió de vivienda y en el que consignó una zona específica para un supuesto “tribunal” desde el que se celebraron audiencias públicas y se determinaron y confirmaron sentencias de muerte. En torno a esta descripción es relevante señalar que Alva Ixtlilxóchitl (1975, pp. 93-95) tuvo a la vista pictografías, que quizá le fueron explicadas, y que le permitieron detallar este recinto, pero que resultan imposibles de contrastar con los escasos restos arqueológicos que sobreviven.

Otras acciones importantes que emprendió Nezahualcóyotl y que Alva Ixtlilxóchitl (1975, pp. 114-116) consignó fueron la creación de lugares de recreación como bosques y jardines, los cuales también reflejan complejas obras hidráulicas; la elaboración de “cantos” que para el cronista referido se equipararon a “profecías” que anunciaron el “aumento de vicios” y que, probablemente, representaron el inicio de la denominación de un “rey poeta” (*Ibidem*, pp. 132-133).

En este sentido, podemos percibir, a partir del relato de Alva, la proyección de una imagen espectacular y todopoderosa, es decir, al gobernante que todo lo puede y en todo lugar está, su presencia constante es tal que lo convierte en el gran Hacedor: de orden, de normas, de instituciones, desde su trágica etapa juvenil hasta sus últimos días. Es el cronista que más datos proporciona sobre el andar de un gobernante que ve morir a su padre a manos de sus enemigos y que emprende la huida para evitar la muerte. En resumen, es también el mayor biógrafo y panegirista de este ejemplar gobernante, labor que se refleja en el significado que proporciona del segundo nombre a Nezahualcóyotl: Acolmiztli, “que quiere decir, brazo de león, porque con su valor y brazo sujetó y recobró casi toda la tierra que había muchos años que estaba rebelada con las tiranías de los reyes de Azcaputzalco” (Alva Ixtlilxóchitl, 1975, pp. 439-440).

#### V. UN “SOBERANO” INDÍGENA ASIMILADO A LA HISTORIA DE LA CRISTIANDAD<sup>4</sup>

El libro segundo de la *Monarquía Indiana* del cronista franciscano Juan de Torquemada (1975, L. 2, Cap. XXVIII, p. 177), recupera la memoria histórica antigua de México. Ahí, en un tapiz narrativo homogéneo, se entretajan los mitos, las creencias, las prácticas y las historias que articularon el pasado del mundo tetzcocano con el del resto de los pueblos de la cuenca de México. A partir de registros escritos o pictográficos, y a veces orales, Torquemada confecciona lo que él tiene por la “verdadera” historia, aventuras y desventuras de Nezahualcóyotl (*Ibidem*, p. 208). Con esta pretensión de certidumbre y autenticidad documental se distancia y hasta descalifica lo asentado por otros prestigiosos autores, como José de Acosta.

En la urdimbre histórica de Torquemada no sólo hay recuperación fáctica o memoria colectiva, sino también y, muy notoriamente, una construcción a partir de la visión providencialista de la historia que le es propia. De ahí que el autor crea encontrar en el pueblo tetzcocano y en su principal gobernante-héroe,<sup>5</sup> Nezahualcóyotl, a los virtuosos heraldos del advenimiento evangélico, a pesar de que ni los unos ni los otros habían escuchado jamás la palabra divina.

---

<sup>4</sup> Muchas de las ideas expresadas en este apartado proceden de: Clementina Battcock y Patricia Escandón (2014).

<sup>5</sup> Sobre su naturaleza heroica véase Lesbre (2000, pp. 21-55).



De esta suerte, Nezahualcóyotl –a quien ya exaltan suficientemente las fuentes tetzcocanas que empleó Torquemada– se convierte en el depositario o receptáculo de todas las cualidades de un modélico príncipe cristiano. Sin duda, en este gran lienzo del gobernante tetzcocano mucho pudo influir la visión de Juan Bautista Pomar, a quien Torquemada dice haber conocido y cuya *Relación de Tetzcoco* utilizó (Carrera Stampa, 1971, pp. 212-213).

Su valor, su ánimo bélico, su sabiduría, su piedad, su prudencia y su justicia lo hacían ser amado por su pueblo. Lamentablemente, los méritos de este ejemplo de perfecciones se eclipsaban por un único factor: la idolatría (Torquemada, 1975, L. 2, Cap. XLI, p. 206). Pero aun esto podía ser matizado y, hasta cierto punto, exculpado, porque, del mismo modo que Pomar, el cronista religioso trae a colación aquella expresión atribuida al señor de Tetzcoco, en el sentido de que los dioses no eran sino “maderos y palos” que no merecían adoración, sino que movían a risa. Y todo esto se corroboraba con las órdenes que –según Torquemada– dio luego para que no se realizaran más sacrificios humanos, sino sólo de aves, animales o plantas (*Ibidem*, L. 2, Cap. LVI, p. 241).

Por otra parte, acaso para conferirle inteligibilidad ante sus lectores europeos, Nezahualcóyotl es continuamente equiparado con personajes de la historia clásica o de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento. Así, la gente no podía mirarlo cara a cara, como a los reyes babilonios; su inclinación por la música y la composición eran paralelos a los del emperador Nerón y hasta su único pecado: urdir la muerte de un marido para quedarse con su esposa, encuentra reflejo en la acción del rey David contra Urías para apoderarse de su mujer, Betsabé.

Sin embargo, la versión de Juan de Torquemada sugiere que, aun siendo un gentil y desconociendo la verdadera fe, Nezahualcóyotl ya intuía o barruntaba la cercanía de la luz del cristianismo. Y como es el único gobernante de la historia del México antiguo al que se representa de tal modo, tal vez podría entenderse que el personaje se ofrece como una figura de tránsito entre la era del politeísmo y la del evangelio.

La efigie del legítimo señor de Tetzcoco tiene en el relato su contrapartida o némesis: se trata de Maxtla, primer gobernante de Coyoacán y posteriormente de Azcapotzalco. Los rasgos distintivos de este “mal príncipe” son la ilegitimidad, la cobardía, la traición, la injusticia, la inmoralidad y –caso muy grave en un gobernante– la ineptitud para establecer alianzas con otros centros.

Juntos, héroe y antihéroe, sirven a Torquemada en una doble vertiente: primero, como un binomio dicotómico para conducir al lector por los vicisitudes y dificultades del gobierno de los centros en la cuenca de México, por ejemplo, el problema sucesorio y la fragilidad de las hegemonías de las ciudades en el período posclásico. Y, en el otro extremo, dentro de la estrategia narrativa, tal equiparación de los contrarios puede ser también una proyección del esquema agustiniano de la historia, es decir, la dramática lucha cósmica entre el bien y el mal, que deberá concluir con el triunfo definitivo del primero.

Así parecería confirmarlo la fase inmediata a la derrota de Azcapotzalco, a manos de los tenochcas y de Nezahualcóyotl, y a la muerte o desaparición de Maxtla, pues, en consecuencia a este acto, el señor tetzcocano inicia en su centro una serie de reformas administrativas, judiciales, económicas, militares y religiosas que, al tiempo que marcan el despunte de la prevalencia de Tetzcoco, también –se quiera o no–, evocan nuevamente los libros históricos de los Reyes, en el Viejo Testamento, que tratan de los gloriosos reinados de David y Salomón. Casualmente, dos “monarcas” con fama de sabios.

En la presentación de sus modelos indígenas, Torquemada marca un punto de inflexión; hay un “antes” y un “después” que, obviamente, se refieren a la llegada del evangelio a tierras americanas, tal como en la historia del mundo estas fases las señala el nacimiento de Cristo. Así pues, en su narración sobre los “príncipes” indígenas, Nezahualcóyotl y Maxtla, el cronista parece apelar a la historia de Israel previa a la venida del Mesías.

## VI. NOTAS FINALES

Hemos hecho un seguimiento de las bases historiográficas que fueron delineando la figura de Nezahualcóyotl como uno de los máximos exponentes del buen gobierno y la recta administración de la justicia en Tetzcoco. Las reiteradas referencias a sus nobles atributos es común denominador en las cuatro fuentes aquí analizadas. Sin embargo, como se ha señalado, parece lógico que para un letrado español, como lo era don Alonso de Zorita, la imagen del gobernante –máximo dispensador de justicia en el imaginario político hispánico– debía ir convenientemente acompañada de un gran tribunal, de un cuerpo de jueces capaces de hacer valer las leyes de su señor y de dar a cada uno de sus súbditos lo que le correspondía en derecho.

En contrario, para Pomar, y después para Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quizás por pertenecer a la misma “casa real tetzcocana” y que quizá se hayan conocido personalmente, los límites de acción de Nezahualcóyotl rebasaron el esquema de un gobernante modelo, encaminándolo así a otra concepción cercana a la divinización. Al nutrirse de estas fuentes, el fraile Torquemada continuó con esta apreciación.

¿Qué sabemos sobre Nezahualcóyotl? ¿Habría una tradición tetzcocana antigua que pregonaba su fama de buen señor, de recto gobernante, de ensachador de su reino? Es muy probable, pero será motivo de otro trabajo delinear la figura que representó para sus gobernados y sus descendientes. Finalmente, nos queda señalar que las indumentarias e insignias que se le colocaron a Nezahualcóyotl en época colonial, serán puestas en escena siglos más tarde por el ilustrado José María Vigil Orozco (1876), pero con renovados bríos, ahora como “héroe patriótico” que sirvió para fortalecer con el ejemplo la identidad nacional mexicana decimonónica (Ríos de la Torre, 2009, p. 131-149). Desde entonces, y con el correr de los años, ajustándose a circunstancias específicas, el gobernante tetzcocano se mantiene vigente, incluso en nuestros días, de forma modélica.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

- AHRNDT, Wiebke, 1999. “Alonso de Zorita: Un funcionario colonial de la Corona española”, en Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, 2 vols., México: Conaculta-Cien de México.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando De, 1975. “Relación sucinta en forma de memorial de las historias de Nueva España y sus señoríos hasta el ingreso de los españoles”, *Obras históricas*, vol. 1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- , 1975. “Historia de la nación chichimeca”, *Obras históricas*, vol. 1, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- , 1975. “Compendio histórico del reino de Texcoco”, *Obras históricas*, vol. 1, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- CARRERA STAMPA, Manuel, 1971. “Historiadores indígenas y mestizos novohispanos”, *Revista española de Antropología americana*, núm. 6.
- Códice Xólotl*, 1980. 2ª ed., edición, estudio y apéndice de Charles E. Dibble, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

- HERRERA MAZA, María Del Carmen, *et. al.*, 2013. “El nombre náhuatl de la Triple Alianza”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 46.
- INOUE OKUBO, Yukitaka, 2007. “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en Levin Rojo Danna y Navarrete, Federico (coords.), *Indios mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- LESBRE, Patrick, 2000. “Nezahualcóyotl, entre historia, leyenda y divinización”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier, *El héroe entre el mito y la historia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- MARTÍNEZ BARACS, Andrea, 2008. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México: FCE, CIESAS, Colegio de Historia de Tlaxcala.
- O’GORMAN, Edmundo, 1975. “Bibliografía razonada de Alva Ixtlilxóchitl” en, Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, vol. 1, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- POMAR, Juan Bautista, 1975. *Relación de Tezcoco*, México: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- RÍOS DE LA TORRE, Guadalupe, 2009. “El nacimiento de un héroe: El rey poeta Nezahualcóyotl”, *Tema y Variaciones de Literatura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, núm. 32, pp. 131-149.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén, 2003. “Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en Romero Galván, José Rubén (coord.), *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena*, vol. 1, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- RUIZ MEDRANO, Ethelia, 1999. “Proyecto político de Alonso de Zorita, oidor en México”, en Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, 2 vols., México: Conaculta-Cien de México.
- TORQUEMADA, Juan De, 1975. *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme*, vol. 1, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- VIGIL OROZCO, José María, 1876. “Nezahualcóyotl”, *Hombres ilustres*, México: Ediciones Zarco.
- ZORITA, Alonso De, 1999. *Relación de la Nueva España*, 2 vols., México: Conaculta-Cien de México.

## KOHLER: ELEMENTOS DE DERECHO PENAL EN LOS AZTECAS

Jacobo Alejandro DOMÍNGUEZ GUDINI\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Derecho penal azteca*. III. *Conclusiones*.  
VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

A lo largo del tiempo Josef Kohler se ha consagrado como uno de los juristas más paradigmáticos, al sentar las bases la ciencia del derecho, realizando sus aportaciones en diversas áreas jurídicas como derecho procesal civil, derecho mercantil, filosofía del derecho, así como propiedad intelectual e industrial; sin embargo, sus contribuciones más destacables fueron las que realizó en el derecho penal.

Iniciando su vida profesional fue abogado y juez por un corto tiempo, ya que decidió dedicarse a la vida académica en diversas universidades alemanas como la Universidad de Berlín, entre otras. Kohler sostiene que es necesario realizar un estudio sistemático y científico del Derecho para poder realizar y formular una teoría general sobre la Filosofía del Derecho, esta propuesta la realiza siguiendo los principales planteamientos de la doctrina de Hegel de la que era seguidor.

Realizó decenas de publicaciones académicas, pero la que en este momento analizaremos es aquella que presenta el estudio más completo del Derecho Penal Azteca, que en palabras de Rafael Altamira, destacado historiador del Derecho, es el “trabajo más...autorizado”, y que en el siglo XIX era un tema completamente desconocido en el medio jurídico e intelectual mexicano.

---

\* Catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad Veracruzana.

*El Derecho de los Aztecas* fue un trabajo publicado por Kohler en 1892 en la Revista de Ciencia Jurídica Comparada, en Stuttgart que contiene las principales fuentes del Derecho Prehispánico, menciona y explica las diversas áreas de este derecho como el civil y penal. El apartado del Derecho Penal Azteca, explica las diversas penas a las que eran acreedores los habitantes por no cumplir diversas normas, siendo evidente su extrema severidad y crueldad.

Cuando se estudia el Derecho Mexicano, generalmente se omite o desconoce la época anterior a la Conquista española, ya que se estima que no tiene relación alguna con el Derecho Mexicano vigente, pareciese que se tratara de un elemento folclórico, o bien un referente lejano, perdido en las arenas del tiempo o simplemente olvidado por desuso.

Sin embargo los rasgos del derecho indígena ahí están, presentes, como una influencia guardada en el inconsciente colectivo como una memoria explica muchas de las cosas que bajo los parámetros occidentales, no tienen fundamento o razón de ser pero que se entrelazan con la idiosincrasia del Estado mexicano, en palabras de Mendieta y Nuñez (1992) “si se considera al Derecho simplemente como un conjunto de reglas, como un cuerpo de códigos, indudablemente que no existe continuidad ideológica alguna entre los preceptos que normaban las relaciones jurídicas de los antiguos pobladores de México y nuestro derecho contemporáneo. Como cuerpo de leyes, la historia del derecho patrio empieza con la primera cédula real dictada para el Gobierno de las Indias; pero si tenemos en cuenta que el derecho es un fenómeno social, un resultante de los complejos factores que actúan en el desenvolvimiento de los grupos humanos constituidos, entonces sí es indispensable ocuparse del Derecho observado entre los indígenas antes de la Conquista”.

Para otros autores, los pueblos indígenas contaban con un sistema jurídico propio que puede ser evaluado a partir de diferentes metodologías y que permite entender la evolución de ciertas figuras de Derecho y su impacto hasta nuestros días, por ejemplo, Gayosso y Navarrete (1992) en su obra *Persona: naturaleza original del concepto en los derechos romano y náhuatl* explica que elementos permiten percibir los alcances del diseño de un sistema de normas ordenado, coherente y jerarquizado en íntima relación con otros quehaceres, “mi objetivo es tratar de demostrar que la visión del mundo de los nahuas, su *Weltanschauung*, los condujo a su quehacer cotidiano a entrelazar sistemáticamente la religión, la filosofía, la moral, la economía, la literatura, la política y el derecho; ello a través de una misma lengua que resultó ser el

factor unificador en la diversidad cultural de origen. En cada uno de estos aspectos, se encuentra la posibilidad de que, a partir de un fin u objetivo concreto, se pueda identificar hoy un sistema en particular; por ejemplo, el sistema jurídico”.

Para Dworkin (1980, pp.76,80 y 81), el Derecho está en un “sistema de valores, esto es, no se trata de la sola expresión de un [...] Poder, sino tiene su propia axiología, su “sentido del bien”, su “moralidad”, entendido en sentido amplio. Señala “una norma no será jamás obligatoria por el mero hecho de que una persona dotada de poder material así lo desee; esa persona ha de tener autoridad para emitirla o no habrá norma, y dicha autoridad solo puede provenir de otra norma que obligue ya a las personas a quienes dirige. Ésa es la diferencia entre una ley válida y las órdenes de un pistolero.

Otros autores como Fuller han abundado en este concepto, diciendo que hay un sentimiento de lo deseable en todo Derecho, que implica en su obediencia un valor de por sí, como un elemento de convivencia social (*morality of law*). Estas ideas se han relacionado con premisas básicas de la convivencia política, como lo señala Álvarez Ledezma (p.26) “El Derecho, con su sola aparición y presencia en sociedad, al cumplir una función adquiere un valor. El valor de lo jurídico, entonces, está dado inicialmente por lo que el Derecho aporta a la vida social. Consecuentemente, es dable afirmar que el Derecho, por sí mismo, en cuanto conjunto de normas jurídicas, encarna y propicia ciertos valores, ciertos bienes propiamente jurídicos, sin los cuales sería imposible cumplir su función original, a saber, la de facilitar la convivencia social que asegure intereses primigenios”.

Es un punto común decir que la civilización más importante al arribo de los conquistadores españoles a tierras mesoamericanas era el Imperio Azteca. Su importancia y trascendencia radicaban principalmente en el dominio militar que impuso en la mayor parte de los Señoríos que formaban la altiplanicie mexicana, así como la gran influencia de sus costumbres sociales, económicas y políticas en diversos pueblos que sometían.

Los aztecas, tal como otras de las diversas culturas prehispánicas que habitaron el actual territorio mexicano en la época precolombina, establecieron un derecho que ordenaba y regulaba las relaciones sociales de los habitantes de estas comunidades.

Por lo anterior, sostenemos que los aztecas tenían un “Derecho”, el cual reglamentaba las diversas situaciones sociales que se podían llegar a presentar, tanto entre los particulares como el Estado en sus diferentes dimensio-

nes, considerando que su cosmovisión diseñaba un Estado no secular y con características distintas al concepto de Estado-Nación pero que guarda un amplio reconocimiento como una organización social y política acorde a su época. Por tal razón es que en el Derecho Azteca es posible —señala Kohler— identificar un Derecho Privado en el que se establecía el derecho de las personas y familia, las particularidades que caracterizaban el procedimiento judicial y por otra parte un Derecho Penal.

López Austin señala que “Para la existencia del Estado náhuatl eran necesario, pues, la presencia de una antigua regla de vida inspiradora, de carácter humano; la aceptación de dicha regla por un pueblo...y el poder coactivo de carácter divino del Tlatoani, representante de Dios en la tierra” (Brokmann Haro, pp. 22-23).

Sin embargo, algunos autores se muestran escépticos a esa prevención, Carrancá Trujillo señala “o los pueblos indígenas nada tenían en materia penal, lo que parece imposible, o si lo tenían, nada les quedó después de la conquista, fue borrado y suplantado por la legislación colonial tan rica”<sup>1</sup>, soslayando cualquier viso de influencia pre-colonial. Evidentemente el Derecho con el que llega el bachiller de Salamanca Hernán Cortés, autoelecto primer alcalde del primer ayuntamiento de la América Continental es herencia del Derecho español, y sufrió el desarrollo que tuvo el Derecho europeo post-medieval, transitando hacia un derecho penal razonable.

Soberanes Fernández plantea “ es muy poco lo que realmente conocemos de nuestro derecho indígena anterior a la Conquista, debido fundamentalmente a tres factores: a su carácter de sistema jurídico consuetudinario, lo cual hace, si no se pone por escrito, que el mismo tienda a perderse con el paso del tiempo; la destrucción de la mayor parte de fuentes de conocimiento y demás testimonios originales, precisamente en la Conquista; y porque, a medida que avanzó la dominación española en nuestra patria, los indios se vieron en la necesidad de ir abandonando sus costumbres para adoptar las europeas [...] Por todo ello es difícil conocer el derecho indígena anterior a la Conquista, lo que sabemos es mínimo, y esto es una pena para nosotros”.

Otras voces sugieren que el Derecho azteca era predominantemente consuetudinario y que si es posible encontrar y estudiar la normatividad penal vigente en ese momento, dado que de todo ese espectro el derecho

---

<sup>1</sup> Obtenido de: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/indercom/cont/17/dtr/dtr3.pdf>.



penal azteca era el más desarrollado. De acuerdo con Esquivel Obregón (1937) “mientras el derecho civil de los aztecas era objeto de tradición oral, el penal era escrito; cada uno de los delitos se representaba, al igual que las penas, mediante escenas pintas”.

La atrocidad y la severidad de las penas son las principales características del Derecho penal azteca, por lo que Cervantes (1952) sostiene “da la impresión que para esos pueblos las leyes más que normas de convivencia son medios de que se valen los que tienen en sus manos el poder, para hacerse obedecer mediante el temor; convirtiendo aquellos que están subordinados, en sumisos servidores, desconociendo la dignidad de la persona humana”.

Brokmann (2010) señala que “las normas jurídicas mesoamericanas que conocemos destacan por su severidad. Para la mayoría de las penas conocidas, destaca la aplicación de la pena de muerte para gran cantidad de transgresiones, así como castigos infames para delitos menores”.

Lo cierto es que pese a la polémica el derecho penal azteca existió con todas las características de un sistema normativo con independencia de sus contenidos éticos o axiológicos que como todo Derecho siempre estará en función de las ideas políticas predominantes a la época y los intereses de la organización social que regula. Es un derecho real, no es un derecho utópico, sin embargo, es Derecho.

## II. DERECHO PENAL AZTECA

Para Kohler el derecho penal azteca es una prueba irrefutable de severidad moral, de la concepción dura de la vida y de la notable cohesión política que en ese momento se estaba desarrollando. En este tenor, la legislación de Texcoco mostraba una severidad desmesurada comparada con el Estado Militar de Huitzilón, por lo que los castigos establecidos por Nezahualcóyotl llevaban el sello de mayor rigor.

“Draconiano” es el adjetivo con el que este autor califica al sistema penal azteca, dado que las principales penas eran la muerte y la esclavitud. La pena capital podía ser desde un descuartizamiento hasta la cremación en vida, también estaba la decapitación y la estrangulación, machacamiento de la cabeza con piedras, es decir, existía un amplio catálogo de penas a las que los miembros del imperio azteca se podían hacer merecedores de acuerdo al delito que cometieran.

Margadant (1971) afirma que “el derecho penal era, desde luego, muy sangriento, y por sus rasgos sensacionalistas es la rama del derecho mejor tratado por los primeros historiadores”.

Pomar<sup>2</sup> afirma “el Derecho Penal iba dirigido principalmente contra el robo, la incontinencia, la embriaguez y la traición a la patria y que sancionaba los delitos con el destierro, la esclavitud y la muerte, pero sin atención a causas exculpantes y aminorantes de culpabilidad”.

Cuando se realiza un estudio de investigación, es común encontrar diferencias y similitudes, es decir, se puede llevar a cabo un estudio Derecho Comparado tomando en cuenta diversos criterios que pueden guardar simetría generando un posible acercamiento entre el Derecho Penal Azteca y el Derecho Penal vigente en nuestro país.

Un punto importante que plantea con claridad este acercamiento es el arbitrio judicial, pues mientras que en el derecho penal azteca cuando alguna pena no estaba expresamente señalada en la ley el juez tenía libertad para aplicarla, utilizando lo que en palabras modernas llamaríamos analogía y mayoría de razón, por el contrario, en la dogmática penal moderna la prohibición de penas no tipificadas es la columna vertebral de nuestro sistema penal. Aplicar una sanción o resolver por analogía extingue el conflicto: el juez a nombre de la sociedad resuelva la controversia planteada. En materia penal el juez tiene la prohibición de la analogía porque prevalece el principio de legalidad por encima de la solución del conflicto, de manera tal, que es posible, y de hecho ocurre que por “errores legales “delinquentes anden por la calle sin pena.

Otro aspecto importante es el relacionado con la venganza privada: no estaban facultados los ciudadanos para intervenir en el Derecho del Estado para castigar. El rigor era una de las principales características del derecho penal azteca, el perdón del ofendido era una de las atenuantes de la pena, este perdón era más común en los casos de adulterio o asesinato.

En palabras de Gayosso y Navarrete (1992) “tenían establecido para los delitos, la pena de muerte por ahorcamiento, con palos y apedreamiento; así como el destierro, el trasquilado, el enjaulamiento y para los nobles la reducción a la calidad de macehuales”.

Kohler nos muestra un catálogo de delitos tipificados en las leyes que regían la conducta de los habitantes del territorio azteca, el cual se muestra a continuación con una breve explicación.

---

<sup>2</sup> Obtenido de: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/indercom/cont/17/dtr/dtr3.pdf>.

- *Alta traición*: De acuerdo a la clase social a la que pertenecía el ciudadano que cometía alta traición era la pena que se aplicaba la cual podía ser hasta el descuartizamiento. El príncipe vasallo traidor era aplastado, aquel que diera asilo a un enemigo era descuartizado y los bienes eran confiscados. También era considerado delito de alta traición cuando se realizaba galanteo o adulterio con una mujer del príncipe.
- *Usurpación de funciones*: Aquél que se ostentaba como juez o poseía insignias reales sin tener derecho a hacerlo se le imponía la pena de muerte añadiendo la pérdida de su fortuna.
- *Rebelión, insubordinación, indisciplina, abandono del puesto y desertión*: Estos delitos eran castigados con la misma pena capital, la muerte.
- *Aborto*: Estaba prohibido abortar, sin embargo la mujer que llevara a cabo el aborto y aquel que la ayudara eran castigados con la misma pena, la muerte.
- *Lesiones*: Cuando una persona hería a otra, estaba obligado a pagarle gastos así como a ser su esclavo.
- *Daño en propiedad ajena*: Este caso es peculiar, porque por simple inferencia creemos que es delito aquel que realiza algún daño a una cosa propiedad de otro, sin embargo, este delito se encontraba consagrado en la ley azteca para establecer pena a quien mataba a un esclavo, por lo tanto este se volvía esclavo del dueño del esclavo muerto.
- *Robo*: La pena que se imponía por robar era distinta de acuerdo a la gravedad del delito, por ejemplo el robo grave o de cuantía tenía como pena la muerte. En casos menos graves se penalizaba con la esclavitud.
- *Incesto*: La pena que se aplicaba era la de muerte, los aztecas consideraban incesto aquel caso en que alguno de los cónyuges se casaran por segunda ocasión, aunque vivieran separados. Consideraban que mediaba una relación de parentesco anterior.

Otros delitos como la pederastia y estupro la pena que se aplicaba era la de muerte, el fraude y la infidelidad se sancionaban a través de diversos castigos que quedaban a consideración de las víctimas.

Es necesario hacer mención especial del delito denominado cohecho, el cual sigue siendo vigente en nuestras leyes cambiando únicamente la pena por cometer este delito.

En las leyes de Netzahualcoyot, según referencia de Fernando de Alba publicadas y anotadas por Alfredo Chavero en 1891, a los jueces que aceptaban regalos se les imponía la pena de muerte cuando se trataba de casos graves, en los leves, se llevaba a cabo la destitución y trasquilamiento. Resulta irónico que desde ese momento los mexicanos lleváramos a cabo éstas prácticas deshonestas y tan características de los habitantes de nuestro país, quien podría decir que no hay inconsciente colectivo.

Para Kohler:

...la diversidad de penas, siendo más duras las aplicables a los nobles que a los plebeyos, de muerte a aquellos, de esclavitud o infamantes a éstos, seguían a una misma conducta. Ello explica, no obstante que al parecer es contradictorio ya que las leyes eran dictadas por el Emperador, vértice de las clases nobles. Pero tal diversidad según la condición de las personas obedecía sin duda al propósito de mantener inquebrantable la responsabilidad social de las clases nobles, por lo que sus delitos eran considerados como mayormente peligrosos (Delgado Moya, 1993).

Siguiendo a Margadant, ciertos castigos se extendían a los miembros de la familia del culpable hasta el cuarto grado. La primitividad del sistema penal azteca se mostró, *inter alia*, al no existir distinción alguna entre autores y cómplices del delito, es decir, todos recibían el mismo castigo.

Con base en lo anterior se puede observar que en la legislación azteca había delitos en los que la aplicación de su pena correspondiente variaba de acuerdo a diversos criterios, por ejemplo, aquellas personas que cometieran amancebamiento se les imponía la pena del mazo, pero si el culpable era de los Macehualtin, no se les imponía multa ni se les ejecutaba.

En palabras de Mendieta y Nuñez (1992) “en los asuntos penales, la tramitación era semejante en los reinos de la triple alianza. La persecución de los delitos se llevaba a cabo de oficio, y era suficiente, para iniciarla, aun con el simple rumor público, lo mismo en casos de adulterio que en otros hechos delictuosos”.

El procedimiento azteca era oral, a veces se llevaba a cabo un protocolo que se levantaba por medio de jeroglíficos, las sentencias más importantes o principales eran registradas en pictografías que posteriormente se trasladaban a los archivos oficiales, apunta Kohler.

Este autor destaca que el proceso no podía durar más de ochenta días, en el que se podían incluir pruebas como la testimonial, confesional, pre-

sunciones, careos, incluso documental, existiendo la posibilidad de que se llevara a cabo el juramento liberatorio, en los delitos más graves como señala Margadant el juicio era “más sumario”, disminuyendo las facultades de la defensa.

Delgado Moya (1993) indica que:

...la persecución por delitos, principalmente por adulterio, podía seguirse aun sin acusación, por solo el rumor público: procedimiento inquisitorial. El procedimiento consistía en la relación de las partes y la rendición de las pruebas, podían aquéllas ser confrontadas para una explicación mutua; así como haber un careo en que no podía intervenir ningún patrono. Los delitos graves eran sentenciados inmediatamente después de la rendición de pruebas, no permitiéndose ningún discurso de defensa”.

Gayosso y Navarrete (1992) señala que “contaban con una estructura jurisdiccional para la administración de justicia compuesta por varias salas”, una era la criminal:

El palacio de los señores, o casas reales, tenía muchas salas de la judicatura, donde residían el rey, los señores cónsules, oidores y principales nobles, oyendo las cosas criminales, como pleitos y peticiones de la gente popular, y allí juzgaban a los principales nobles y consules (Sahagún, L.VIII, CAP. XIV, FRACM. 1).

### III. CONCLUSIÓN

Como lo establece Margadant (1971):

es de notarse que entre los aztecas el derecho penal fue el primero que en parte se trasladó de la costumbre al derecho escrito. Sin embargo, la tolerancia española frente a ciertas costumbres jurídicas precolombinas no se extendió al derecho penal de los aborígenes. En general puede decirse que el régimen penal colonial era mucho más leve para el indio mexicano que este duro derecho penal azteca.

En otras palabras, había un derecho penal entre los aztecas, un sistema objetivo de normas, jurisdicción especializada, pero, sobre todo un sentido axiológico y teleológico de las normas jurídicas. No nos encontramos solo ante un conjunto de órdenes confusas o prácticas crueles arbitrarias, cada norma tenía sus propios bienes jurídicos tutelados. Desconocer la heren-

cia prehispánica implica también contar parcialmente la génesis del Estado Mexicano y de su aproximación al Derecho.

#### IV. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ LEDESMA, Mario, s/f. *Introducción al Derecho*, México: McGraw-Hill.
- BROKMANN HARO, Carlos, s/f. *Hablando Fuerte*, México: CNDH.
- , 2010 *La justicia en el mundo prehispánico*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Dirección General de Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis.
- CERVANTES, Javier de, 1952. *Apuntes de historia del pensamiento jurídico en México y sus antecedentes*.
- DELGADO MOYA, Rubén, 1993. *Antología Jurídica Mexicana*, México: Atento.
- DWORKIN, Ronald, 1980. *Filosofía del Derecho*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio, 1937. *Apuntes para la historia del derecho en México*, t.1., edición Polis.
- GAYOSSO Y NAVARRETE, Mercedes, 1992. *Persona: naturaleza original del concepto en los derechos romano y náhuatl*. México: Editorial UV.
- MARGADANT S., Guillermo Floris, 1971. *Introducción a la historia del derecho mexicano*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- MENDIETA Y NUÑEZ, Lucio, 1992. *El Derecho Precolonial*, México: Porrúa.

## TLILLANCALQUI “EL SEÑOR DE LA CASA DE LA NEGRURA”. ACERCAMIENTO A UN ALTO DIGNATARIO MEXICA\*

Miguel PASTRANA FLORES\*\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El comienzo*. III. *En la casa de la negrura*.  
IV. *Guerrero, gobernante, juez y ejecutor*. V. *En la conquista*. VI. *Para terminar*. VI. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

En algunas obras de tradición indígena que relatan la conquista de México se menciona un personaje que ostenta el cargo de *tlillancalqui*, el cual es designado por Motecuhzoma Xocoyotzin para establecer los primeros contactos con las expediciones castellanas, sin embargo poco es lo que se sabe acerca de sus actividades. Este trabajo busca esbozar las principales características del *tlillancalqui*, así como sus funciones sacerdotales, administrativas y políticas. Casi huelga decir que la distinción en diferentes funciones es un simple recurso metodológico y de exposición, ya que todos estos aspectos deben ser vistos como parte integral del cargo.

### II. EL COMIENZO

Como se sabe, la victoria de los mexicas sobre los tepanecas hacia los años de 1427-1430, marcó el comienzo de la gran expansión política de Tenochtitlan, lo cual trajo consigo la consolidación del grupo de poder e implicó una

---

\* Una primera versión de este trabajo se presentó en el *II Congreso internacional de etnohistoria de América: nuevo en enfoques, resultados y perspectivas* en 2014. El presente capítulo es una primera entrega de una investigación de mayor aliento en proceso.

\*\* Investigador del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

importante reestructuración de las instituciones gubernamentales tenochcas para adaptarse a las nuevas exigencias que requería su prominente posición recién adquirida. Como parte de estos cambios fundamentales en la organización política y administrativa en las obras del grupo de la llamada Crónica X<sup>1</sup> se menciona que al momento de la derrota del reducto tepaneca de Coyoacan el *tlahtoami* Itzcóatl concedió una serie de importantes nombramientos a los “balerosos soldados y conquistadores”,<sup>2</sup> esto es, los pillis vencedores de los tepanecas. Entre estos cargos está justamente el de *tlillancalqui*, otorgado a Cuatlecóatl, hijo primogénito de Acamapichtli,<sup>3</sup> como *itlahtocatoca*, “su nombre de mando”.<sup>4</sup> Sin embargo, no debe pensarse que esta dignidad fuera exclusiva de Tenochtitlan o una invención de los mexicas, pues también se le menciona para otros sitios del Altiplano central de México como Tetzaco, Cuauhtitlan y Epazoyucan.<sup>5</sup>

Desde ese momento histórico, y para quienes sucedieron a Cuatlecóatl en el cargo, los requisitos y méritos para la concesión de esta alta investidura —y otras similares— implicaban, en primer término, el pertenecer por nacimiento al núcleo del grupo de poder mexica, pues, como dice fray Diego Durán (1984, cap. XI; v. II, p. 103), no “podían ser puestos en este cargo y dictados, si no eran hijos o hermanos de reyes”, así como el destacarse en la guerra.

De acuerdo con el dicho de varias crónicas, el *tlillancalqui*, junto con otros tres dignatarios,<sup>6</sup> formaba parte del llamado *tlahtocan*, también conocido como “consejo de los cuatro” o “consejo supremo”, institución que

<sup>1</sup> Se trata de las obras de Diego Durán, Hernando de Alvarado Tezozómoc, Juan de Tovar y José de Acosta. Sobre la “Crónica X”, véase Robert H. Barlow (1990, p. 13-27) y José Rubén Romero Galván (2003, I, p. 185-195).

<sup>2</sup> Hernando de Alvarado Tezozómoc (1997, cap. 17, p. 109); véase Diego Durán (1984, láms. 36-37, cap. IX; v. II, p. 99).

<sup>3</sup> Durán (1984, cap. VI; v. II, p. 56). Véase Rafael García Granados (1995, v. I, p. 175-176).

<sup>4</sup> Chimalpain (2003, XCVIII + 336 p., p. 102). Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* (1977, LXIV + 124 + 162 p.), registra *tlatococatl*, como “renombre propio”, uno de los sentidos de renombre en el siglo XVI es “Epíteto de gloria o fama que adquiere uno por sus hechos gloriosos o por haber dado muestras señaladas de ciencia y talento”, según Martín Alonso (1990). Dado que aún no es claro el carácter de los nombres de quienes ocupaban lugares de autoridad y responsabilidad en la estructura de mando de los antiguos nahuas he optado por usar el término dignatario, que se refiere a quien ocupa un lugar honorífico, de autoridad o preeminente.

<sup>5</sup> Véase Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin, “Manuscrito 256B de la CAAH de la BNAH”, en Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin (1998, v. I, p. 378-379); Juan de Torquemada (1975-1983, L. II, cap. XXXV; v. I, p. 193); “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetlitzaca”, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña (1985-1986, v. I, p. 87).

<sup>6</sup> El *tlacocheácatl*, el *tlacatécatl* y el *ezhuahuácatl*.



tenía —entre otras atribuciones— el delicado deber de elegir, a la muerte de un *tlahtoani*, a su sucesor el cual justamente salía de ese mismo grupo. De esta manera el *tlillancalqui* era tanto elector del nuevo mandatario como elegible para tan relevante puesto, pues, como dice Hernando de Alvarado Tezozómoc, “estos quatro fueron como caçiques[,] preñçipales y señores de título y nombradía en el señorío mexicano.”<sup>7</sup> Algunos autores sostienen que el cargo era ostentado por macehuales, sin embargo, el linaje al que pertenecía el primer *tlillancalqui*, las menciones expresas de Tezozómoc, Durán y Sahagún sobre su origen *pilli*, así como el ser elegible para ocupar el cargo de *tlahtoani* hacen muy dudosa esta afirmación.<sup>8</sup>

Después de la designación del nuevo *tlahtoani* se procedía a renovar el “consejo” eligiendo nuevos integrantes para cada uno de los cargos, los cuales asumían sus funciones al mismo tiempo que el gobernante. En otras versiones consignadas en las fuentes el *tlillancalqui* no era integrante del *tlahtocan* o “consejo de los cuatro”.<sup>9</sup> Pero en cualquier caso formaba parte de la élite de poder mexica y sin duda eran uno de los dignatarios más importantes de Tenochtitlan al momento del choque con Europa.

### III. EN LA CASA DE LA NEGRURA

En el folio 65 recto del *Códice mendocino* aparece el *tlillancalqui* junto con otros siete grandes dignatarios (Figuras 1 y 2),<sup>10</sup> ahí el *tlillancalqui* tiene el cuer-

<sup>7</sup> Tezozómoc (1997, cap. 17, p. 109); véase Durán (1984, cap. XI; v. II, p. 103); Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición de Juan Carlos Temprano, Madrid, Promo Libro / Dastin, [s.a.], ils. (L. VIII, cap. XVIII; v. II, p. 676-677).

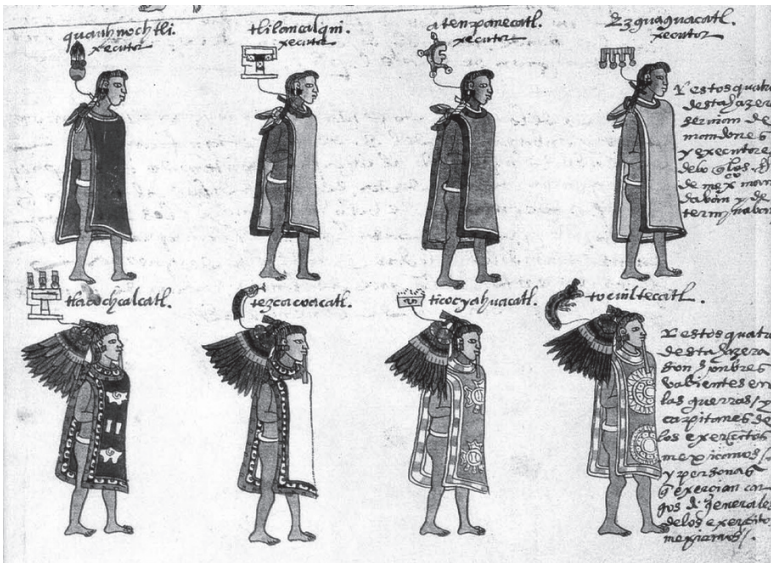
<sup>8</sup> Véase Pedro Carrasco (1996, 670 p., ils., p. 542) y Rossend Rovira Morgado (2013, v. XLV, p. 170). Carrasco se funda principalmente en el peinado que ostenta el *tlillancalqui* en el folio 65r. (y en el 18r.) del *Códice Mendocino* al que considera típico de los macehuales que se han distinguido en la guerra, pero en realidad se trata de un peinado propio de los sacerdotes, como se ve en la representación del sacerdote encargado del *calmécac* en el folio 61r del propio *Mendocino*. Por su parte Rovira sostiene que Andrés de Tapia Motelchiuh, a quien considera de origen macehual, ocupó al momento de la conquista española simultáneamente las dignidades de *cihuacóatl*, *tlillancalqui* y *teutlamacazqui*, sin embargo, en ciertas obras se distingue claramente no sólo entre los tres cargos, sino entre Motelchiuh y las personas que ocupaban dichos nombramientos, véase Torquemada, *Monarquía indiana...*, L. IV, cap. CII; v. II, p. 310.

<sup>9</sup> Entre los autores modernos que no lo consideran como parte del consejo están Adolph F. Bandelier (2003, p. 101) y Virve Piho (1972, v. X, p. 315-328); entre quienes consideran que formaba parte de dicho consejo están Alfredo Chavero (1987, ils., v. I-III, L. IV, cap. XII; v. III, p. 57); Alfredo López Austin (1961, XII + 168 p., p. 92-93); Rudolf van Zantwijk (1985, p. 74, 114-115); y Danièle Dehouve (2013, v. XLV, p. 63-64).

<sup>10</sup> Son *cuauhnochiltl*, *atenpanécatl*, *eçhuahuácatl*, *tlacoçhcácatl*, *tezcacuácatl*, *ticocyahuácatl*, y *tocuil-técatl*.

po oscuro por usar el tizne sagrado, así como ostentar el cabello largo, ambos elementos característicos de quienes tenían atribuciones sacerdotales.<sup>11</sup> Designado generalmente como *tlillancalqui* y en ocasiones como *tlillancalqui tecuhtli*,<sup>12</sup> el título se compone del vocablo *tlillan*, que está formado, a su vez, de *tilli* negro, tinta o tizne y el locativo abundancial *-tlan*, así es a la letra, “lugar donde abunda el negro”, esto es “lugar de obscuridad o negrura”, a esto se agrega *calli* casa, el sufijo personal *-qui*, y con el término *tecuhtli* principal o señor, así puede entenderse como “el principal de la casa de la obscuridad”, o como refiere Durán “querrá decir tanto como ‘señor de la casa de la negrura’” (Durán, 1984, cap. IX; v. II, p. 103).

FIGURA 1  
ALTOS FUNCIONARIOS MEXICAS



Fuente: *Códice mendocino*, f. 65 r.

<sup>11</sup> Sobre la importancia de estos elementos para el sacerdocio véase Miguel Pastrana Flores (2008, p. 63-76).

<sup>12</sup> Véase Juan de Tovar (1972, 328 p., ils., p. 49) y Sahagún (2000, L. VIII, cap. XX; v. II, p. 684).

Figura 2  
TLILLANCALQUI



Fuente: *Códice mendocino*, f. 65 r.

Como puede apreciarse tanto en la lámina 2 de la *Matrícula de tributos* como en los folios 18r. y 65r. del *Códice mendocino* la denominación de *tlillancalqui* se hace mediante un glifo o signo, el cual es la figura de una casa (*calli*) o templo, que muestra el dintel y una jamba de la entrada en negro (*tlilli*), sobre ambos elementos hay sendas cruces blancas semejantes a las de Malta, el glifo tiene el valor de *Tlillancalli* o *Tlillancalco*, a la letra “en la casa de *tlillan*”. Como hizo notar Francisco del Paso y Troncoso (1988, 430 p., p. 210-241), en la lámina 34 del *Códice Borbónico* estas cruces blancas aparecen sobre en el dintel y las jambas negras del templo donde se recibía la llama obtenida en el actual cerro de la Estrella durante la ceremonia del fuego nuevo, lo que permite sostener que se trata justamente de una ceremonia efectuada en el templo de *tlillan* (Figura 3).

Figura 3  
GLIFO DE *TILLAN*



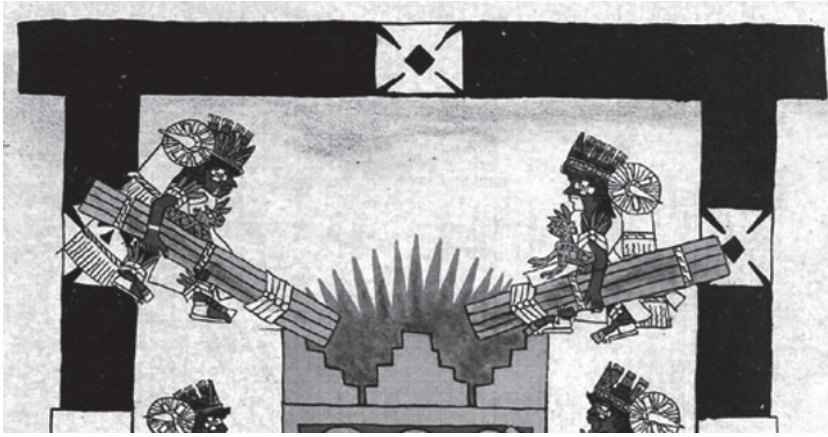
a) *Códice mendocino*, f. 18r.



b) *Códice mendocino*, f. 65r.



c) *Códice mendocino*, f.



d) *Códice borbónico*, lámina 34.

Por su parte, *tlillan* también es el nombre de una sala o aposento, aparentemente en la cúspide del templo de la diosa Cihuacóatl en el recinto sagrado del llamado Templo Mayor de Tenochtitlan. Cihuacóatl era, como se sabe, una de las deidades creadoras del género humano, así como una de las principales diosas madres del mundo náhuatl. En ocasiones también se le menciona como madre de Huitzilopochtli o como su abuela, e incluso se le llama *tonantzin*, “nuestra madre”.<sup>13</sup> En cualquier caso, hay una relación de parentesco directo entre ambas deidades y ello supone también la afinidad, igualmente directa, entre la diosa y los propios *tencochcas*, pues, según la versión y el contexto ritual, serían sus nietos, sus bisnietos o sus hijos. También ostentaba, entre otros, los nombres de *Quilaztli*, *Yaocíhuatl* y *Tzitzimicíhuatl*, apelativos que la vinculan con la fertilidad vegetal, la guerra, así como a los cultos nocturnos y estelares.<sup>14</sup>

Por otro lado, en su templo se guardaban las pequeñas imágenes sagradas llamadas *tecuacuiltín* que representaban a los cerros y volcanes de la Cuenca de México, las cuales salían en procesión para la petición de lluvias.<sup>15</sup> El vínculo existente entre la diosa y el poder político se ponía de manifiesto en la celebración de *huey tecuilhuil*, la “gran fiesta de la señoras”, que

<sup>13</sup> Bernardino de Sahagún (1958, 174 p., ils., p. 156-157); Torquemada, *Monarquía indiana...* (L. II, cap. II; v. I, p. 117); Sahagún (2000, L. I, cap. VI; v. I, p. 60).

<sup>14</sup> Véase Eduard Seler (1988, v. II, p. 70); H. B. Nicholson ([s. a.], ils., v. I, p. 166-167) y Gabriel Espinosa Pineda (2008, 360 p., ils., p. 104).

<sup>15</sup> Véase Durán (1984, cap. XIII; v. I, p. 125-126) y Johanna Broda, (1991, XXII + 574 p., ils., p. 474-475).

era, justamente el principal festejo dedicado a la deidad (Durán, 1984, cap. XIII; v. I, p. 126). Además, Cihuacóatl era una deidad que obraba portentosa que solían anunciar funestos acontecimientos futuros, y mandaba severos y ejemplares castigos a la personas dependiendo de su conducta en ámbito religioso (Sahagún, (2000, L. I, cap. VI; v. I, p. 60; L. I, apéndice; v. I, p. 101).

De esta forma el campo de acción de Cihuacóatl comprende la creación del género humano, la maternidad, la fertilidad de la tierra, el culto mortuario, la guerra, el culto estelar, el culto a los cerros y a la lluvia, la ceremonia del fuego nuevo y por ende con los ciclos sagrados y la continuidad del tiempo, así como con el conocimiento de lo oculto y del porvenir. Esta variedad se refleja de alguna manera en las atribuciones del *tlillancalqui* como su representante en ámbito social.

Muestra de la relevancia de Cihuacóatl tanto el panteón mexicana como el ciclo ritual de Tenochtitlan, es que su santuario se encontraba, por lo menos en tiempos de Motecuhzoma Xocoyotzin, a unos pasos del Templo Mayor, como dice Durán: “El templo de esta diosa estaba continuado con el de su hermano Huitzilopochtli” (Durán, 1984, cap. XIII; v. I, p. 131). El dominico agrega que el templo estaba ubicado entre las casas de Acevedo y Luis de Castilla, esto es en el cruce de las actuales calles de Donceles y Argentina.<sup>16</sup>

La casa de *Tlillan* o *Tlillancalco* era, como señala su nombre, un edificio donde imperaba la oscuridad, pues sus paredes estaban pintadas de negro y sólo tenía una pequeña entrada cubierta por un manto, por ella no cabía una persona erguida y se tenía que entrar a gatas (Durán, 1984, cap. XIII; v. I, p. 125), lo cual posiblemente implique que el templo era la recreación arquitectónica de una cueva y, por ello mismo, una entrada al inframundo.<sup>17</sup> En el templo de *Tlillan* tenían lugar algunos de los ritos para la toma del poder de los nuevos *tlahtoque*.<sup>18</sup>

Por otra parte, ya fuera aldaño o parte del mismo lugar, pues los datos no son del todo claros, estaba el templo o sala de *Coacalco*,<sup>19</sup> “en la casa de la

<sup>16</sup> *Ibidem*. Véase Ignacio Marquina (1960, 118 p., ils., p. 94). Al parecer un primer *tlillancalco* estuvo ubicado en la actual calle del 5 de Febrero y la esquina sudoeste del zócalo, y fue el aposento del *cihuacóatl* Tlacaellil. Véase Tezozómoc (1997, cap. 58, p. 248); Alfonso Caso (2006, v. I, p. 273).

<sup>17</sup> Evidentemente se tendría que salir de la misma forma lo que quizás evocara un parto.

<sup>18</sup> Durán (1984, cap. XXXIX; v. II, p. 301-302); Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 58, p. 248.

<sup>19</sup> Durán (1984, cap. LVIII; v. II, p. 439) afirma que estaría “en el lugar que son ahora las casas de Acevedo.” Esto es, donde actualmente se ubica el palacio del Marqués del Apartado; Marquina (*El Templo Mayor...* p. 94), lo ubica más al norte.



comunidad o del conjunto”,<sup>20</sup> sentido que recoge Durán (1984, cap. LVIII; v. II, p. 439) al decir “que sin metáfora quiere decir ‘el templo de diversos dioses’”, recinto en el que se encontraban las efigies de los dioses patronos de los pueblos vencidos, quienes, en palabras de fray Bernardino de Sahagún, estaban “allí como captivos”,<sup>21</sup> y que, posiblemente, fuera una innovación de Motecuhzoma Xocoyotzin, o por lo menos fue inaugurado por él (Tezozómoc, 1997, cap. 96, p. 400, cap. 97, p. 402-405). Quizás la idea de reunir las imágenes de los dioses en el *Coacalco*, fuera el de reunir la fuerza sagrada de las deidades para concentrarla en un Tenochtitlan para debilitar a los pueblos vencidos y acrecentar el poder de Huitzilopochtli.<sup>22</sup>

Estrechamente vinculado al templo de Cihuacóatl se encontraba el *Tlillan calmécac*, escuela del más alto nivel, pues en ella, al decir de Durán (1984, cap. XLI; v. II, p. 317) “se criaban los hijos de los reyes y señores”. Esto es, entre sus muros se formaban los nuevos cuadros del poder gubernamental tenochca. También se pensaba que en este lugar residía físicamente la diosa Cihuacóatl, de donde salía para manifestarse ante los simples mortales.<sup>23</sup> Este edificio es señalado por Tezozómoc (1997, cap. 58, p. 248) como un lugar de “recogimiento y tristeza”, donde el *tlahtoani* en turno se retiraría para reflexionar en tiempos de crisis y ante graves acontecimientos; esto quizás se vincule con el carácter de Cihuacóatl como deidad que anunciaba los males futuros.

Sin que pueda afirmarse de manera categórica es muy posible que el *tlillancalqui*, dado su título, fuera justamente el responsable de las tres edificaciones. Si esto es correcto, es igualmente posible que “el señor de la casa de la negrura” como encargado del *Tlillan*, del templo de la diosa Cihuacóatl, del *Coacalco*, la casa donde estaban prisioneros los dioses patronos de los pueblos sometidos y que velaba por la formación de los futuros gobernantes y dignatarios de tenochcas en la escuela *Tlillan Calmécac*, gozara de un gran poder y altísimas consideraciones.

---

<sup>20</sup> Vocablo compuesto de *coatl* “serpiente”, *calli* “casa” y *co*, locativo, a la letra “en la casa de la serpiente”, pero el sentido es de algo general o que abarca un conjunto; al respecto véase en el *Vocabulario...* de Molina las entradas de *coatequitl*: “obra pública, o de comunidad”, *coatlaca*: “recogida de gente de diversas partes o tierra, ayuntadas en algún barrio o villa”, *coatlalia*, *nite*: “asentar a la mesa los convidados”.

<sup>21</sup> Bernardino de Sahagún (2000, L. II, cap. apéndice, Relación de los edificios del gran templo de México; v. I, p. 274).

<sup>22</sup> Véase Miguel Pastrana Flores, “El nacimiento de Huitzilopochtli en el *Códice florentino*. Algunas ideas”, inédito.

<sup>23</sup> Sahagún (2000, L. II, apéndice, Relación de los edificios del gran templo de México; v. I, p. 250).

#### IV. GUERRERO, GOBERNANTE, JUEZ Y EJECUTOR

Como se mencionó al comienzo, el primer título de *tlillancalqui* entre los mexicas fue concedido por méritos militares, esto indica claramente que el rango estaba estrechamente vinculada a la guerra, lo cual es corroborado ampliamente en las crónicas, de hecho es el tópico sobre el que hay más información. “El señor de la casa de la negrura” tenía un papel importante en varias fases de la actividad bélica tenochca, en ese sentido suele mencionársele en los preparativos para la guerra, al reunir a otros dignatarios, se le encargaba el cuidado de los guerreros bisoños, lo cual hace sentido con la responsabilidad del *tlillancalqui* como encargado de la escuela de *Tlillan calmécac*. También participaba directamente en el combate y en varias ocasiones se le nombra “capitán” y “general” (Tezozómoc, 1997, cap. 30, p. 147, 148-149; cap. 95, p. 394), lo que debemos entender de forma amplia como un importante jefe militar. Por si esto fuera poco, el *tlillancalqui* también fungía como emisario o embajador del *tlahtoani* de Tenochtitlan ante otras grandes ciudades y sus gobernantes, esto abarcaba desde hacer peticiones de sumisión como tributarios, el notificar convocatorias para la guerra, llevar anuncios personales y mensajes secretos (Tezozómoc, 1997, cap. 62, p. 275-276; cap. 75, p. 316; cap. 96, p. 400).

Por otra parte, en la lámina 2 de la *Matrícula de tributos* y en el folio 18 recto del *Códice mendocino* (Figura 4) se representa parte de la organización fiscal de las llamadas “provincias tributarias” sujetas al *Excax tlahtoloyan* o Triple Alianza. En lo que aquí interesa se registra a dos dignatarios, el *tetzacahuácatl* y el *tlillancalqui*, como responsables de la provincia de Xoconuchco.<sup>24</sup> Según las glosas del *Códice mendocino* ambos personajes eran “gobernadores”, y sus responsabilidades incluían “el amparo y buen gobierno de los naturales”, así como “recoger y mandar recoger los rentos [sic] y tributos” y, no menos importante, para que los pueblos a su cargo “no se rebelasen” (*Códice mendocino*, f. 18 r). Lo cual no deja de ser ambiguo, pues no es claro si “gobernaban” Xoconuchco desde Tenochtitlan o había otros funcionarios con esos mismos cargos en esas lejanas tierras; sin embargo, ambos códices no permiten precisar el punto. Xoconusco no era cualquier “provincia tributaria”, se trataba del dominio más alejado de Tenochtitlan, y para la cual, a diferencia de todas las demás, no había una ruta consolidada de pueblos sometidos para llegar a ella.

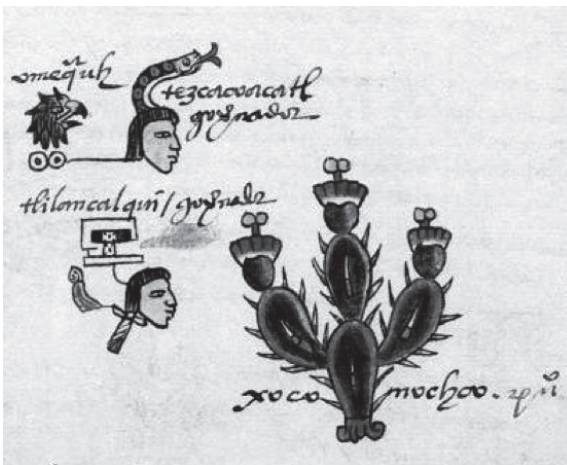
<sup>24</sup> Aunque la *Matrícula* está muy desgastada en esta parte y no permite ver con claridad el glifo de *tlillancalqui* su deterioro se suple con la lámina correspondiente del *Códice Mendocino*, véase Víctor M. Castillo Farreras (1997, 154 p., ils., p. 38).



Figura 4  
PROVINCIA TRIBUTARIA DE XOCHONUCHO



a) Matricula de tributos, lámina 2



b) Arriba el *Tezcacoatl* de nombre Ome Cuauhtli, abajo el *Tlillancalqui* de nombre Atzin. *Códice mendocino*, f. 18r.

No debe dejar de señalarse la presencia, justamente en esas láminas, de un antropónimo que acompaña la representación del *tillancalqui*, se trata del signo o glifo *atl*, agua, por lo cual el nombre del dignatario pudo ser, como propone Víctor Castillo, Atzin.<sup>25</sup> Dado el contexto de elaboración de códice lo más seguro es que refiera la organización tributaria tenochca justamente en vísperas del contacto con los castellanos, por ello es factible que este fuera el nombre propio del “señor de la casa de la negrura” al momento de la conquista. Desafortunadamente no hay más referencias sobre este personaje.

Por su parte los *Anales de Tecamachalco* informan que el *atempánecatl* y “el señor de la casa de la negrura”, fueron encargados por el *tlahtoani* Axayácatl de fijar los nuevos linderos entre las tierras de Tepeaca y Cuauhtinchan.<sup>26</sup> Lo que añade una interesante función en la delimitación territorial a la lista, ya de por sí notable, de atribuciones del dignatario.

Sin duda, una de las funciones más importantes del *tillancalqui*, era la de ejecutar a los *tlahtoque* que se rebelaran militarmente o resistiera al poder de Tenochtitlan, como es el caso de los gobernantes de Cuetlaxtla, quienes por sublevarse fueron degollados.<sup>27</sup> Lo mismo le ocurrió a Tzutzumatzin, gobernante de Coyoacan, quien por no condescender con la petición de Ahuítzotl para usar el agua del manantial del Acuecuexcatl, fue ahorcado. Para ello se envió al *tillancalqui*, al *tlacochteuhctli* y al *cuauhnochtili* (Tezozómoc, 1997, cap. 81, p. 341-342).

En las pinturas que ilustran la *Historia* de Durán se representa la ejecución del Tzutzumantzin, al centro está el *tlahtoani* con los emblemas de su rango y con los ojos cerrados indicando su muerte, está flanqueado por dos personajes más masculinos, el de la derecha trae un tilma con la cual lo cubrirá, mientras que a sus espaldas está otro personaje que pone una cuerda al rededor de su cuello con una mano, mientras que la otra la pone sobre el hombro del gobernante y apoya una pierna en su espalda en actitud de apoyarse para jalar más fuerte. Ambos ejecutores ostentan orejeras y besotes,

<sup>25</sup> Castillo, “La Matrícula...”, p. 38.

<sup>26</sup> *Anales de Tecamachalco, (1398-1590)*, edición facsimilar, edición de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García (1992, 204 p., p. 22). Véase “Cuauhtinchan contra Tepeaca por los linderos establecidos en el año de 1467. Manuscrito de 1546-1547”, en *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*, edición de Luis Reyes García (1978, p. 28).

<sup>27</sup> Esto lo hizo junto con el *cuauhnochtili* (Durán, 1984, cap. XXIV; v. II, p. 202). Del ajusticiamiento de los *tlahtoque* me ocupó más ampliamente en el trabajo “Para que descansen su corazón y su cuerpo”. La ejecución del gobernante en el mundo náhuatl”, UNAM: IHH, en prensa.

así vestimentas y peinados idénticos, por lo que no es posible diferenciarlos. (Figura 5) Es importante señalar que el peinado que portan los ejecutores no es sacerdotal, sino uno muy parecido al que ostentan los jefes militares en el folio 65r. del *Códice mendocino*, lo cual quizás indique que los altos dignatarios mexicas debían cambiar sus atavíos e insignias dependiendo del la función y rol específico que cumplieran en un momento determinado.

Figura 5  
MUERTE DE TZUZUMATZIN



Fuente: Durán (1984), *Historia de las Indias*.

Estos casos ponen de manifiesto las importantes funciones administrativas del *tlillancalqui*, y deja en claro que su relevancia no puede separarse de la órbita de lo ritual, de esta forma se hace evidente que el dominio político de los hombres se sustenta en el contacto con los dioses y que el vínculo institucional con lo sagrado se fundaba en una férrea organización política.

## V. EN LA CONQUISTA

Es interesante y revelador que al “señor de la casa de la negrura” se le otorgue gran importancia en algunas de las obras más representativas de la historiografía de tradición náhuatl relativa a la conquista de México.<sup>28</sup>

En la historia tlatelolca de la conquista recogida por fray Bernardino de Sahagún e incorporada a su obra como libro XII, los eventos políticos y

<sup>28</sup> Para una visión general véase Miguel Pastrana Flores (2009, 298 p., ils).

militares están precedidos por una serie de *tetzáhuil*, es decir, prodigios que al mismo tiempo anuncian y provocan la conquista de México.<sup>29</sup> Algunos de ellos son de particular interés para el presente trabajo, como es la presencia de ciertas entidades y criaturas extraordinarias que en sí mismas se revelaban como presagios funestos; en primer lugar está la manifestación nocturna de la diosa Cihuacóatl que bramaba diciendo “¡Oh, hijos míos, ya nos perdemos! Algunas veces decía: ¡Oh, hijos míos! ¿Dónde os llevaré?”, al respecto debemos recordar que la diosa se distinguía precisamente por anunciar desgracias a los seres humanos. En segundo término se encuentra la captura de un ave que tenía un espejo en la cabeza en el cual se veía la llegada de los jinetes castellanos, y finalmente se presentaron hombres con dos cabezas, los cuales fueron llevados ante la presencia de Motecuhzoma Xocoyotzin, quien se había refugiado en el *Thillan Calmécac*, la escuela vinculada al templo de Cihuacóatl y que quizás estaba bajo la responsabilidad del “señor de la casa de la negrura” (Sahagún, 2000, L. XII, cap. I; v. III, p. 1162). Así, sin ser mencionado explícitamente, el *tillancalqui*, en su función sacerdotal de intermediario entre los hombres y los dioses, se mostraría, implícitamente, como un personaje de primer orden e indispensable para la correcta interpretación de los mensajes divinos y por ende, importante consejero en materia religiosa del *tlahtoani* mexicana.

Por otra parte, y siguiendo la tradición histórica tenochca, según el grupo de la *Crónica X* –me refiero claro está a las obras de fray Diego Durán y Hernando de Alvarado Tezozómoc– las primeras noticias sobre la presencia de gentes extrañas que se veían en “casas de madera” frente a los costas del Golfo de México. Al respecto se dice que Motecuhzoma consideró que podría tratarse del retorno del dios Quetzalcóatl. Pero esta identidad no era del todo segura, por lo que Motecuhzoma envió al *tillancalqui*, con la misión de precisar la naturaleza de los recién llegados (Figura 6).<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Sobre el concepto de *tetzáhuil* véase Pastrana (2009, p. 15-63 y 2014, v. XLVII, p. 237-252).

<sup>30</sup> Durán afirma que también tenía el rango de *teuctlamacazqui* “el que ofrenda como señor”, pero tal parece que se trata de una confusión del dominico, pues este es un cargo distinto, que se menciona en diversas ocasiones junto con otros personajes, incluyendo al *tillancalqui*. Por su parte Tezozómoc distingue claramente entre ambos dignatarios.

Figura 6  
TLILLANCALQUI CON CORTÉS Y LA MALINCHE



Fuente: Durán (1984), *Historia de las Indias*.

Por supuesto cabe preguntarse por las razones por las cuales de entre todos los altos dignatarios de Tenochtitlan Motecuhzoma escogiera precisamente al *tlillancalqui* para la misión de identificar a los recién llegados. Una respuesta tentativa la da indirectamente el texto sahuaguntino, pues el vínculo que mantiene el “señor de la casa de la negrura” con la institución encargada de interpretar los ominosos portentos que han anunciado que “algo malo va a pasar”, el *Tlillan Calmécac* y por ser responsable del templo de *Tlillan*, casa de la diosa Cihuacóatl, la cual ha anunciado el fin del poderío tenochca; a esto hay que agregar su condición de emisario del más alto nivel, así como ejecutor de gobernantes y responsable de “provincias tributarias”. Todo ello lo presenta como un profundo conocedor de las relaciones que se establecen con los dioses que otorgan el poder y con los hombres que lo detentan, por ello es idóneo para una misión en que ambas perspectivas se funden en una sola.

De las varias idas y venidas del *tlillancalqui* de Tenochtitlan a la Costa del Golfo a ver a las expediciones de Juan Grijalva primero y Hernando Cortés después hay un pasaje que debe resaltarse. Es el momento en que Motecuhzoma dispone la elaboración de un códice con base en las descripciones de su emisario; una vez terminado manda llamar a diversos *tlacuiloque* o pintores de códices para que identifiquen a los personajes representados, pero ninguno lo logra hasta que el mismo *tlillancalqui* sugiere traer a un *tlacuilo* “gran sabio” de Xochimilco llamado Quilaztli, quien finalmente logró vincular a los castellanos con antiguas tradiciones mesoamericanas (Tezo-



zómoc, 1997, cap. 111, p. 459-460). El hecho que sea el propio encargado del templo de *tillan* quien aconseje consultar a Quilaztlí que, recuérdese, tiene uno de los nombres de la diosa Cihuacóatl, y el que esta deidad fuera patrona justamente de Xochimilco (Durán, 1984, cap. XIII; v. I, p. 125), uno de los pueblos sometidos y que se aliaron con los castellanos contra Tenochtitlan, no puede ser meramente casual, sin duda se trata de una clave de la tradición histórica náhuatl sobre el mandato divino del fin del poderío mexica, en la cual la deidad a través del sacerdote que cuida su templo y un personaje que representa al pueblo que le es devoto corroboran el mensaje que ella misma a anunciado en sus apariciones nocturnas.<sup>31</sup>

Por otra parte, hay que mencionar un pasaje en el cual el *tillancalqui* y Motecuhzoma entablan un diálogo sobre la suerte que encara el *tlahtoani* y su linaje de poder frente a los recién llegados. Ahí se muestra al gobernante que agobiado por las señales divinas y las acciones hispanas se abandona a la depresión y se convence de su próximo fin, a Motecuhzoma sólo le resta poner en orden sus asuntos, y por ello encomienda al *tillancalqui* que cuide de sus hijos, pues teme por su vida una vez que él haya perecido, según Tezozómoc (1997, cap. 112, p. 463):

Mirá, hijo, <que> lo que más os encargo, que pobres de mis hijos, llamados Yhuilmec y Chimalpupuca y Acatxoxouhqui y Acamapich y Neçahualtecolotl y Axayaca y Tlachahuepan. Mirá que quando yo sea muerto a manos de los que agora bienen, <que> los mexicanos como malos y crueles, con este enojo, los an de matar.

Este es un texto que presenta, bajo la forma de una premonición de Motecuhzoma, la suerte de la mayoría de sus hijos varones después del deceso del *tlahtoani* que efectivamente fueron muertos tanto por los españoles como por los mexicas. Motecuhzoma terminó su discurso anunciando el futuro de los mexicas, quienes ya nunca más serían grandes gobernantes, sino subalternos de los castellanos, en palabras de Tezozómoc (1997, cap. 112, p. 463-464):

Y mirá lo que os digo, que los [que] rrigieren y gouernaren por mandado de ellos, que no es ni a de ser señorío, sino sujetos como esclaus. Y si los dioses os dieren bida os acordaréis de lo que aquí os digo. Y si todavía escapare yo con la bida, ya no seré rrey sino *tequillato* y en mí se bernán a consumir los señores, tronos, sillas, estrados que los antiguos rreyes bieron y gozaron, porque en mí, <que> soi Montecuma, se acabará todo.

<sup>31</sup> Véase la particular interpretación de Michel Graulich (2014, 504 p., ils., p. 301).

Las palabras atribuidas Motecuhzoma Xocoyotzin son una prefiguración de la situación que afrontó el grupo de poder tenochca al transformarse en nobleza indígena en la Nueva España, momento en el cual ya no tenían un auténtico poder, sino que de ser grandes señores pasaron a convertirse en unos pobres dominados, simples intermediarios entre los castellanos y los macehuales. De esta forma el *Tlillancalqui* cumple su última función importante, ser el confidente del más poderoso gobernante mexica en su momento de máximo decaimiento, así como ser el encargado de cuidar de los supervivientes del linaje de poder tenochca del gran naufragio político y demográfico que trajo consigo la conquista hispana (Veáse José Rubén Romero Galván, 2003).

Por otra parte, ambas crónicas no vuelven a mencionar al personaje, la *Crónica mexicana* de Tezozómoc termina poco después sin abordar siquiera la llegada de Cortés a Tenochtitlan, por su parte la *Historia de las Indias* de Durán si narra toda la conquista pero no refiere nada más sobre el *tlillancalqui*. En cambio, si lo hace Sahagún en la versión reformada de la historia de la conquista reelaborada en 1585,<sup>32</sup> donde, al momento de la captura de Cuauhtémoc y la rendición de los mexicas, lo nombra junto con otros altos personajes que son tomados como prisioneros por los españoles; así, al narrar la aprehensión de los *tlahtoque* de Tenochtitlan, Tlacopan y Tetzaco se dice que: “Venían tras ellos acompañándolos los dignatarios siguientes: Cihuacoatl (ministro del emperador), Tlacotzi, Tlilancalqui, Petlahuzi, Vitznacoatl, Motelchiuhtzi, Mexicatl, Achauhtli, Tecutlamacazqui Coatzitlatlatzin, Tlazoliatitl.”<sup>33</sup>

Desde el punto de vista del análisis historiográfico es pertinente preguntarse acerca de los motivos por los cuales en un grupo de obras el *tlillancalqui* sea tan relevante, mientras que en otras apenas se le menciona. La razón estriba en que se trata de tradiciones historiográficas distintas, pues, mientras Sahagún recoge la versión de Tlatelolco de la historia de la conquista, por su parte Durán y Tezozómoc recuperan la versión de Tenochtitlan. Por ello puede plantearse que para los informantes tlatelolcas del franciscano el *tlillancalqui* sólo era un personaje más entre los altos dignatarios tenochcas; mientras que para él o los redactores de la *Crónica X* “el señor de la casa de

<sup>32</sup> Véase Leal, Luis (1955, v. V, no. 2, p. 184-210); Howard F. Cline (1970, 396 p., p. 121-139); Miguel Pastrana Flores (2015, 860, p., ils., p. 85-95).

<sup>33</sup> Véase Sahagún, *Relación de la conquista de esta Nueva España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes. Convirtióse en lengua española, llana é inteligible, y bien enmendada en este año de 1585* (Pastrana, inédito, cap. XLI).

la negrura” era primordial, al grado de presentarlo como el principal consejero, emisario y confidente de Motecuhzoma ante la crisis provocada por la intromisión hispana, por ello no es descabellado pensar que posiblemente el linaje de quienes detentaron el cargo de *tillanecalqui* fuera muy cercano al autor o autores que elaboraron la *Crónica X* en la segunda mitad del siglo XVI.

Esto último obliga a revisar la situación colonial de aquellos que detentaron el cargo de *tillanecalqui* y sus descendientes en el tránsito del ocaso de un mundo y el amanecer de otro, así como sus posibles vínculos con los autores de la *Crónica X*. Pero esta importante labor, por el momento, queda pendiente.

## VI. PARA TERMINAR

El caso del *tillanecalqui* hace evidente que las atribuciones de los altos dignatarios mexicas estaban muy lejos de estar, por lo menos para nuestra mentalidad, bien delimitadas o estar encuadradas a un sólo ámbito de actividad. Así en la figura del *tillanecalqui* se funden, confunden y yuxtaponen diversas atribuciones sacerdotales, políticas, judiciales, militares, administrativas, fiscales, territoriales y hasta educativas. Esto implica que para el mundo indígena no existía una separación entre todas estas esferas, sino que de alguna manera, que no es del todo clara, eran complementarias unas de otras. Esto debe vincularse de cierta forma con el carácter ubicuo y múltiple de las deidades a las que representaban en la tierra. En ese sentido la multiplicidad de atribuciones de un alto dignatario como *tillanecalqui* debe estar sustentada, en alguna medida, en los diferentes aspectos del accionar sagrado de la diosa Cihuacóatl.

De manera complementaria debemos recordar que el desarrollo acelerado de la administración tenochca de los pueblos y territorios sometidos en menos de un siglo, debió implicar reajustes constantes entre los dignatarios, así como constantes reformas administrativas, así como adecuaciones menores para casos específicos. Igualmente debemos imaginar, ya que no podemos documentar, que el desarrollo de estas atribuciones dependían en buena medida de las capacidades de los individuos concretos que detentaban el cargo; la correlación de fuerzas políticas en el seno del propio grupo de poder; también influiría la forma de gobernar de cada *tlahtoani*, así como las circunstancias históricas específicas de cada momento.

Por su puesto, quedan algunas cuestiones pendientes de resolver respecto de las funciones sacerdotales del *tillanecalqui*, entre ellas pueden men-



cionarse, en primer término, cuales pudieron ser sus vínculos con otros dignatarios vinculados a la diosa madre, como es el caso del *cihuacóatl*, el mandatario más importante después del *tlahtoani* y, en segundo término, sus relaciones con los tres sacerdotes ancianos dedicados a la diosa, quienes ordinariamente vivían en su templo, y en tercer término con el sacerdote llamado *tlillan tlenamácac*.

También debemos aceptar que la imagen que hoy nos podemos forjar del *tlillancalqui*, y de todos los demás dignatarios, está matizada por la propia imagen que nos entregan las obras históricas de tradición náhuatl, pues en ellas se reflejan las preferencias, las filias y las fobias de sus autores y las fuentes en las cuales se basaron. Pero esto, en lugar de ser visto como un límite al conocimiento abre nuevas perspectivas de estudio, para conjugar el análisis historiográfico de las obras de tradición náhuatl con el de las instituciones culturales de los antiguos nahuas.

De esta manera, en este primer acercamiento, he quedado muy lejos no sólo de resolver, sino tan sólo de plantear correctamente, los aspectos principales de la figura del *tlillancalqui*, quizás como indica su propio nombre, siempre quedará algo en penumbras, en la sombras de la Casa de la negrura.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Martín, 1990. *Enciclopedia del idioma*, 1ª reimpresión, 3 v., México: Aguilar,
- ALVARADO TEZOZÓMOC, Hernando, 1997. *Crónica mexicana*, edición, introducción, notas y glosario de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez, Madrid: Historia 16, 554 p. (Crónicas de América, 76).
- ANÓNIMO, 1992. *Anales de Tecamachalco (1398-1590)*, 1992. edición facsimilar, edición de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, México: FCE / CIESAS / Gobierno del Estado de Puebla, 204 p.
- ANÓNIMO, 2004. *Anales de Tlatelolco*, presentación, paleografía y traducción de Rafael Tena, México: CONACULTA, 208 p. (Cien de México).
- BANDELIER, Adolph F., 2003. “Sobre el arte de la guerra y el modo de guerrear de los antiguos mexicanos”, en Lewis H. Morgan y Adolph F. Bandelier, *México antiguo*, prólogo y edición de Jaime Labastida, traducción de Stella Mastrangelo y Josefina Anaya, México: Siglo XXI, Conaculta, INAH, LXIV + 590 p., p. 61-126.

- BARLOW, Robert H., 1990. “La ‘Crónica X’: versiones coloniales de la historia de los mexica-tenochca”, en Robert H. Barlow, *Los mexicas y la Triple Alianza*, edición de Monjarás-Ruiz, Jesús, Elena Limón y Ma. de la Cruz Paillés, México: INAH / UDLA, XX + 320 p. ils. (Obras de Robert H. Barlow, 3), p. 13-27.
- BRODA, Johanna, 1991. “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, editores, *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mésoamérica*, México: UNAM: IIH, , XXII + 574 p., ils. (Serie de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4), p. 461-500.
- CARRASCO, Pedro, 1996. *Estructura político - territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, México: FCE, El Colegio de México, 670 p., ils.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor M., 1997. “La Matrícula de tributos”, en *Matrícula de Tributos. Nuevos estudios*, México, 1ª reimpresión, edición facsimilar, presentación de Guillermo Ortiz, prólogo Roberto García Moll, introducción de Miguel León-Portilla, estudios de Víctor M. Castillo Farreras y María Teresa Sepúlveda, México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 154 p., ils., p. 19-102.
- CLINE, Howard F., 1970. “Notas sobre la Historia de la conquista de Sahagún”, en Bernardo García Martínez, y otros, *Historia y sociedad en el mundo de habla española. Homenaje a José Miranda*, México: El Colegio de México, 396 p., p. 121-139.
- THE Codex Mendoza*, 1992. 4 v., edición facsimilar, edición de Frances Berdan y Patricia Rieff Anawalt, Berkeley: Los Ángeles, Oxford, University of California Press.
- Códice Borbónico*, 1985. edición facsimilar, 4ª reimpresión, estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México: Siglo XXI.
- Códice Borbónico*, [s/a] edición facsimilar del Duque de Loubat, edición electrónica en Fundación Famsi, [www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/](http://www.famsi.org/spanish/research/loubat/Borbonicus/)
- Códice Borbónico*, [s/a] edición facsimilar de Graz, edición electrónica en Fundación Famsi, [www.famsi.org/spanish/research/graz/borbonicuz/](http://www.famsi.org/spanish/research/graz/borbonicuz/)
- Códice Mendoza. Un inestimable manuscrito azteca*, 1985. comentarios de Kurt Ross, Barcelona: Serbal, 124 p.
- Códice Mendoza*, [s/a] edición digital en [www.codicemendoza.inah.com](http://www.codicemendoza.inah.com)
- “CUAUHTINCHAN contra Tepeaca por los linderos establecidos en el año de 1467. Manuscrito de 1546-1547”, en *Documentos sobre tierras y señoríos en*

- Cuauhtinchan*, edición de Luis Reyes García, 1978, México: INAH, CIS, 222 + XVIII p. (Científica. Fuentes, 57), p. 11-78.
- CHAUVERO, Alfredo, 1987. *Historia antigua y de la conquista*, en Vicente Riva Palacio y otros, *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, 1ª reimpresión, 16 v., México, Cumbre, ils., v. I-III.
- CHIMALPAIN CUAUHTLEHUANITZIN, Domingo Francisco de San Antón Muñón, 1998. “Manuscrito 256B de la CAAH de la BNAH”, en Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 v., paleografía y Traducción de Rafael Tena, México: CONACULTA, (Cien de México), v. I, p. 364-417.
- , *Séptima relación de las Diferentes historias Originales. Aquí comienza, principia, aquí está escrita la llegada, el advenimiento de los ancianos, de las ancianas que se llaman nonohalca, los teulixca tlachocalca que ahora ya se llaman tlalmanalca chalca*, introducción, paleografía, traducción, notas, índice y apéndices por Josefina García Quintana, México: UNAM: IHH, 2003, XCVIII + 336 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Fuentes, 12).
- DEHOUE, Danièle, 2013. “Las funciones rituales de los altos personajes mexicanos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México: UNAM: IHH, v. XLV, p. 37-68.
- DURÁN, Diego, 1984. *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2ª edición, 2 v., introducción, paleografía, notas y vocabularios de Ángel M. Garibay, México: Porrúa, (Biblioteca Porrúa, 36-37). Versión electrónica en Biblioteca Digital Hispánica: bdh.bne.es/viewer.vm?id
- ESPINOSA PINEDA, Gabriel, 2008. “La variante nahua de los dioses mesoamericanos”, en Silvia Limón Overa, editora, *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid: Trotta, 360 p., ils. (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 07), p. 97-123.
- GARCÍA GRANADOS, Rafael, 1995. *Diccionario biográfico de historia antigua de México*, 2ª edición, 3 v., México: UNAM, IHH.
- GRAULICH, Michel, 2014. *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, traducción de Tessa Brisac, México: Era / INAH, 504 p., ils.
- La Matrícula de Tributos*, 2003. Edición facsimilar, introducción de Miguel León-Portilla, interpretación y análisis de Ma. Teresa Sepúlveda, historia de la Matrícula de Víctor M. Castillo Farreras, México, Raíces, 86 p. (Edición Especial *Arqueología Mexicana*, 14).
- LEAL, Luis, 1955. “El Libro XII de Sahagún”, en *Historia Mexicana*, México: El Colegio de México, octubre – diciembre, v. V, no. 2, p. 184-210.

- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1961. *La constitución real de México-Tenochtitlan*, prólogo de Miguel León-Portilla, México: UNAM: Instituto de Historia – Seminario de Cultura Náhuatl, XII + 168 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 2).
- MARQUINA, Ignacio, 1960. *El Templo Mayor de México*, México: INAH, 118 p., ils.
- Matrícula de Tributos*, 1978. Comentarios, paleografía y versión de Víctor M. Castillo Farreras, en Miguel León-Portilla, et al., *México antiguo*, 3 v., México: Salvat, ils., v. II, p. 231-296.
- Matrícula de Tributos. Nuevos estudios*, 1997. México, 1ª reimpression, edición facsimilar, presentación de Guillermo Ortíz, prólogo Roberto García Moll, introducción de Miguel León-Portilla, estudios de Víctor M. Castillo Farreras y María Teresa Sepúlveda, México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 154 p., ils.
- Matrícula de Tributos*, [s/a] edición digital en Biblioteca Digital Mexicana *bdmx.mx/detalle/?id\_cod=22&codigo=02*.
- MOLINA, Alonso de, 2015. *Diccionario náhuatl-español: basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, edición de Marc Thouvenot, prólogo de Miguel León-Portilla, México: UNAM: IHH / Fideicomiso Teixidor, 482 p. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías 34).
- , *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2ª edición, edición facsimilar, estudio preliminar, de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1977, LXIV + 124 + 162 p. (Biblioteca Porrúa, 44).
- NICHOLSON, H. B., [s. a.] “Los principales dioses mesoamericanos”, en Raúl Noriega y otros, *Esplendor del México antiguo*, 7a edición, 2 v., México: Centro de Investigaciones Antropológicas de México / Editorial del Valle de México, ils., v. I, p. 161-178.
- PASO Y TRONCOSO, Francisco del, 1988. *Descripción, historia y exposición del Códice pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la Biblioteca de la Cámara de Diputados de París (antiguo Palais Bourbon)*, edición facsimilar, apéndice de E. T. Hamy, México: Siglo XXI, 430 p.
- PASTRANA FLORES, Miguel, 2015. “Las cosas mal dichas y mal calladas. Las diferencias entre la primera y la segunda versiones de la *Relación de la conquista de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún”, en Martín Ríos, editor, *El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América*, Madrid: Silex, UNAM, IHH, 860, p., ils., p. 85-95.

- , 2008. *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas*, México: UNAM, IIH, 182 p., ils. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías, 30).
- , 2009. *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, 1ª reimpression, México: UNAM, IIH, 298 p., ils. (Serie de Teoría e Historia de la Historiografía, 2).
- , 2014. “La idea de *tetzahuil* en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México: UNAM, IIH, enero-junio, v. XLVII, p. 237-252.
- , [s.a.] “El nacimiento de Huitzilopochtli en el *Códice florentino*. Algunas ideas”, inédito.
- , [s.a.] “‘Para que descansen su corazón y su cuerpo’. La ejecución del gobernante en el mundo náhuatl”, en María Elena Vega y Miguel Pastrana Flores, editores, *El gobernante en Mesoamérica*, México, UNAM: IIH, en prensa.
- PIHO, Virve, 1972. “*Tlacatecutli, tlacochtecutli, tlacatéccatl y tlacochcácatl*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México: UNAM: IIH, v. X, p. 315-328.
- “Relación de Cempoala, Epazoyuca y Tetlitzaca”, 1985-1986, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 3 v., edición de René Acuña, México: UNAM, IIA, lams. (Relaciones Geográficas del Siglo XVI, 6, 7, 8), v. I, p. 67-93.
- ROMERO GALVÁN, José Rubén, 2003. “La *Crónica X*”, en José Rubén Romero Galván, coordinador, *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México: UNAM, IIH, 366 p. (Historiografía Mexicana, I), p. 185-195.
- , 2003 *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México: UNAM, IIH, 166 p. (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 1).
- ROVIRA MORGADO, Rossend, 2013. “De valeroso *quauhpilli* a denostado *quauhtlahtoani* entre los tenochcas: radiografía histórica de don Andrés de Tapia Motelchiuhtzin”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México: UNAM, IIH, , v. XLV, p. 157-195.
- SAHAGÚN, Bernardino de, 1979. *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenciana*, edición facsimilar, 3 v., México: AGN.
- , 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., introducción, paleografía, glosario y notas de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, prólogo e índice analítico de Josefina García Quintana, México, CONACULTA, (Cien de México).

- , [s.a.] *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición de Juan Carlos Temprano, Madrid: Promo Libro, Dastin, ils. (Crónicas de América, 23-24).
- , [s.a.] *Relación de la conquista de Esta Nueva-España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes. Convirtióse en lengua española, llana é inteligible, y bien enmendada en este año de 1585*, edición de Miguel Pastrana Flores, en proceso.
- , 1958. *Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses*, introducción, paleografía, versión y notas de Miguel León-Portilla, México: UNAM, IIH, 174 p., ils. (Fuentes Indígenas de la Cultura Náhuatl. Informantes de Sahagún, 1).
- SELER, Eduard, 1988. *Comentarios al Códice Borgia*, 2ª reimpresión, 2 v., traducción de Mariana Frenk, México: FCE (Antropología).
- TOVAR, Juan de, 1972. *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique. Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias. Tratado de los ritos y ceremonias y dioses que en su gentilidad usaban los indios de esta Nueva España*, edición, introducción, notas y paleografía de Jacques Lafaye, Graz, Akademische Druck Verlagsanstalt, 328 p., ils.
- TORQUEMADA, Juan de, 1975-1983. *Monarquía Indiana, de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra firme*, 7 v., edición de Miguel León-Portilla y otros, México: UNAM, IIH (Historiadores y Cronistas de Indias, 5).
- ZANTWIJK, Rudolf van, 1985. *The aztec Arrangement. The social history of pre-spanish México*, prólogo de Miguel León-Portilla, Norman: University of Oklahoma Press, XXVI + 346 p., ils. (Civilization of the American Indian Series, 167).

## LA SUCESIÓN SEÑORIAL DE ACAMAPICHTLI A IZCÓATL SEGÚN EL CÓDICE HUICHAPAN (CA.1632)

Alonso GUERRERO GALVÁN\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El documento*. III. *La sucesión señorial mexicana*. IV. *Comentarios finales*. V. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

Los grupos amerindios vivieron un largo proceso civilizatorio que los llevó a la creación del Estado, una forma de organización jerárquica, con clases sociales y grupos especializados, que les permite organizar la economía y la religión dentro de lo que se ha llamado el modo de producción mesoamericano, y cuya expresión al final Posclásico era el militarismo mexicano, encabezado por un *huey tlatoani*. En el presente trabajo busca acercarse a esta realidad social y la denominación de esta figura entre los grupos otomíes del periodo del contacto. Por medio del documento conocido como *Códice Huichapan* estudiaremos la relación entre las representaciones gráficas y glosas alfabéticas con la referencia a señores históricos mexicanos, tepanecas y otomíes.

### II. EL DOCUMENTO

El Códice Huichapan (CH) es lo que se conoce como un código mixto, es decir un documento con secciones escritas según los parámetros indígenas, pero con glosas, y secciones alfabéticas que acatan patrones occidentales. Alfonso Caso aseveró que fue hecho a dos manos, pues distinguió dos letras y tintas diferentes, aunque casi la totalidad se debe a una sola mano. Este autor le da la autoría del código a un fraile del convento franciscano de Huichapan, pues

---

\* Profesor Investigador de la Dirección de Lingüística del INAH.



a la vuelta de la pasta de pergamino se lee “lo firmé, fray Felipe de Santiago”, a quien identifica como un indio otomí, que escribía en presencia de antiguas pinturas y de los libros de registro de su convento.

Pero sería Artemisa Echegoyen la que unos años después identificó como autor al otomí Juan de San Francisco, hijo del fiscal Lucas de San Francisco, pues en el texto otomí aparece hablando del él mismo y su familia en primera persona.

Yolanda Lastra confirmó esta autoría al menos en los primeros ocho folios, y considera que Felipe de Santiago, revisó el documento y fue ‘la segunda mano’, que anotó algunos textos a veces en español y otras en nahua, con otra tinta.

El documento consta de cuatro secciones:

- I. Las primeras láminas narran en otomí los anales del convento de San Mateo en Huichapan.
- II. En una segunda parte un listado de topónimos.
- III. Las dos láminas siguientes se comparan los sistemas de los calendarios mexica, otomí y europeo.
- IV. La última sección, de la lámina 14 a la 68, integra, con imágenes y glosas en otomí, la versión otomí de la historia de 1403 a 1528.

En el presente trabajo nos centraremos en esta última sección, analizando tanto la parte gráfica como la parte alfabética del documento.

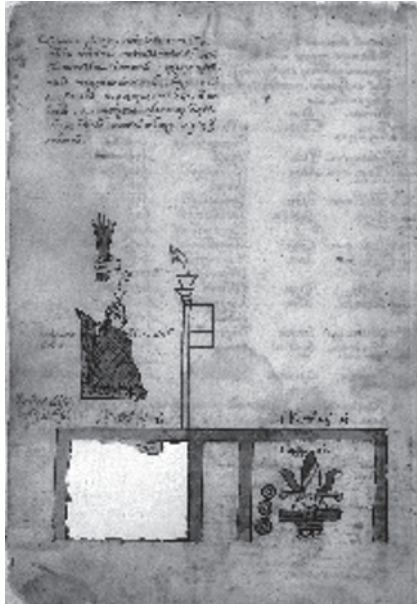
### III. LA SUCESIÓN SEÑORIAL MEXICA

*Acamapichtli (1376-1396) y Huitziluhuitl (1396-1417)*

Los mexicas habían fundado su ciudad en 2 casa-1325 tras seguir en una larga migración los designios de su dios Huichilopochtli, pero lograron establecerse por aliarse con el señor de Culhuacán, y ayudarlo en sus guerras contra Xochimilco y Chalco, quedando sujetos al señorío de Azcapotzalco. Según el *Códice Ramírez* (1583-1587 [1975]: 28) una facción de ellos se amotinó y fundó la ciudad de Tlatelolco, por lo que los mexicanos “hicieron junta y cabildo sobre el reparo de su ciudad [...] no teniéndose por seguros de los que se habían apartado [...] dijeron: elijamos un rey que a los de Tlatelolco y a nosotros nostenga sujetos, y de esa manera se excusarán estos sobresaltos [...] determinaron de elegir por rey a un mancebo llamado Acamapichtli, hijo de un gran principal mexicano y una gran señora hija del rey de Culhuacán”.



Figura 1  
 FOJA 7V DEL CÓDICE HUICHAPAN



La cuarta sección del CH (figura 1) comienza su historia con el entronamiento de este primer tlatoani mexica Acamapichtli, pero, ya sea por el olvido que provocó la guerra y conquista española o por un intento premeditado de hacer coincidir la historia, no sitúa este evento en año 2 pederal-1364 (como lo sitúa el Códice Mendoza f. 2r), sino en 2 caña-1403, siete años después de acaecida su muerte. Intenta situar el acontecimiento en un momento liminar que da inicio al tiempo mismo, ya que nos dice:

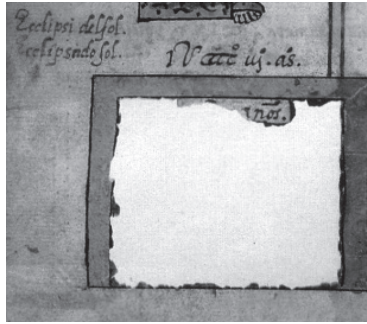
(1) Quequa pitzoy nuccä mbetto anvixüy

Quequa	pi	tzoy	nuccä	mbetto	an	vixüy
Kekwa	pi	tsoj	nuk'ä	mbet'o	an	jixüj
Entonces	3PTR=	caer	de los	primero	SG=	amanecer

Entonces cayó aquí, por primera vez amaneció (F. 7v/pág. 14, 1: Columna izquierda).

Esta instauración estatal es descrita en su primera línea (1) como *anvixüy* 'la ida de la noche', 'el amanecer', por lo que también podría estar asociado al renacimiento del sol después de un eclipse, evento que se registra en el cuadrete del año con una pintura negra, diseño que fue mutilado del CH (figura 2), pero se mantuvo la glosa en náhuatl (3) y en español (3).

Figura 2  
“ECLIPSE DEL SOL. ECLIPSADO SOL”



Pero según Patrick Johansson (2015), basado en el astrónomo Jesús Galindo y el arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma, el eclipse solar visible en México más cercano a la entronización de Acamapichtli tuvo lugar el 13 de abril de 1325-2 casa durante la fundación de Tenochtitlán. En la página web sobre eclipses de la NASA es posible constatar que al menos se observó de un eclipse parcial<sup>1</sup>. En esta misma página también se puede verificar que en 1403 no fue posible ver un eclipse en México, aunque sí en Colombia el 17 de noviembre (véase figura 3).

Figuras 3 Y 3BIS  
TRAYECTORIAS DE LOS ECLIPSES SOLARES



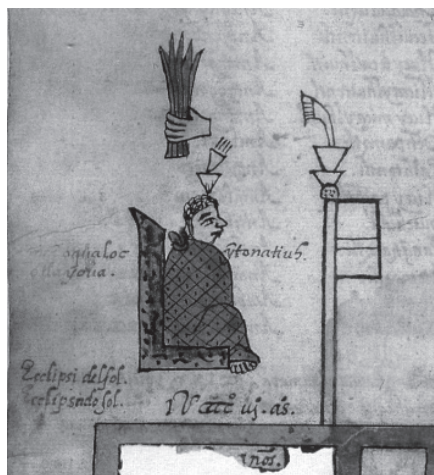
<sup>1</sup> Para el 21 de enero de 1376 se registra la trayectoria de un eclipse solar por Ecuador, Colombia y Venezuela, pero no en México, véase: <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=-14031117>.



Fuente: Trayectorias de los eclipses solares del 13 de abril de 1325 y del 17 de noviembre de 1403 (<http://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEsearch/SEsearchmap.php?Ecl=-14031117>).

Es probable que el escritor del CH sintetizara el eclipse de la fundación de Tenochtitlan, con el ascenso al trono de Acamapichtli, colocando todos estos eventos en otra fecha con relevancia calendárica, pues en 1403-2 caña se encendió el fuego nuevo en Tenochtitlán (Códice Telleriano-Remensis, f. 29v), lo que probablemente indica con una bandera, conocida en náhuatl como *pantli* y en otomí como *bext'e*, aunque se desconoce su denominación prehispánica.

Figura 4  
ACAMAPICHTLI EN 1403



El antropónimo aparece sobre la representación del señor, una figura sedente, coronada con dos pequeños triángulos, que mira hacia derecha (*cobinu* ‘él vio’), en dirección a la *bext’e*, y siguiendo la cronología en los cuadretes del año. No aparece una glosa junto a la imagen, pero en la segunda línea de la columna izquierda se lee lo que tenemos en (2).

(2) cobinu cobitimih nuvaedânmitti änxithi

	cobi	nu	cobi	timih	
	kobi	nu	kobi	timih	
	¿?-3COP=	ver	¿?-3COP =	asentarse	
nuva	Edân		mitti	än	xithi
nuwa	e-da-n		mit’i	än	ƒithi
aquí	HUM-3IRR-SG		empuñar	SG=	caña

‘él vio, se sentó aquí Acamapixtli’

En otomí *edân mit’i än xithi*, podríamos decir que es un calco del nombre náhuatl del señor mexicana ‘empuña la caña’, pero también corresponde a la lectura del propio antropónimo. Resulta significativo que se comience la historia prehispánica del CH con este señor y no con la mención de algún señor otomí. Obviamente sabemos que el evento relatado se refiere a su entronización pues se le representa sentado sobre un *icpalli* o silla (*thuhni* en otomí) forrado con una piel de jaguar, lo que indica el alto estatus del personaje, además de que en la parte ortográfica utiliza el verbo *timih* ‘asentarse’.

Todo esto se relaciona con lo dicho por López Austin (1961: 84) y Carlos Brokmann (2015: 9), quien afirma que el difrasismo náhuatl “*in petall in icpalli* [la estera y la silla] se refiere al estado en su dimensión institucional y jurídica; el poder de legislar y el poder de sentenciar [...] era el símbolo del *tlahtocáyotl*, la estructura institucional del *altepetl*”. Sin embargo, como se mencionó al principio, este evento sucedió 39 años antes (1364-2 pedernal), por lo que podríamos decir que el autor del CH confunde, en términos cronológicos, esta primera entronización con la de Huitzililhuitl (1395-1414/1417), cuyo señorío omite del todo (figura 5).

Según Valliant (citado en Ecker 1966) parece intentar corregirse al registrar la muerte de Acamapichtli primero en 1417 y posteriormente en 1424. Pero como se muestra en el códice Telleriano Remensis (figura 5), Acamapichtli falleció en 1406, y según esta misma fuente Huitzililhuitl murió en 1414.

Figura 5  
 HUITZILYHUITL (CME FO. 3V)

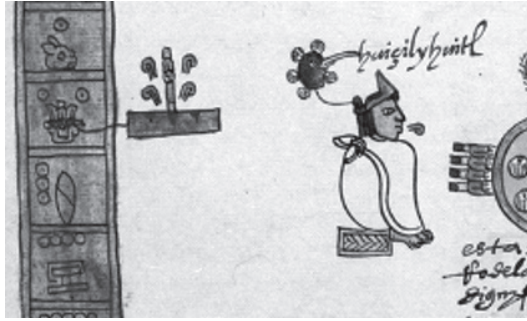


Figura 6  
 MUERTE DE ACAMAPIXTLI (CTR FO. 29V)



El texto de la columna sobre Acamapichtli del *Códice Huichapan* continua y lo nombra ‘señor’ de México-Tenochtitlan.

(3) onayāmahā nupuuccu amadetzānā an-bondo

o-na=jä	mahā	nupui-k’ui
REV-SG=hablar	vamos	“de aquí”

ama detzänä            an    bondo  
 LOC-mitad-luna    SG    tuna/piedra negra

(es) señor desde aquí en México-Tenochtitlan

El término otomí que se utiliza es *onayä*, que aquí glosamos REV-SG=hablar, pues cuenta con una marca *o-* que suele acompañar a participantes humanos, se eligió esta traducción apoyados en la difusión del verbo ‘hablar’ (4) con el significado de ‘mandar’ o ‘gobernar’ (5), en las diversas regiones mesoamericanas; pero es necesario mencionar que en otomí forma un par mínimo con ‘cabeza’ (6), por lo que también se ha interpretado en esta dirección.

(4) *onayä* (CH 1632); *ti.yä*, *nahiä*, *tana.yä* (Urbano 1605),

<i>o-na=jä</i>	:	<i>ti=jä</i>	<i>na=hiä</i>	<i>tana=jä</i>
REV-SG=hablar		3PS/F.2 <sup>a</sup> conj=hablar	SG=hablar	1PS.1 <sup>a</sup> conj=hablar
‘señor hablador’		‘yo soy el que habla’	‘el habla’	‘yo hablo’

(5) *tin.yä*, *tanán.yä*, *ti hmünate*, *tana.hmü* (entrada para *Señorear*, o *Reynar*, Urbano 1605)

<i>tin=jä</i>	<i>tanán=jä</i>
3F.1 <sup>a</sup> conj= hablar	1 <sup>a</sup> conj= hablar
‘él hablará’	‘él habla’

<i>ti=hmü-na-te</i>	<i>tana=hmü</i>
3PS/F.2 <sup>a</sup> conj=señor-¿LIG?-	1PS. 1 <sup>a</sup> conj= señor
humano	
‘él señorea’	‘yo soy señor’

(6) *no.yä*, *an.yä* (Urbano 1605)

<i>no=jä</i>	<i>an=yä</i>
Desp/SG=cabeza	SG=cabeza
‘señor hablador’	‘el habla’

Fray Pedro de Cárceres, en su arte de la lengua otomí de 1580, presenta un paradigma de los clíticos y sufijos de persona con la forma ‘ser señor’ (cuadro 1), en la que se destaca la forma *na*, que aparece a inicio como como una marca de SG o como el clítico de 3<sup>a</sup> persona del presente de la 1<sup>a</sup> conjugación (*tana*), como segunda sílaba la encontramos como formativo de distintos clíticos o como una ligadura. Para ‘cabeza’ (6) Urbano (1605 [1990]) utiliza la forma *an*, que también aparece en construcciones de carácter adjetivo.

Cuadro 1  
 CLÍTICOS Y SUFIJOS DE PERSONA EN EL PARADIGMA DE ‘SER SEÑOR’  
 (CÁRCERES, 1580)

	1 <sup>a</sup>		2 <sup>a</sup>		3 <sup>a</sup>	
PRESENTE	<i>to-nä</i>	soy	<i>ko-nä</i>	eres	<i>o-nä</i>	es
	<i>tonäyä</i>	soy señor	<i>konäyä</i>	eres señor	<i>onäyä</i>	es señor
	PLURAL					
	<i>te-nä</i>	somos	<i>ke-nä</i>	sois	<i>e-nä</i>	son
	PLURAL		DUAL		NEUTRO	
INCLUSIVO	<i>-he</i>	somos	<i>-wi</i>		<i>e</i>	son
	<i>tenäyähe</i>	somos señores	<i>tenäyäwi</i>	somos señores	<i>enäyä</i>	son señores
EXCLUSIVO	<i>-hu</i>	sois	<i>-be</i>	son		
	<i>kenäyähü</i>	sois señores	<i>kenäyäbe</i>	son señores		
	<i>enäyähü</i>	son señores	<i>enäyäbe</i>	son señores		

Según López Austin (1996: 84-87) el *tlatocayotl* de los nahuas del Posclásico es una institución tipo estatal que permitía la extracción de tributos y el aprovechamiento de la fuerza humana de trabajo de los *calpulli*, que era una organización gentilicia basada en la pertenencia a un linaje y el culto a un dios patrón o *calpulteteo*. Frente a esta organización se encontraba el tlatoni, quien era el encargado de transmitir el mensaje de la divinidad y por medio de su *tlatoa* ‘hablar’ ejecutaba sus designios. En ese sentido tenía una naturaleza humana y divina, lo que de cierta manera se refleja en la idea del escritor del CH al unir el entronamiento con un eclipse. Esta misión divina era proyectada hacia la familia del gobernante, con lo que surgió la justificación ideológica de que un grupo social estaba destinado a dominar, llamados en náhuatl *pípiltin*, y otro grupo a ser dominado, los *macehualtin*.

Si bien el CH no hace explícito que los otomíes tuvieran este tipo de organización, podemos encontrar estos conceptos en fuentes como el diccionario de Urbano (1605 [1990]), donde *tlatocayotl* se traduce como *an thühni* ‘la silla’ y *calpulli* se traduce como *nemó* ‘barrio’ (< *ne* ADJ = *mo* ‘contenerse,



amontonarse’); también en esta fuente traduce *tlatocayotl* al español como “genealogía por linaje noble” y en otomí como *nanyä* ‘el que habla’, los “cavalleros” o *pipiltin* se traducen como *ohmü* ‘señor’ o *ottöhmü* (<o- humano *t’olo* ‘pequeño’+hmü ‘señor’) ‘pequeño señor’, palabra de donde algunos hablantes postulan viene el término náhuatl *otomilt*; mientras que *macehualtin* se traduce como “gente o gentío”, “tributario” o “pueblo de menudos”, y en otomí como *obetipephi* (<o- humano *b’eti* ‘adelantarse’+pephi ‘trabajo’) ‘los que se adelantan en el trabajo’.

### *Chimalpopoca (1417-1426)*

El escritor del *Códice Huichapan* representa a Chimalpopoca en 1417, año en que es entronado tras la muerte de su padre Huitzilihuitl (1395-1414/17), a quien confunde con Acamapichtli, este nieto de Tezozomoc, el señor tepaneca de Azcapotzalco (figura 6), subió al trono a muy temprana edad, pues se cree que nació entre 1405 y 1408.

Figura 7  
FOJA 11 RECTO/PÁGINA 21



En la columna sobre el año 3 casa-1417, se lee:

(6) Quequa pitu edâmmittinxithi cha xinpi nogue ananyä ephuum-buobây



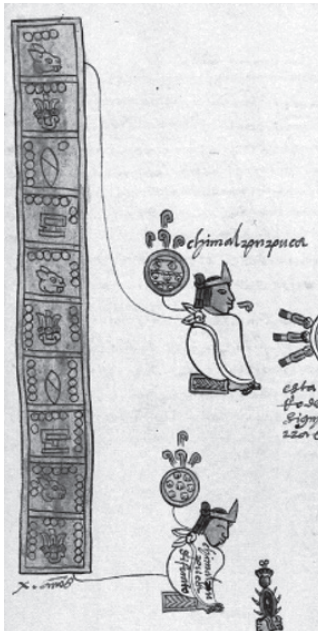
Kekwa	pi=	tu	edâmmittinxithi	kha	xipi=
entonces	3PRT	morir	Acamapichtli	estar	APD.PRT=
				en	
nogue	an=anyä		ephu <u>u</u> mbu <u>o</u> bây		
encaramarse	S G =		3=humo-rodela		
		señorío			

‘Entonces murió Acamapichtli subió a la cabeza Chimalpopoca’

Lo que concuerda en términos generales con el *Códice Mendocino* que fecha este acontecimiento en 4 conejo-1418 (f.4v, 1418-1427, 4 conejo-13 caña), pero, entra en discusión con el *Códice Telleriano Rimensis* (figura 7 bis), y la *Crónica Mexicayotl* (Alvarado, 1998 [1609]: 98), pues la primera fuente lo fecha en 13 conejo-1414 y la segunda al año siguiente.

*1 Acatl xihuitl, 1415, in motlatocatlalli in tlacatl in Chimalpopoca tlatohuani Tenochtitlan, ipan cemilhui tlapohualli 3 coatl, ic 21 de julio [...]* 1 caña año, 1415, cuando se asentó como señor la persona de Chimalpopoca, rey Tenochtitlán, en la cuenta de día 3 culebra, por eso [del] 21 de julio.

Figuras 8 Y 8BIS  
 CHIMALPOPOCA (CMZ FO. 4V Y CTR FO. 30V)





Según el manuscrito 22 de la Biblioteca Nacional de Francia (12v-13r), tras la muerte de Huitziluhuitl el 11 pedernal-1412 (fecha señalada con un dedo índice en el Códice *Telleriano Remensis*, figura 7bis), el trono de Tenochtitlan, aún sujeto a los de Azcapotzalco, permaneció vacío por cuatro años, “ayec tlatocat [...] pues no hubo tlatoani” (88-89), por lo que fecha el ascenso de Chimalpopoca en 1 caña-1415. Esto probablemente estaba relacionado con la corta edad del heredero, su puesta en el trono representaría la continuidad del linaje de Tezozomoc y sería el último gobernante bajo el control tepeneca.

La muerte de Chimalpopoca también va a ser un aspecto controversial en la historia prehispánica, pues algunos historiadores creen que fue muerto por mandato de su tío y sucesor Izcóatl (Vela, 2011: 30), y otros creen que fue el señor Maxtla, quien se disputaba el trono de Azcapotzalco con su hermano Tayauh, a quien apoyaba Chimalpopoca, pues su abuelo Tezozomoc lo había designado como sucesor. La *Crónica Mexicayotl* (Alvarado, 1609 [1998]: 104) apunta al 12 conejo-1426, como el año en que muere Tezozomoc, pero también que “*ipan in in quimictico Tepaneca in Tlacopaneca in tlatatl in Chimalpopoca* [...] en éste [año] lo vinieron a matar los tepaneca los tlacopaneca la persona de Chimalpopoca”, según esta fuente su primogénito Xihuitemoc fue nombrado señor de Tenochtitlán, pero “*auh zan epohual ihuilit inon tlatocat zon niman onmomiquilli* [...] nomás sesenta días que allá reinó, nomás luego allá se murió”.

Los destinos de las casas tlatelolca y mexica parecen nuevamente unirse, pues ese año a su señor “*inin Tlacateotzin Atzompa in quaquehmechanique quimic-tico Aculhuan ca yehuantin in pampa inopeuh yayotl in tepanecapan* [...] este Tlacateotzin Atzompa le colgaron, le vinieron a matar Acolhua, pues ellos por su causa comenzó la guerra en el tapanecapan” (Alvarado, 1998 [1609]: 105).

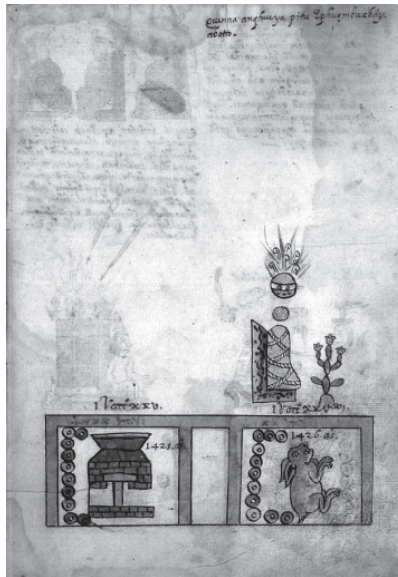
Según Chapman (1959: 45) Maxtla temía la sublevación mexicana, por lo que a toda costa trató de eliminar a los señores de Tenochtitlan y Tlatelolco, primero enfrentándolos contra Texcoco, cuyo señor Netzahualcóyotl estaba emparentado vía materna con los mexicas, posteriormente les elevó la carga tributaria y finalmente mató a sus señores, pues secuestró a Chimalpopoca y los hizo preso en Azcapotzalco, donde se suicidó o fue acesinado. El CH (foja 12 verso/página 24) en su parte alfabética confirma lo locación de este evento al mencionar que:

(7) Quenna anqhueya pitu ephuumbuobây. abotto.

Kenna	an=	kheja	pi=	tu	ephu <u>u</u> mbu <u>o</u> bâj	a=	bot'o
este	SG=	año	3PRT	morir	Chimalpopoca	SG=	Tacuba

este año murió Chimalpopoca [en] Tacuba [bosque de varas]

Figura 9  
 (FOJA 13 RECTO/PÁGINA 25) Y 9BIS (CTR FO. 31R)





La muerte de estos señores sería el detonante de la guerra entre Tenochtitlán y Azcapotzalco, lo que traería la conformación de la llamada triple alianza entre los tenochcas, Texcoco y Tacuba. En el año de 1426 sucede este trágico incidente, lo que es registrado tanto en el CH, como en el Telleriano Remensis (figuras 9 y 9bis), la gran diferencia es que el escritor del CH confunde la cuenta calendárica y le asigna el numeral 11-conejo, en lugar del 12-conejo que correspondería en la cuenta mexicana.

*Izcóatl (1427-1440)*

El entronamiento de Izcóatl es retratado en el CH, tal como aparece en el TR (véase figura 8bis), aparece centrado sobre en *an thühni* 'la silla' en el año 1427-13 caña (figura 10), año de su coronación, y ambas fuentes reportan su muerte en 1440-13 pedernal. En la parte alfabética de 1427, el escritor del CH inicia diciendo:

(8) Quequa pinyä. Ecquënqhuây

Kekwa	pi=	nyä	e-	k'ën-	khwäj
entonces	3PRT	señor	3	serpiente	cuchillo

‘aquí fue señor Izcóatl’

Figura 10  
 (FOJA 13 VERSO/PÁGINA 32) Y 10BIS (FOJA 16 VERSO/PÁGINA 32)



Según el *Códice Ramírez* (1975: 42-44) esta elección fue considerada ilegal por los de Azcapotzalco, pues los tepanecas de Coyoacán y su señor Maxtla, que se había apoderado del señorío de Azcapotzalco, deseaban seguir sojuzgándolos. Izcóatl era hijo natural de Acamapichtli y había sido *tlacohtlcatl* o capitán militar de los mexicanos por treinta años, por lo que ansiaba liberar a su pueblo y hacerse del poder instaurando su propio linaje sobre el grupo de nobles mexicas, estos mismos *pillis* fueron los que organizaron su elección con la anuencia de Texcoco y Culhuacán.

El CH (figura 8) abunda hacia esta parte de la historia, pues se muestra al Izcóatl en *an thühni*, con una rica tilma de dos colores (*kangui ne theni*, azul y rojo), que representa su pertenencia social al grupo de *ottöhmü* ‘nobles’, pero a diferencia de los señores que le precedieron (figuras 3 y 6), no presenta una coronación triangular, si no que porta un peinado de *temillotl* o ‘columna de



pedra’, que es indicativo de su alto grado militar (Aguilera, 2012: 131) y que portarán todos los demás señores mexicas representados en el CH. Al mismo tiempo se le presenta atado o sujeto del pie (una cuerda con un arillo sale de sus pies), lo que podría indicar su condición de *agüthüttzi* ‘súbdito o sujeto’ de Azcapotzalco. Se encuentra dialogando con una señora de su misma condición social nombrada Quauhxilotl, con la que intercambia una serie de objetos. Aguilera (2012: 131) la describe así:

Tienen el pelo rizado y rubio, con los dos cuernillos en la frente que indican que es una mujer casada, y atrás lleva el pelo recogido en un chongo. Su rico atuendo la delata como una señora noble, quizás una cacica. Su huipil o camisa está tejida con plumas rojas y rosas y tiene un borde rojo. Su enredo es también rosa, tien pliegues dados por líneas y sombreados, con borde rojo, y sólo asoma su pie. Está sentada sobre sus talones, con sus manos cruzadas al frente.

Es probable que se trate de la Señora Quauhxilotl o *egaxuntaxi* ‘águila-jilote’, hija de Huehuezcatzin cacique de Mexicapan, que fue nombrada calpixque de los mexicas, y que los objetos entre los personajes indiquen los tributos que se le exigieran por parte de los tepanecas. Sin embargo, la traducción del texto alfabético ha suscitado distintas aseveraciones, primeramente, Manuel Alvarado Guinchard (1976: 88) traduce el texto de la siguiente manera:

En ese entonces era señor serpiente que corta (Itzcoatl) cuando le mando llamar astilla arrojada (hermana arrojada fuera) (N. Propio) de rodela que saca humo (Chimalpopoca) en el lugar de la piedra de uno (Azcapotzalco) (Toponímico) ya que había muerto rodela que saca humo (Chimalpopoca), cuando esto astilla arrojada se llamaba jilote florido (Cuahxillotl) cuando jilote florido (Cuahxillotl) era señora pidió tributo al señor serpiente que corta (Itzcoatl) consistente en una gran chinampa con patos. Luego que no lo recibió se enojó la señora jilote florido (Cuahxillotl). No tuvo en su corazón el enojo lo sacó otra vez para dar comienzo por segunda vez al principio de pleito.

Posteriormente, Ecker (2000: 49-50) cambia la versión, citando a Vailant y traduciendo como:

Aquí fue caudillo Itzcoatl. Y cayó el rayo [a] Chimalpopoca El tronador. Murió Chimalpopoca en seguida. Y el rayo, su nombre Quauhxilotl y Quauhxilotl la señora fue, agasajó [a] Itzcoatl, agasajó [con] rana, pescado, pato. Y

no bien agasajó, echó afrenta a la señora Quauhxilotl no hay corazón cuando echó afrenta cuando vino, va [¿derramarse?] mucho tuétano [seso] sembró allí la riña.

Estas conjeturas hacen pensar a Aguilera (2012: 132) que “la señora era también llamada El Rayo, lo que indica que fue instrumento, la encargada de matar a Chimalpopoca por encargo de Izcoatl, y la desavenencia surgiría porque la dama demandara el pago completo por sus servicios, Izcoatl hizo esta designación muy probablemente por considerarse más fácil para una mujer llevar a cabo la comisión sin despertar sospechas”. No obstante, esta aseveración parece un tanto aventurada y pone en relieve la necesidad de hacer una revisión a las traducciones del CH. La primera línea del texto alfabético continúa diciendo:

(9) Quequa pinyä. Ecquënqhuây chacopintzo

Kekwa	pi=	nyä	e-k'en-khwäj	kha	kopi=	ntso	+hmi
entonces	3PRT	hablar	Izcoatl	estar en	2PRS	caer	+rostro

‘entonces habló/gobernó. Izcoatl caes rostro/encaras’

(10) hmi nuoynuhuê nuephunubuobây acä

+hmi	nu	o-	jun
rostro	FORMATIVO	humano	¿ambos?

huê	nu	e-	phu <u>nu</u> bu <u>obâ</u> j	a-	kä+
tíos	FORMATIVO	3	humo-rodela	SG-	hacer

+‘rostro/encaras estos ambos tíos Chimalpopoca el que hace’

(11) donnate xogue tubuu nuephunubuobay

don	nate	foce	tu	bu <u>u</u>
flor	vida/aliento/uno	durante	muerto	estar/ser

nu	e-	phu <u>nu</u> bu <u>obâ</u> j
FORMATIVO	3	humo-rodela

‘vivir [a la] flor mientras está muerto este Chimalpopoca’

En esta sección hay principalmente dos construcciones en que las traducciones de Alvarado (1976, 87-88) y Ecker (2000, p. 49-50) no coinciden, la primera *chacopintzo hmi nuoynuhuê*, que Alvarado glosa como “*khakopintzo hmi nu'oynuhvae* [...] cuando le mandó llamar astilla arrojada” y Ecker como “Y cayó el rayo”. Debido a esta confusión en la traducción, Carmen Aguilera (2006, p. 132) considera que “el Códice Huichapan dice claramente

que Izcoatl mató a Chimalpopoca”, lo cual relaciona con la quema de la biblioteca que hizo Izcoatl “con el fin de borrar el humilde pasado del pueblo mexicana”.

Para tratar de encontrar el sentido al párrafo tenemos que decir que la forma *kha*, que aquí glosamos como ‘estar en’, es una forma que utiliza frecuentemente el escritor del CH para iniciar sus frases, por lo que se traduce como “cuando” o el conector “y”; le sigue una frase verbal *kopintzo hmi* “le mandó llamar” o “cayó”, el proclítico *kopi* es interpretado como *pi* una marca de tercera persona del pretérito, pero alterna en las siguientes líneas con *kobi*, que según la gramática de Pedro Cárceres (1580) corresponde a la segunda persona del presente con una posición de altura (2PRS), mientras que el verbo es *ntso*, que Ecker traduce como ‘caer’, pero omite la forma *hmi* que está en la siguiente línea; en cambio, Alvarado parece tomarlos a ambos como una forma compuesta ‘mandar llamar’. La glosa que ofrecemos aquí es la de (12), “PRS=caer+rostro”, que se puede traducir como ‘caes (de) rostro’ o, con una lectura más interpretativa, ‘encaras’ o ‘cabizbajo’, por lo que se podría entender la frase con el sentido de ‘estás cabizbajo [con] estos ambos tíos’, pero resulta un poco forzada la traducción de *nu oyun* como ‘ambos’, por lo que es difícil llegar a una conclusión.

(12) *kha kopi ntso hmi nu oyun hue*

<i>kha</i>	<i>kopi=</i>	<i>ntso</i>	<i>+hmi</i>	<i>nu</i>	<i>o-</i>	<i>jun</i>	<i>huê</i>
estar en	2PRS	caer	+rostro	FORMATIVO	humano	¿ambos?	tíos

‘estás cabizbajo [con] estos ambos tíos’

Para que el lector tenga una idea aproximada de lo confusa que puede ser la traducción de estos textos se presenta a continuación el resto de la columna izquierda del fo. 26, las líneas corresponden a la transcripción estrecha de la línea, la versión glosada del autor, luego se sigue la versión otomí y español de Alvarado (1976) y finalmente de Ecker (2000).

(13) *cha nuoyunhue nithü Egaxontäxi. Cha*

<i>kha</i>	<i>nu</i>	<i>?o-</i>	<i>jun</i>	<i>hwe</i>	<i>ni=thü</i>
estar en	FORMATIVO	humano	¿ambos?	tíos	3POS=nombre

<i>?e-ga=</i>	<i>xun+taxi</i>	<i>kha</i>
3-3PRS=	águila + jilote/blanco	estar en

‘cuando ambos tíos tu nombre la que es águila-xilote. Cuando’

(a) *Kha nu?oy+nhwe nniithu ?egax+ntaxi. Kha*



‘Cuando esto astilla arrojada se llamaba jilote florido (Cuahxilotl)’ (Alvarado)

(b) *chanuoyünhue nithü Egaxöntäxi. Cha*

‘Y el rayo, su nombre es Quauhxilote. Y’ (Ecker)

(14) *nuegaxontaxi ottixü, pimâ pitzoya, nue-*

nu-?e- ga= xün+taxi ?ot?i+xü,  
 FORMATIVO-3- 3PRS= águila + jilote/blanco ?ot?i+señora,

pi=mã pi=tzoya, nu?e  
 3PRT=decir 3PRT=envidia FORMATIVO-3

‘esta la que es águila-jilote, dijo, envidió, [a] este [Izcóatl]’

(a) *nu?egax+ntaxi ?ot?ixü, pimã pitzoya, nu?e*

‘cuando jilote florido (cuahxilotl) era señora pidió tributo’ (Alvarado)

(b) *nuegaxöntaxi ottixü, pimâ pitzoya, nue-*

‘Quauhxilote [xüni ‘águila’ taxi ‘jilote’] la señora fue, agasajó, echó (Ecker)

(15) *cquëñquay quebetzoya euê emahuä*

k?enkhwaj ke be tsoja e- uê e-ma- hwä  
 Izcoatl 2PRS ¿VETATIVO? envidia 3- rana 3-LIG -pescado

‘Izcoatl sin que envidies la rana, el pescado’

(a) *k?enkhway kebetzoya ?awae ?emahwa*

al señor serpiente que corta (Izcoatl) consistente en una gran chinampa con patos (Alvarado)

(b) *cquëñquay quebützoya euê emahuä*

Izcóatl, agasajó[con]rana, pescado (Ecker)

(16) *etiga. Cha hinga xocobetzoya babonga=*

?etiga kha hin ga xoko be tsoja ba bon-ga  
 3-pato estar en NEG 3PRS ¿abrir ¿¿VETATIVO? envidia 2PRT echar-ga

‘el pato, cuando no abre, sin envidia, echaste’

(a) *?etiga. Khahingax?okobetzoya babonga*

‘luego que no lo recibió se enojó’ (Alvarado)

(b) *etiga. Chahingaxocobetzoya bab’onga -*

‘pato. Y no bien agasajó, echó’ (Ecker)

(17) maquede nuottixü egaxuntaxi. Hin=

ma kede nu ?ot?ixü, ?e-ga= xun+taxi hin  
 LIG afrenta FORMATIVO ?ot?i-señora, 3- 3PRS= águila + jilote/blanco NEG  
 ‘enfrenta [a] esta señora noble, esta que es águila-jilote. No’

(a) *makwede nu.?ot.?ixü egax%ontaxi hin*

‘la señora jilote florido (Cuahxillotl) (Alvarado)

(b) *maquede nuottixü egaxöntaxi. hin*

‘afrenta la señora Quauhxilotl. No’ (Ecker)

(18) gaymmuuy nupuü cabongamaquede

ga ym muuy nu puu  
 3PRS= ¿pícoso? corazón FORMATIVO estar  
 ka bon ga -ma= kede  
 3FUT.PERF. echar 3PRS -LIG= afrenta

‘enchila [su] corazón, entonces echará [la] afrenta’

(a) *ga.?inn+y nup+kabongamakwede*

‘no tuvo en su corazón el enojo’ (Alvarado)

(b) *gaymmuuy nupuü cabongamaquede*

hay corazón cuando echo afrenta (Ecker)

(19) nubuu mämbaëhe ttzepapuqyyo cobä

nu buu ma- ba ehe ts’e pa puoy yokobä  
 FORMATIVO estar LIG- 2PRT venir frío ir  
 ‘entonces viniste frío

(a) *nub+ mambwehe tz.?epap%oy yokoba*

‘lo sacó otra vez para dar comienzo’ (Alvarado)

(b) *nubuu mämbaëhe ttzepapuqyyo cobä*

‘cuando vino, va mucho tuétano (Ecker)

(20) tūpuü nuccä netzuy.\_

tu puu nu-k’ä ne tsuy  
 muerto ¿estar? FORMATIVO- ¿querer? pleito  
 ‘allí quiere pleito’

(a) *t+p+ nuk?<sup>2</sup>anetz+y*.

‘por segunda vez al principio del pleito’ (Alvarado)

(b) *tīpui nuccänetzüy*

sembró allí la riña (Ecker)

La segunda construcción en la que hay discrepancia es la manera en que ambos autores traducen *acä donnate*, Ecker considera que es un antropónimo, que traduce como “Tronador”; mientras que Alvarado lo considera un toponímico, que traduce como “en el lugar de la piedra de uno (Azcapotzalco)”, una tercera opción es la que presentamos aquí (21), leída como un antropónimo que se traduciría como ‘el que hace vivir [a la] flor’, por lo que se puede tratar de la forma otomí para Tlacaélel (<nah. *tlacatl* ‘hombre’ + *elēl* ‘gran corazón’), con el sentido popular de ‘el que anima el espíritu’.

(21) *akä donnate*

a-	kä+	don	nate
SG-	hacer	flor	vida/aliento/uno

‘el que hace vivir [a la] flor’

Si *akä donnate* es Tlacaélel (¿1398-1480?), entonces era hermano de Chimalpopoca y Moctezuma Ilhuicamina, pues era hijo de Huitzilihuitl, y sobrino de Izcóatl, quizá por esta razón la forma *hué* de (12) pueda interpretarse como ‘tío’. Este personaje fue el ideólogo de la transformación mexicana en un estado militarista, distintas fuentes afirman que en tiempos de Izcóatl (siglo XV) se creó el cargo de *Cihuacoatl* (*cicihuacoa*, pl.) ‘serpiente femenina’, para que fuera ocupado por él. Su función era aconsejar al *Tlatoani*, representaba el lado femenino del poder y estaba directamente debajo de éste; era el encargado de dirigir la ciudad y compartir la autoridad del anterior en su ausencia. Era el juez supremo en lo militar y en lo criminal, estaba encargado de organizar las expediciones militares y premiar o condecorar a los soldados. En el CH se le representa sentado en *thühni*, una silla de jaguar, representando la misma dignidad que el señor Izcóatl, pero a sus espaldas. Colocado como su antropónimo una serpiente de cascabel con cabeza humana, que se interpreta como mujer por portar el pelo largo, ideal para su lectura en náhuatl como *cihuacoatl*.

Figura 11  
CORONACIÓN DE SEÑOR MIXCÓATL POR IZCÓATL  
Y CIHUACÓATL (FOJA 13 *VERSO*/PÁGINA 26)



Los tres personajes se encuentran coronados con un *kopili* o diadema señorial, que según el Códice Florentino, es una de las insignias que el tlatoani debe traer obligatoriamente por su rango, y que describe como “el collar con colgantes, el anillo en el brazo superior decorado con un mechón de plumas de quetzal, la correa dorada de la muñeca, y la corona de mosaico de turquesas con la hoja triangular de la frente, y todo lo demás de sus innumerables alhajas”.

Figura 10  
INSIGNIAS DEL TLATOANI SEGÚN EL CÓDICE FLORENTINO



En el CH se describe la escena como *ba t'èti nu ona yä ecquënguy* (2PRT=coronar FORMATIVO 3-sg=cabeza Mixcóatl) 'coronaste este señor serpiente de nubes'. Dicho señor fue nombrado calpixque de Jilotepec en 1428, según el CH; pero su señorío permaneció hasta 1443 cuando Mixcóatl es nuevamente impuesto por el señor mexica Moctezuma Ilhuicaminan (1440-1468). Esta provincia no se sometió fácilmente, en ese momento fue conquistada junto con Tollan y Tlapacoyan, pero en tiempos Axayacatzin (1469-1481) se reveló nuevamente y se conquistó junto Xochitlán, Chiapan, Tollocan y Atocpan.

La foja 13 verso del CH es una de las más dramáticas de del documento, primeramente, ilustra el agotamiento del pacto tepaneca-mexica, con la amenazante flecha de Egaxontäxi, en el 13 caña 1427; luego, con el inicio del ciclo 1 pedernal 1528, comienzan la guerra contra Maxtla, señor de Azcapotzalco. Izcoatl, el cuarto señor de los mexicanos y primero de linaje azteca, intentó establecer un diálogo con los de Azcapotzalco por intermediación de su sobrino Tlacaellé (*Atlacaellé*), sobre todo para la salvaguarda de niños y ancianos, pero la guerra era inminente y él mismo trató de ser asesinado. Finalmente, el conflicto estalló y los de Tenochtitlán resultaron vencedores tras fuertes campañas militares organizadas por Tlacaellé y Moctezuma Ilhuicamina, quien ocupaba el cargo de tlacochcalcatl y años después terminaría sucediendo en el trono mexica a Izcoatl.

La tercera escena cronológica es la de los tres personajes sedentes, pues representa el establecimiento de nuevas relaciones señoriales a partir de la conquista y derrota del señor Maxtla, de ahí la coronación de Mixcóatl como señor de Jilotepec, y el reconocimiento de Tlacaellé, pues según el *Códice Ramírez* (p. 46), Izcoatl integró a Tlacaellé en su *tlatocayotl* en el puesto de *cihuacóatl* creando un "estatuto en la corte mexicana". Entre 1428 y 1430 se da la derrota total de Azcapotzalco y consolida la llamada triple alianza, y aumenta la presión e influencia de los grupos nahuas sobre los otomíes de Jilotepec, que pertenecían a la antigua provincia tepaneca de Tlacopan (junto con Apazco y Tollan), imponiéndoles un tlatocayotl de la dinastía tenochca (Guerrero 2009, p. 670).

La muerte de Izcoatl se registra en 13 pedernal 1440, al final de esta serie calendárica (figura 8 bis), su bulto mortuario se representa sedente en su silla de jaguar y su antropónimo sobre él, la única línea de la columna dice:

(22) Quequa Pitü nuonayä Ecquënguhây.

Kekwa	pi=	tü
entonces	3PRT	señor
nu	onayä	e-k'en-khwäj
DX	señor	Izcóatl

‘aquí murió el caudillo Izcóatl’

Según el *Códice Ramírez* “en ese tiempo adoleció el valeroso rey Izcohuatl de una enfermedad de que murió habiendo reinado doce años” (p. 63)

#### IV. COMENTARIOS FINALES

Los registros gráficos, como extensión de la memoria, intentan trascender el olvido de la memoria física, pero son muchas veces la causa del olvido selectivo y la negación histórica. La escritura, a diferencia de la oralidad, implica un uso aún más restringido, sustentado por tradiciones escriturales que autogenera, que sigue y produce un modelo cultural e históricamente determinado, que recibe censuras y sigue fórmulas establecidas para lograr la eficacia de ciertos registros, una suerte de *logosformeln* o fórmulas de pensamiento que guían los discursos y los auto-contienen.

Los términos *onayä* y *hmu*, hacen referencia a realidades muy cercanas que parecen utilizarse como sinónimos o en difrasismos como *pinbônâhmü pinbonânnyä*. No obstante, podemos adelantar que *onayä* se acerca más a la persona y linaje de su *tlahtoani*, mientras que *hmu* se acercaría más al concepto de *pilli* o noble.

En la actualidad el primer término parece haberse perdido, mientras *hmu* es la denominación que reciben las potencias sagradas como los señores dueños del agua, el monte etcétera. El acercarnos a la lenguas y denominaciones nativas de las instituciones y los conceptos que las rigen, nos permiten tener una visión más completa de las realidades que estudiamos.

#### V. BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, Carmen. 2012. “Códice Huichapan”, en Lourdes Baez Cubero et al. Coords. *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*. México: INAH, Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

- ALVARADO GUINCHARD, Manuel. 1976. *El Códice de Huichapan. I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*. México: INAH.
- CÓDICE RAMÍREZ. *Relación del origen de los indios que habitan en la Nueva España según sus historias*. 1975. México: Secretaría de Educación Pública.
- ECKER, LAWRENCE. 2000. *Códice Huichapan. Paleografía y traducción*. México: UNAM.
- GUERRERO GALVÁN, Alonso. 2009. “El gobierno de Xillotepec-Chiapan en tres códices otomíes”, en Alfonso Serrano (comp.) *III Coloquio Internacional sobre Grupos Otopames, homenaje a Román Piña Chan*. México: Solar, vol. II.
- QUIÑONES KEBER, Eloise (ed.) 1995. *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Austin: University of Texas.

SEGUNDA PARTE

DERECHO DE CONQUISTA Y SURGIMIENTO  
DEL DERECHO INDIANO



## RETÓRICAS LEGALES DE LA CONQUISTA: HERNÁN CORTÉS Y LOS ECOS DE LAS SIETE PARTIDAS

Miguel Ángel SEGUNDO GUZMÁN\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Grañas bélicas*. III. *La entrega del reino en la jurisdicción caballeresca*. IV. *A modo de conclusión*. V. *Bibliografía*.

### I. INTRODUCCIÓN

En todo lo que adelante pasó, parece claramente que Dios le inspiraba en lo que había de obrar, así como hacía en los tiempos pasados el Cid Ruiz Díaz, nobilísimo y muy santo capitán español, en el tiempo del rey D. Alonso de la mano horadada, que fue rey de España, y emperador y capitán de la iglesia romana. Tuvo instinto divino este nobilísimo capitán D. Hernando Cortés, en no parar en lugar ninguno hasta venir a la ciudad de México (que es metrópoli de todo este imperio)...

Fray Bernardino de SAHAGÚN, *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

La escritura de Hernán Cortés y sus tradiciones intelectuales para contar la conquista de México es el tema que se tratará en las siguientes páginas. No es una escritura transparente: está inserta en un marco de legalidad para hacer verosímil, ante los ojos del rey, el sentido de la conquista de las nuevas tierras. Cortés construyó un relato capaz de ser legible dentro de las tradiciones in-

---

\* Universidad de Guanajuato.

telectuales que le dieran sentido al evento de Conquista. La construcción del personaje de Moctezuma está inserta en ese proceso. Un sistema de legalidad señorial se apodero del Nuevo Mundo para construir a través de sus grafías un lienzo señorial.

## II. GRAFÍAS BÉLICAS

La clave de mirar al pasado es entender discursos. Mostrar su horizonte de inteligibilidad, las relaciones simbólicas e históricas que le dan sentido. Al escribir se enuncia el mundo desde un lugar social, con utopías sueños e intereses. Las estructuras imaginarias en las sociedades tienen una larga duración al conformarse dentro de una simbólica que constantemente las está reinterpretando por los grupos sociales. La tradición de la guerra en Occidente ha sido un imaginario de larga duración porque es un modelo de apropiación eficaz del espacio. Muestra cómo se gana, qué es digno de contarse, qué elementos quedan registrados en la memoria y entre quiénes se debe medir la grandeza. La hazaña es histórica, genera tradición y se mide en sus parámetros. *Es la memoria guerrera de Occidente*. Hace siglos Heráclito sentenció “la guerra es padre de todo, rey de todo, a unos los hace esclavos a otros libres”.

La guerra funda estado, modifica las relaciones de fuerza, establece un orden social. Por ello es fundamental que su sentido se esclarezca, que la violencia se interprete, que se inscriba.<sup>1</sup> Una vez concluida, la guerra se convierte en texto, en monumento que labrará el nuevo saber del mundo inaugurado por ella. Las grafías bélicas construyen la versión de ese evento. Se convierten en la memoria, en la representación del hecho; en la experiencia de lo que fue y permite la justificación del orden. En ese proceso la guerra se inscribe en una tradición. En el mundo Occidental se ha simbolizado densamente. Su historicidad ha quedado marcada por batallas, victorias y derrotas. Las escrituras bélicas han ayudado a configurar ese imaginario de larga duración y de continuidad; se han leído por siglos, su *trabajo* ha construido identidad, pedagogía y memoria. Van más allá de contar y registrar los sucesos de la guerra. Muestran cómo se gana, qué es digno de recordarse, qué elementos quedan inscritos en la historia y entre quiénes se debe medir la grandeza. Por muchos siglos fueron los manuales de formación de los guerreros, generando una tradición e imaginarios que motivaron la acción.

---

<sup>1</sup> Utilizo el concepto de Paul Ricœur (1995, 2003) para plantear que los hechos antes de escribirse son interpretados, es decir se inscriben.

Constituyeron la memoria guerrera de Occidente a partir de la escritura de los vencedores: desde Homero la función de la escritura bélica ha sido embellecer la violencia afianzando la identidad del ganador y sosteniendo el nuevo orden social.

El proceso de expansión de Occidente sobre el mundo tiene una larga historia, paralelamente al sojuzgamiento y a la colonización, ocurrió un proceso marcado por la construcción de saber. El resultado fueron textos que registraban el evento. El descubrimiento y conquista de América son un hito esclarecedor: a través de la violencia guerrera y de sus lugares que posibilitó, se generó un saber que inscribió la alteridad. Las grafías bélicas se reactualizaron, permitieron apropiarse de un Nuevo Mundo, lugar en donde se contarían viejas historias *de lo Mismo*. En esa larga duración propongo situar las *cartas de relación* de Hernán Cortés.

La gran pregunta que posibilita estas páginas es ¿cómo leer e interpretar la escritura del conquistador? El principal prejuicio que debe borrarse es el de leerlas fuera de toda tradición: pensar que sólo son un diario de guerra que imparte en sus narraciones la verdad sobre las batallas desde la mirada del narrador-participante.<sup>2</sup> En ese modelo de lectura parece que Cortés está escribiendo para nosotros y nuestro horizonte de verdad. Sólo hay que recitarlo y evaluar sus dichos. De esa forma se continúa la supremacía de la escritura del vencedor, sólo hay una voz en múltiples variantes que se escuchan; es la voz de la victoria y de su salvaje forma de imprimir verdad. En esa lectura ocurre una recitación de las retóricas del conquistador, entendidas como la única versión posible del pasado y el éxito interpretativo consiste en encontrarles verosimilitud bajo la mirada del historiador.<sup>3</sup> Así se genera una historiografía de la Conquista sobre la marca de la verosimili-

---

<sup>2</sup> La tradición historiográfica de esta lectura es larga. La lectura providencialista de la pre-modernidad apologista o militante, ejemplificada Gómara y Bernal Díaz del Castillo reconstruía el hecho a partir de discernir en su interpretación héroes, villanos o privilegios perdidos; el positivismo historizante y su lectura “verdadera” buscaba reconstruir el pasado tal cual fue, en una versión nacionalista o académica. Varias vetas se abrieron: la búsqueda de aspectos renacentistas y modernos en el actuar del conquistador; la cosecha de verdades o falsedades en los hechos narrados. El pináculo de esa tradición ha sido el enorme trabajo de José Luis Martínez (1993).

<sup>3</sup> La lectura “de moralista” que plantea Todorov (2007) sigue atrapada en ese esquema, el resultado es claro: la Conquista fue un problema de comunicación, en donde Cortés logró entender y ejercer una comunicación eficaz, Moctezuma no... de ahí la victoria. Más radicales e insostenibles son las afirmaciones de Duverger (2005) en su *Cortés*, sacando a la luz las intenciones incomprensibles del conquistador, en donde el mestizaje y el proyecto de México ya estaban en la mente de Cortés.

tud, de modo que cada época cambia los énfasis, pero el fondo pervive: el conquistador es la *Fuente* para entender la sociedad que destruyó. Se olvida que los textos son producto de un régimen de verdad que nos es ajeno y que al escribirse intentan fundar un nuevo estado de las cosas. Sacar de ese modelo historiográfico a las *cartas* de Hernán Cortes va a permitir aspirar a bosquejar su horizonte de verdad: al ser el primer “escritor-conquistador” sobre la alteridad “mesoamericana”, sus cartas son fundacionales, generan el modelo inaugural de la interpretación del otro en un horizonte de verdad armado para la lógica señorial.

Las cartas hay que pensarlas como una experiencia originaria: nacen del choque entre la novedad experimentada por el sujeto y el regreso hacia la tradición del intérprete en su apropiación e inscripción del evento en el relato de los hechos (véase de Koselleck, 2001). No pueden ser todos sus contenidos inventados por la retórica, pero están muy lejos de ser descripciones modernas. En el choque entre la novedad y la tradición se configura el texto, un escrito que sea legible dentro de una tradición intelectual. Se pre-comprende un evento dentro de las tradiciones para contarlos, se escribe dentro de las retóricas para contar el mundo de la época y se deja presto para ser reactualizado por los lectores (*cf.* Paul Ricœur, 1995). Un texto se inscribe en una tradición, su novedad se construye en la posibilidad de generar verosimilitud. El resultado es un escrito que nos avasalla, sólo se puede tener el encuentro con la experiencia de Conquista a través de sus grafías... Los libros posteriores trabajan en la tradición inaugurada por él. Para salir de esa “historia efectual” es necesario leerlos desde otro estrato temporal, desde una experiencia de lectura que permita pensar ¿cómo se están configurando las tramas de sus grafías? Hay que leerlas con espejuelos de alteridad para encontrar su tradición. Es necesario trazar distancia histórica para comprenderlas: es necesario *exotizar* esas cartas...

Para ganar un horizonte de significado es necesario trazar distancia para comprender. Que la alteridad de las cartas nos increpe. En ese ruido se encuentra la distancia histórica, en los vacíos que son llenados por los prejuicios.<sup>4</sup> Ese movimiento intelectual debe destruir el prejuicio de *transparencia* del lenguaje conquistador: la peregrina idea de que el soldado español narra, un poco deformado tal vez por sus intenciones, lo que realmente ocurrió, la conquista de México. Los escritos no son diarios de guerra para el

---

<sup>4</sup> Entiendo prejuicio en el sentido de Gadamer (1990, p. 344) como lo previo, aquello que nos permite ver: “los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”.

*archivo* de la posteridad positivista. La noción de Fuente está implícita, pues nos hace pensar que esos escritos narran el evento como *nosotros* lo haríamos.

Tomar distancia del realismo del texto permite ver su lugar de producción (véase Certeau, 1993) para ganar un horizonte de comprensión. Pero tenemos un problema: el contenido. Si los textos del conquistador son escritos bajo la lógica señorial, ¿cuál es el horizonte de verdad al que se inscriben? ¿De qué tradición hablan? ¿De qué mundo salieron? ¿Inauguran el mundo moderno o están escritos bajo la añeja tradición de la guerra en occidente? ¿Qué símbolos utilizan para la escritura? Un concepto que puede aclarar el sentido de lo expresado es el de *simbólica*. Paul Ricœur ha hecho énfasis en la plasticidad de la tradición, la cual tiene una doble historicidad, conserva y añade, es autoridad que se interpreta. En un modelo hermenéutico: “Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva” (Ricœur, 2003, p.31). Los símbolos se entienden dentro de su historicidad: en momentos de emergencia, en la creación de nuevas experiencias, son una interpretación que se va acumulando para establecerse como tradición, que en la circularidad de la comprensión se va reinterpretando. Ricœur trabaja las tradiciones e interpretaciones de los símbolos, en ese sentido “la simbólica se halla más bien entre los símbolos, como relación y economía de su puesta en relación”. Son horizontes móviles de significado que le dan sentido a lo escrito. Le marcan legibilidad en sus transformaciones, el sentido se encuentra en esas cadenas de significado: entre el peso de la autoridad, la interpretación, y la novedad de la experiencia.

Un punto comienza a emerger ¿qué tradición permite darle sentido y arropar la experiencia originaria de la escritura de Hernán Cortés? ¿En dónde se encuentra la génesis mental de su mundo? Como lo demuestra el clásico de Leonard Irving *Los libros del conquistador*, una rica capa de lecturas alimentó los sueños y configuró el actuar de esos hombres. Pero no era solamente literatura, sus contenidos sostenían la brújula existencial de los conquistadores: “Oro, Gloria y Evangelio”. Es un horizonte intelectual extraño, una región gobernada por el contrato entre señores, por el peso absoluto del honor y la gloria, por el anhelo de vivir constantemente en el mundo de la hazaña, esperar por la honra perdida y el beneficio consecuente. ¿Era cierto ese mundo? no importa... lo cierto es que permitió codificar la experiencia, fue un régimen de verdad, un horizonte de significado para capturar las experiencias del conquistador por el Nuevo Mundo. Hay que partir de un proyecto historiográfico que señaló hace muchos años Víctor Frankl: “in-

vestigar la historia de las ideas en la historia de Hernán Cortés...”. Esto en función de un hecho de primera importancia en ese horizonte:

...desde la época del Cid hasta el Quijote el ideal del caballero incluía la presencia viva de los conocimientos jurídicos en la mente del mismo y que la realidad empírica de la vida de un soldado de una nación tan penetrada de conceptos jurídicos como lo era la española, entrañaba igualmente el postulado de un conocimiento de las leyes, no es de sorprender que las siete Partidas figuren como base ideológica y punto de partida de la empresa cortesiana (Frankl, 1962, p. 33).

La intención es entender cómo se configuró el evento de la entrega del reino pagano a partir de la correlación con los escritos y qué retóricas permitió esa tradición para enunciar el Nuevo Mundo y que los hechos tuvieran sentido. Hay que tematizar para comprender. La picota debe destruir la confianza en la escritura de los vencedores y su montaje de sentido. ¿Pero hacia donde lanzar la mirada? Hay que regresar a los hechos, al texto y su horizonte de alteridad en el presente. Regresar al mundo que enuncia, comprender las metáforas que significaron el mundo conquistado. Leer acercándose al mundo del conquistador, tratar de dialogar con él. La única posibilidad es leer los textos acercándose a su tradición.

El comienzo de la gesta caballeresca en la escritura de Hernán Cortés es claro, está expuesto en la primera carta del Cabildo de la Villa Rica del 10 junio 1519. Un hecho detonante que lleva el relato al mundo de la hazaña es la abrupta salida del Caribe de Cortés. Las pugnas entre conquistadores se expresan como la pérdida del honor del capitán. Está dispuesto a realizar una empresa donde empeña su capital para engrandecer a la Corona. Es meritoria su salida pues se presenta como un esfuerzo, las grandes empresas son meritorias desde el origen. Cortés quiere hacer una apología de su salida ante la gran justicia del mundo: el Rey.

Desde el origen se expresa en qué páginas se inscribe la magna obra que están realizando. En el preámbulo a la carta, se narra un gesto heroico de Cortés:

*hizo un hecho troyano, y fue que tuvo manera, después que desembarcó toda la gente, de dar al través con todas las armas y fustes de la armada, y haciendo justicia de dos o tres que le amotinaban la gente, anegó y desbarató todas las naos (...) con presupuesto que, viendo los españoles que no tenían en que*

volver ni en que poder salir de aquella tierra, se animasen en la conquista o a morir en la demanda.<sup>5</sup>

Con esta imagen de la épica troyana, Cortés se inserta en la historia de los grandes conquistadores antiguos. Se abre un espacio dentro de la tradición. La codificación de los hechos reales, el dar cuenta de su historicidad no les importa.<sup>6</sup> Le hablan de frente al Tiempo, a la memoria de los lectores-oyentes y a los imaginarios que remiten. Ellos mismos se reconocen e insertan en la tradición. Quemar las naves es un símbolo: permite ver que ha llegado el momento de los héroes. Alejandro Magno también realizó el gesto al internarse en Asia Menor. En la *Eneida* hay una quema famosa de barcos, señal del comienzo de la guerra. El Emperador Juliano quemó sus barcos ante la guerra con los persas: todas estas imágenes de la tradición, imitan al pasado y en esa mimesis muestran la magnitud y grandeza de la proeza, intentan con su evocación gravar sus acciones en la memoria de Occidente, contar los hechos en la marco de la tradición, igualarse a las grandezas pasadas. Cortés y sus hombres se inscriben de ese modo en la gloria antigua.

La conquista de las nuevas tierras sobrepasa con creces el aburrido transcurrir del siglo, de la vida cotidiana: “En esta manera comenzaron a conquistar la tierra donde hacía hechos hazañosos y acometía y emprendía cosas inauditas, en donde según juicio humano no era creído que ninguno de ellos pudiese escapar” (Cortés, 2007, p. 5). La relación de las gestas en América se encuentra cerca de lo maravilloso, alude a un tiempo largo, el de la tradición de heroicidad, que vincula el pasado con el presente vivido, cuya finalidad es entrar la memoria de los oyentes como un *nuevo Cid* que está haciendo méritos en un territorio hostil.

La primera carta fue realizada con una finalidad muy clara: enunciarle al Rey de España su lealtad por parte de los conquistadores, que se presentan como “vasallos de vuestras reales altezas”; también le informan de la creación del primer Ayuntamiento en las nuevas tierras. Los conquistadores están insertos en una noble misión: ensanchar su reino y expandir el cristianismo.

El primer acto de Cortés frente a la alteridad indígena es una ofrenda, una muestra de su fidelidad: le está hablando a los Reyes europeos en una

<sup>5</sup> Véase Cortés (2007, p. 5). Las cursivas son mías.

<sup>6</sup> Las 10 carabelas con las que llegaron aparecen constantemente pese a que *habían sido quemadas*.

escena americana, con mediación de una *lengua* o traductor entra en interacción con los indios. A los indios les dice en su castellano “que no iban a hacerles mal ni daño alguno, sino para les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fe católica y para que fuesen vasallos de vuestras majestades y les sirviesen y obedeciesen como lo hacen todos los indios y gentes de estas partes que están pobladas de españoles” (Cortés, 2007, p. 13).

Cortés en su andar va haciendo y recogiendo vasallos para el Rey, muestra que su cabalgata está instaurando el dominio regio, domestica el territorio. Los caciques caen contentos en el nuevo modelo vasallaje: cuenta que “holgaron mucho” al saber que van a servir a un Señor superior.

La irrupción española contaba con diez carabelas y cuatrocientos hombres de guerra entre los cuáles vinieron muchos caballeros e hidalgos y dieciséis de caballo (Cortés, 2007, p. 12). Es una empresa heroica frente a lo desconocido. Con este pequeño ejército hacen frente a cuatro mil indios. Cortés como los héroes antiguos, es de los que luchan al frente: “y allí anduvo peleando con los dichos indios una hora, y tanta era la multitud de indios, que ni los que estaban peleando con la gente de a pie de los españoles veían a los de a caballo, ni sabían a qué parte andaban” (Cortés, 2007, p. 19). En la batalla los muertos son del Otro, a partir de la violencia también se crea el vasallaje. Pero no pelean solos, a los reyes ofrecen explicaciones: “Crean vuestras reales altezas por cierto que esta batalla fue vencida más por voluntad de Dios que por nuestras fuerzas, porque para cuarenta mil hombres de guerra poca defensa fueron cuatrocientos que éramos nosotros” (Cortés, 2007, p. 20). Lo maravilloso se encuentra del lado de los cristianos.

Se funda el Ayuntamiento a partir de la victoria, los conquistadores fundan el primer señorío en nombre del Rey. La justificación es clara “el servicio de Nuestro Señor y de vuestras reales altezas, y deseosos de ensalzar su corona real, de acrecentar sus señoríos y de aumentar sus rentas”. Las tierras son ricas, iguales a las explotó el Rey Salomón, de las cuáles sacó el oro para el Templo.

Las gentes bárbaras viven en una errónea secta, amoriscadas y en mezquitas. La alteridad se expresa a los ojos del conquistador como el horizonte recién ganado en España. Parece Córdoba salida de la Reconquista. ¿Lo puede interpretar de otra forma?



### III. LA ENTREGA DEL REINO EN LA JURISDICCIÓN CABALLERESCA

La segunda carta de Cortés se inscribe en la lógica monumental de entrega del reino pagano. Es la primera en donde el conquistador se apodera de la pluma. Está pensada para el mundo del Emperador, pero no es un funcionario, se presenta como un *hombre suyo*. Intenta mostrarle cómo la Nueva España, bautizada por él mismo, no desmerece en importancia a los reinos europeos en pugna y que las guerras en ella acaecidas se insertan en la lógica de la caída de las grandes ciudades. La empresa es una tradicional gesta caballeresca:

...estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que además de hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó (Cortés, 2007, p. 48).

Las grañas bélicas en Occidente están pensadas para el oído nobiliario en un mundo cortesano. El nuevo aedo o juglar impone sus recuerdos al público, sus pares, para llevarlos al mundo fantástico de la hazaña.

La segunda carta<sup>7</sup> se puede dividir en tres partes: la descripción de un horizonte señorial indígena, la entrega del reino y finalmente la justificación de la conquista. En la primera parte el ojo Europeo se desplaza por caminos conocidos, las metáforas son para enunciar la otredad, occidentalizan el entorno social: lo que observan son señoríos, aldeas y villas regidas por un castillo-mezquita en pactos feudales. En esa lógica Cortés describe una típica provincia americana, la independiente *Tlascaltecal*:

En esta provincia de muchos valles llanos y hermosos, y todos labrados y sembrados sin haber en ella cosa vacua; tiene en torno la provincia noventa leguas y más. La orden que hasta ahora se ha alcanzado que la gente de ella tiene en gobernarse, es casi como los señoríos de Venecia, Génova o Pisa, porque no hay señor general de todos. Hay muchos señores y todos residen en esta ciudad, y los pueblos de la tierra son labradores y son vasallos de estos

<sup>7</sup> La carta está fechada en Segura de la Frontera Tepeaca el 30 de octubre de 1520. Fue publicada en Europa por Jacobo Cromberger el 8 de noviembre de 1522. Las cartas en el Viejo Mundo se vuelven un gran éxito.

señores, y cada uno tiene su tierra por sí; tienen unos más que otros, y para sus guerras que han de ordenar júntanse todos, y todos juntos las ordenan y conciertan (Cortés, 2007, p. 50).

El indio para el conquistador sólo se inserta en el esquema feudal, en la lógica de su mirada. Pese a su tradicional independencia, el señorío evalúa sus opciones y acepta el destino, ser vasallo de un rey europeo, el del conquistador. Cortés le va presentando al Emperador un horizonte cundido de vasallos, dispuestos a entrar en la lógica del gran pacto social de Occidente.

Las categorías del mundo vivido permiten dar legibilidad al paisaje. La tradición, los diferentes imaginarios de *ser-en-el-mundo* de una cultura, se desplazan para encontrar la lógica de las descripciones. El mundo que sale a conquistar regresa y se presenta en la mirada sobre el otro. En ese caso el mundo es más o menos igual: para *hacer visibles* a otros pueblos es necesarios compararlos en el horizonte de las imágenes conocidas. Más aún cuando el discurso tiene una intencionalidad clara: describir un mundo nuevo al rey de España. Para empezar las ciudades son como *allá*, como el mundo que enuncia la otredad: Cempoala es como Sevilla, Tlaxcala es como “Granada cuando se ganó”, no es de extrañar que ellos sean los aliados y que jueguen desde el comienzo del lado del vencedor, al ser un señorío independiente de los mexicas. Tenochtitlan es tan grande como Sevilla y Córdoba. Los tlaxcaltecas se incorporan temprano a la lógica señorial castellana, serán recompensados con un feudo. El fragmentado mapa señorial americano recuerda la dispersión del poder europeo; sólo hay un fantasma que avanza por el texto y se vuelve omnipresente, se hace sentir con símbolos de presencia real y centralizadora: embajadores, traiciones e intrigas, el imaginario del *Imperium*: Moctezuma.

Un falso “señor del mundo” impera en tierras americanas. Tiene una presencia total, los vasallos saben de su existencia, los señoríos se definen en función de su independencia o sometimiento a su “tiranía”. El “señor bárbaro” manda a sus *heraldos* para evitar que llegue a su centro de poder, Cortés avanza con la cruz por delante. La guerra en América es un proceso divino: Dios avanza con los conquistadores. Ocurren batallas inverosímiles para la técnica militar, pero legibles desde la teología. Cortés está convencido de que en esos encuentros bélicos contra el infiel: “*Bien pareció que Dios fue el que por nosotros peleó, pues entre tanta multitud de gente y tan animosa y diestra en el pelear, y con tantos géneros de armas para nos ofender, salimos tan libres*”.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Véase Cortés (2007, p. 45). El énfasis es mío.

Con la venia de Dios y las armas del sentido, Cortés hace aparecer a Moctezuma en el relato. Lo convierte en figura central dentro de la puesta en escena de la entrega simbólica del reino. La escritura sobre los hechos permite ejercer el poder al justificar el hecho fundacional del despojo de sentido: después de varios simulacros de evasión, entra en la ciudad en un marco de alteridad total, una ciudad que resplandece en el agua, con inmensas calzadas que la comunican al mundo. La Jerusalén pecadora, es el escenario del comienzo del ocaso de los infieles. Moctezuma recibe al conquistador en un encuentro anhelado, en medio de una rancia gestualidad regia, en plena Iztapalapa.

cada uno lo llevaba de su brazo, y como nos juntaron, yo me apeé y le fui a abrazar solo, y aquellos dos señores que con él iban, me detuvieron con las manos para que no le tocara, y ellos y él hicieron asimismo ceremonia de besar la tierra y hecha, mandó a aquel su hermano que venía con él que se quedase conmigo y me llevase por el brazo y él con el otro se iba adelante de mí poquito trecho (Cortés, 2007, p. 63).

Comportamiento cortesano inteligible sólo para el horizonte de la corte. El señor bárbaro en procesión lo conduce a una grande y hermosa casa; lleva de la mano a Cortés, le muestra su hospitalidad. El momento clave de la segunda carta se avecina. Ya dentro del palacio el emperador Moctezuma le explica al conquistador una inquietante verdad oculta:

Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella sino extranjeros, y venidos a ella de partes muy extrañas; y tenemos así mismo que a estas partes trajo nuestra generación un señor cuyos vasallos todos eran, el cual se volvió a su naturaleza, y después tornó a vivir donde en mucho tiempo, [...] y así se volvió; y siempre hemos tenido que los que él descenden habían de venir a sojuzgar esta tierra y a nosotros como a sus vasallos; y según la parte que voz decís que venís, que es a do sale el sol y las cosas que decís de ese gran señor o rey que acá os envió, creemos y tenemos por cierto, él sea nuestro señor natural (Cortés, 2007, p. 52).

El *tlatoani* le explica al conquistador el origen de su efímero poder, el cual ha sido delegado; él lo resguarda para el verdadero señor, claro está, el Rey de España. ¿Ese diálogo histórico ocurrió? Es el gran motivo de la Carta: permite organizar todo el discurso posterior. Moctezuma en ese *tropos* retórico de “entrega del reino” tiene que ceder su puesto, ya no hace falta, ha llegado otro lugarteniente: “vos sed cierto que os obedeceremos y

tendremos por señor en lugar de ese gran señor que vos decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno, y bien podéis en toda la tierra, digo en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y hecho”.

El supuesto transparente relato de Cortés es más bien un acto jurídico. Legible dentro de la tradición de las siete partidas de Alfonso el sabio. En la segunda partida se trabaja el tema del emperador, sus fueros y sus marcos de significación... En la ley novena, intitulada *Porque maneras se gana el señorío del reyno*. La ley es clara en el otorgamiento del señorío: es legal por heredamiento, por anuencia de todos los del reino, por casamiento, o por otorgamiento del papa o emperador...<sup>9</sup> Evidentemente ninguno de los tres primeros explota Cortés. Su escritura fue cincelando verdad jurídica bajo el paradigma del otorgamiento del mismísimo emperador vencido. Está construyendo un proceso de *traslatio imperii*, que permitió fundar un nuevo dominio justificándose en los símbolos de poder de la Edad Media: la supremacía del Rey sobre un territorio que puede delegar en un contrato de vasallaje a otro, pero que al final de cuentas pertenece a su Majestad. Es el derecho reconocido por las partidas de Alfonso X.

La entrega del reino se basa en dos hechos clave: un mito fundacional del regreso del rey bueno civilizador, que exige sus primigenios derechos y que justifica el nuevo orden; y la creación de estructuras sociales nuevas, los principios del vivir, una trinidad laica: la instauración del Ayuntamiento, el principio del gobierno en un territorio, la designación de regidores o lugartenientes en un espacio social antes vacío y la posibilidad de impartir justicia, es decir, ejercer el poder legalmente en un modelo de feudalización del conquistador: ejercer el mando y el gobierno, ser un *señor de la guerra*. Esta organización del espacio de dominio jurídico, fue analizada de forma magistral por Víctor Frankl para la primera carta, encontrando en ella los ecos alfonsinos... En su pieza retórica fundacional Cortés ejerce uno por uno los cargos de gobernabilidad: en la primera carta establece un espacio social deliberativo sometido a su voluntad; posteriormente designa señores fuertes que cuidan las fronteras o incluso impone señores en los señoríos; y sin embargo, el hecho más sorprendente es que somete al propio *tlatoani* a su flamante fuero, que él mismo se ha dado. De la nada pide cuentas al emperador por las guerras en las que ha salido invicto, ordena diligencias para saber qué ha pasado, y lo insólito, le pide

<sup>9</sup> Véase *Las siete partidas del sabio rey 1758: Alfonso X “El sabio” Rey de Castilla y de León 1221, 1284* (2004).

...que él estuviese en mi posada hasta tanto que la verdad más se aclarase y se supiese él ser sin culpa, y que le rogaba mucho que no recibiese pena de ello, porque él no había de estar como preso sino en toda su libertad, y que en servicio ni en el mando de su señorío, yo no le ponía ningún impedimento (Cortés, 2007, p. 67).

El conquistador ha creado un reino imaginario. Desde la invisibilidad ha construido su poder; se trasladó a sí mismo el Imperio. Cortés se convierte en un productor de significado: ha domesticado al enemigo al enunciarlo en la simbólica señorial y su régimen de verdad, en retóricas legales de la conquista para el oído del rey...

El Moctezuma de Cortés, que en buena medida es el que nos ha legado la memoria señorial, recuerda a los tradicionales colaboradores que ayudan en la victoria de las sangrientas páginas en la historia de Occidente. Parece ser un personaje retórico y tal vez lo sea... El *señor bárbaro* acepta su inferioridad; frente a la llegada del colonizador entiende lo efímero de su tiempo; comprende lo que “Otros” —los suyos se convierten en un remedo de alteridad, en muchedumbre— no pueden: acepta que va de salida y la única opción es ser parte del nuevo orden, entrar sometimiento y crear sentido. Una vez apresado no quiere dejar su encierro, al contrario, le ofrece lealtad a su secuestrador, se vuelve casi un monje sin voluntad. Ante este inverosímil personaje histórico, existen dos grandes paradigmas en la simbólica cristiana para comprender el personaje creado por Cortés: Flavio Josefo y Nabucodonosor. El acto jurídico de traslado del señorío debía generar retóricas verosímiles para entender el evento... Cortés moverá la pluma para mostrar esos simbolismos...

En el siglo I d.C., el judío Flavio Josefo contempla y participa de la destrucción de Jerusalén por parte de Tito. Su escrito *La guerra de los judíos* se puede calificar como uno de los textos fundacionales de la larga tradición de escritura colonizada del vencido: es escrito por un fariseo pragmático, que al ver que el *Imperium* era imparable decide pasarse al bando contrario, y una vez en la comodidad de Roma, escribe por qué ganaron los romanos. Lo novedoso de Josefo es que relata cómo se destruyó el gran símbolo de su cultura. Está narrando para un lector romano, la caída de lo que fuera la Ciudad Santa. Más que un traidor, es un *vencido creador de inteligibilidad*, muestra la superioridad romana y explica en la simbología judía las claves de la derrota. Se había dado cuenta por señales divinas que le indicaban el cambio de la hegemonía en la región: *presagios*, muchos presagios que son

el símbolo de la voluntad divina y se vuelen un paradigma que da cuenta de la caída y destrucción de las ciudades.

En ese contexto, Josefo se presenta como el gran intérprete de la violencia divina. La escritura domesticada es el gran elemento que permite entender el discurso de Josefo. Estructura la narración desde la lógica romana, cuya retórica para contar batallas se inscribe en la identificación de presagios como preludio a la destrucción de una ciudad. Lo interesante de Josefo y eso lo separa de la tradición romana, es que un Dios omnipotente manda como castigo divino las señales que sólo un elegido puede entender. Los otros, los vencidos son ciegos a las señales que presagian el fin de su cultura, entendida como un estado de indigno a los ojos del Señor. En su prédica por el vencedor es lapidado por el pueblo ignorante y ciego; se salvó y escribió la justificación de la victoria sobre su raza.

Moctezuma sigue el camino trazado por Josefo, en su extraño cautiverio deja hacer a Cortés lo que quiera; en el pináculo del *colaboracionismo* llama a los nobles y en una ceremonia anuncia:

que de aquí en adelante tengáis y obedezcáis a este gran rey, pues él es vuestro natural señor, y en su lugar tengáis a éste su capitán; y todos los tributos y servicios que hasta aquí a mí me hacíades, los hacéd y dad a él, porque yo así mismo tengo de contribuir y servir con todo lo que me mandare; y además de hacer lo que debéis y sois obligados, a mí me haréis en ello mucho placer (Cortés, 2007, p. 76).

Bajo el paradigma narrativo de Josefo a Moctezuma sólo le faltó escribir *La guerra de los mexicas* desde Madrid, explicando por qué perdió su imperio.

El otro modelo para comprender es Nabucodonosor. El rey infiel que entrega el reino a un representante del Dios verdadero. En el modelo expuesto en *El libro de Daniel*, las incógnitas el rey no pueden ser resueltas por sus astrólogos y hechiceros; decide utilizar el saber del pueblo judío, del sometido que posee la verdad. El monarca elige la hermenéutica judía para resolver los misterios del mundo. Una vez convencido de la superioridad del otro, el hermeneuta judío le esclarece lo que no entendía. En ese movimiento intelectual el rey pagano sufre una conversión: cambia de fe ante el dueño del sentido y ofrece el reino como gratificación. Nabucodonosor es despojado de su reino, y cumple un estado de penitencia rallando en el salvajismo (se apartó de los hombres, vivía en armonía con la naturaleza, se cundió de hirsuto pelo, etc.), para salir de él convertido en cristiano. En un ritual de paso el Rey se vuelve converso:

Y ahora yo Nabucodonosor, / alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, / porque todas sus obras son verdad, / todos sus caminos, justos, / y puede humillar a los que actúan con soberbia.<sup>10</sup>

El soberano pagano y colaboracionista que entrega su reino por convencimiento de la grandeza del otro es el modelo interpretativo que explota Cortés para hacer inteligible el actual del *tlatoani* mexica. Como en una ópera, todos saben el guion. El emisor y su público comparten los símbolos.

La figura de Moctezuma recorre un misterioso traslado, pasa de un mundo mexica en donde el emperador es intocable, al encierro por la justicia de Cortés. El *tlatoani* se retiró del contacto cotidiano y del simbólico mundo pagano, él “estaba muy a su placer”, su voluntad había cambiado:

y que él tenía puesto de servir a vuestra alteza en todo lo a él posible, y que hasta tanto que los tuviese informados de lo que quería hacer, y que él estaba bien allí, porque aunque alguna cosa le quisieren decir, que con responderles que no estaba en su libertad se podría excusar y eximir de ellos; y muchas veces me pidió licencia para se ir a holgar y pasar tiempo a ciertas casas de placer que él tenía (Cortés, 2007, p. 68-69).

La imagen idílica se rompe cuando sus maléficos vasallos, los indios malos, le asestan una pedrada y quiebran el espejo de la ficción del Conquistador. Josefo se salvó, Moctezuma no. La justificación de la guerra de conquista en las grafías del conquistador se da por el regicidio del señor bárbaro que había declinado a favor de Carlos V.

#### IV. A MODO DE CONCLUSIÓN

En un régimen de verdad señorial fue capturada la historia de la conquista de México. La escritura cortesiana cinceló los simbolismos que permitía entender el evento de la destrucción de Tenochtitlán, se inscribió en el marco de los *tropos* e imaginarios jurídicos aceptados para contar la caída de las ciudades. Un montaje retórico-legal que permitía fundar un espacio nuevo: aquel que se apropiarse de la diferencia, en aras de la grandeza del Rey y el honor de su Conquistador. El pináculo de esa trama es la colonizada figura de Moctezuma. El emperador mexica intocable, en la segunda carta, se vuelve un personaje clave en el montaje de la *entrega* del reino pagano. ¿Es retórica?, ¿no

<sup>10</sup> Véase *Biblia de Jerusalén* (2006), *Libro de Daniel* 4, 34.

ocurrió *así* el evento?, ¿se codificó desde una legalidad exterior, occidental? El éxito de la segunda carta es que al plasmar la experiencia originaria por uno de los participantes, imposibilita otra lectura: estamos atrapados bajo su autoridad, es fundacional. Pero al mostrar los horizontes de significado del personaje, queda claro que figuras retóricas de la misma naturaleza ya habían existido en la historia. Son los colaboradores tradicionales en la expansión de Occidente, remedos de alteridad, otredades domesticadas. Forman parte de su memoria textual, son necesarios para contar la expansión, la permiten. Desde la lógica señorial se adquiere un sentido claro: es el eslabón que hace posible la *traslatio imperii*. Aquí hay que seguir trabajando sobre el horizonte interpretativo que construyó Frank: la legalidad jurídica de las cartas transita por las formas tradicionales de legalidad Alfonsina. En la escritura de Cortés, como lo ha visto muy bien Víctor Frankl, los acontecimiento se transforman según un esquema ideológico-jurídico que “los falsifica en algún sentido”, que ayudará a trazar ideas directrices en su actuación y en su narrativa... En ese esquema las siete partidas fueron centrales: permitieron codificar la experiencia de los eventos.

Al inscribir los hechos en su horizonte de significación el conquistador codificó América para los imaginarios cristiano-señoriales. Con sus cartas Cortés instituyó memoria por el Nuevo Mundo. El uso de la escritura fue político: fundó su lugar a partir de la inscripción de la experiencia por el tamiz de la mirada feudal y del régimen de legalidad jurídico. *Las grafías del Conquistador* tal vez fueron el último estertor de un mundo señorial que estaba sufriendo un cambio de experiencia; se avecinaba su crepúsculo por el surgimiento de las razones de Estado. La historia de la conquista de México quedó atrapada en una añeja legalidad, aquella que edificó la memoria del conquistador.

## V. BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén*. 2006. Barcelona: ediciones folio.
- BLOCH, Marc, 1979. *La sociedad feudal*, 2 vols. México: UTEHA.
- Cantar del Cid*, 2004. Losada: Buenos Aires.
- CERTEAU, Michel, 1993. *La escritura de la historia*, México: UIA.
- CORTÉS, Hernán, 2007. *Cartas de relación*. México: Porrúa.
- DAVIS HANSON, Victor, 2006. *Matanza y cultura. Batallas decisivas en el auge de la civilización occidental*. México: FCE -Turner.



- DUVERGER, C. *Cortés*, 2005. México: Taurus.
- ELLIOT, John, 1979. *La España Imperial, 1469-1718*. Barcelona: Vincens-Vives.
- FLORI, Jean, 2001. *Caballeros y caballería en la Edad Media*. Barcelona: Paidós.
- FRANKL, Víctor, 1962. “Hernán Cortés ya la tradición de las siete partidas”, *Revista de Historia de América*, No. 53/54 (Jun. - Dec.)
- FREY, Herbert, 1993. *La feudalidad europea y el régimen señorial español*. México: CONACULTA-INAH.
- GADAMER, H. G. 1990. *Verdad y método*, Madrid: Sígueme.
- HUIZINGA, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Universidad, 1984.
- JOSEFO, Flavio. *La guerra de los judíos*. México: Porrúa, 2008.
- KEEN, Maurice (ed.), *Historia de la Guerra en la Edad Media*. Madrid: OCÉANO, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Las siete partidas del sabio rey 1758: Alfonso X “El sabio” Rey de Castilla y de León 1221, 1284*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2004.
- LEONARD, Irving, 1996. *Los libros del conquistador*. México: FCE.
- LLULL, Ramón, 2006. *Libro de la orden de caballería*. Madrid: Alianza.
- MARTÍNEZ, José Luis, 1993. *Hernán Cortes*. México: UNAM-FCE.
- PHILLIPS, J. R. S., 1994. *La expansión medieval de Europa*. Madrid: FCE.
- RICŒUR, Paul., 1995. *Tiempo y Narración II*. México: Siglo XXI.
- , 2003. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: FCE.
- RUIZ-DOMÉNEC, José Enrique, 1993. *La novela y el espíritu de la caballería*. Madrid: Mondadori.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, 1999. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- TODOROV, T., 2007. *La conquista de América*. México: siglo XXI.
- VEGECIO, Flavio, 2006. *Compendio de técnica militar*. Madrid: Cátedra.
- VIRGILIO, 2006. *Eneida*. México: UNAM.

## PAISAJES DEL TERROR: HORCA Y TZOMPANTLI

Emilie CARREÓN BLAINE\*

*I. Introducción. II. Actos paralelamente disímiles. III. Las fundaciones españolas. IV. Actos de justicia en la Muy Noble y Leal Ciudad de México. V. Las fundaciones mexicas. VI. Actos de sacrificio en el Templo Mayor de Tenochtitlán. VII. Los castigos de los nahuas. VIII. Los castigos de los españoles en la Nueva España. IX. Paisajes del terror. X. Similitudes notables y sus transformaciones. XI. Manifiesto intercambio. XII. Bibliografía.*

### I. INTRODUCCIÓN

Existen temas del conocimiento para los cuales los saberes propios de los abogados resultan lejanos para nosotros los historiadores del arte. Sin embargo, a lo largo de mis estudios y trabajo académico, me he ido enterando que varios de mis maestros y colegas han sido inicialmente, o de manera paralela, juristas. Sus investigaciones muestran que el bagaje del derecho —en sus varias vertientes— es fundamental; la forma de aproximación a los fenómenos históricos —epistemológicos— heurísticos ha conferido una manera de acercarnos al estudio de ciertos temas: la Historia de las Instituciones, por ejemplo. De tal modo, al intentar enriquecer este diálogo, y orientada por la experiencia dentro del dominio de la historia del arte, disciplina que busca entender el pasado a partir del estudio de la imagen, al redactar este texto intenté mostrar la manera en la que la reconfiguración del lugar de sacrificio de los mexica, el tzompantli, recubierta por categorías españolas ligadas a sus castigos, fue forzada a acomodarse a sus concepciones, espacios e instituciones, en el momento en el que fue sujeto a términos y conceptos que le resultaban ajenos.<sup>1</sup>

\* Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

<sup>1</sup> Como indica Víctor Castillo Farreras (2010, p. 5) “en lo relativo a las diferentes concepciones de índole política, económica e ideológica que ambos tenían, la condición predominante de los frailes hizo que las propias se incluyeran en el lenguaje de los vencidos,

## II. ACTOS PARALELAMENTE DISÍMILES

Una de las primeras manifestaciones que resulta ser un acto que consolida la toma de posesión y garantiza el control en un acto de fundación, es establecer un lugar para la violencia, en tanto que se podría decir que su erección es un factor indispensable en el establecimiento de los poblados tanto de los españoles como de los mexica.

Determinar la manera en la cual en diferentes tiempos y espacios, cada grupo llevó a cabo actos violentos en una localización simbólica, e indagar cómo percibieron y representaron lo que conocieron al enfrentarse, nos permite entender mejor los mecanismos que lograron que las desemejantes concepciones del tzompantli y de la horca se intrincaran. El registro de los actos que sustentan las fundaciones de poblados y el análisis de los castigos efectuados por cada grupo permiten ejemplificar la manera divergente de percibir, pensar, y representar, a partir de la reinterpretación de formas, la exhibición pública de despojos humanos, a la vez que su estudio nos demuestra los mecanismos que explican la manera en la que el lugar de castigo se presentó como antes lo había sido el lugar de sacrificio.

Los textos, pictografías y documentos elaborados entre los siglos XVI y XVII en la Nueva España y el puntual análisis de las imágenes respectivas muestran que las creencias y referencias ante el tzompantli y las actividades que en él se llevaban a cabo se transformaron después del contacto, una vez que las interpretaciones fueron condicionadas por creencias y nociones que surgieron al buscar semejanzas entre lo que es conocido o propio y una realidad ajena, e intentar así representarla. En este sentido me interesa indagar cómo los indígenas asimilaron el rol de la violencia punitiva de los conquistadores. Presentar cómo los pueblos conquistados entendieron “...una picota, un cadalso o una horca de la cual están colgados restos humanos en señal de alta justicia”,<sup>2</sup> y cómo aprehendieron los despliegues de castigo y violencia que desempeñaron los conquistadores que transformaron el paisaje Antillano y el paisaje mexicano.

---

entendiendo que la formación social de éstos contaba o debía contar –tal como aquello que conocieron en la europea-, con reinos y provincias, señores y nobles, vasallos y esclavos, mercados y comerciantes, trabajadores comunitarios y obreros asalariados”, así como con horcas y picotas.

<sup>2</sup> Indispensable en la consolidación del poder, la presencia de una picota, de un patíbulo o una horca, en este caso sosteniendo despojos humanos, es señal de alta justicia. Nicole Gonthier (1998, p.122).

### III. LAS FUNDACIONES ESPAÑOLAS

La implantación de instituciones europeas en el Nuevo Mundo, como la horca y el ‘arbolar picota’, en señal de justicia (Walter, 1984, 1a parte, p. 35, nota 141), generalmente constituía el primer acto en las fundaciones españolas. Fue un acto indispensable en la consolidación del poder y representó el sostén y el punto de partida de la Conquista y la colonización por los españoles, primero en la región antillana, y después en tierra firme.

No sabemos de registros de que Cristóbal Colón elevara un lugar de castigo, pero a partir de lo que escribió Michele da Cuneo en 1494, sí sabemos que fue una práctica común. Asentó que en el segundo viaje en la pequeña isla de Saona, que le fue donada por Colón, “de acuerdo con las normas y modos adecuados, como el Señor Almirante estaba haciendo con otras islas [...], planté la cruz y también la horca” (Cuneo, 1984, 1a parte, p. 35).

En cada una de las villas que instituyeron Colón y sus sucesores, levantaron un lugar para el castigo capital. El primer gobernador Nicolás de Ovando determinó en 1502 un lugar para el ajusticiamiento en la isla de Santo Domingo: la picota primitiva estaba en el siglo XVI en la Plaza del Contador o quizás en la Plaza de la Catedral.<sup>3</sup>

Este acto se repitió en Tierra Firme. Hernán Cortés, tras nombrar regentes, determinó dónde colocar la iglesia, la plaza, las casas de gobierno, así como los demás lugares necesarios para el buen gobierno y policía de la recién fundada Villa Rica de la Veracruz. Un testigo ocular, Bernal Díaz del Castillo, apuntó que la picota se situó en la plaza y que la horca fue puesta fuera del poblado;<sup>4</sup> y prontamente Cortés hizo castigar a los traidores a manera de “castigo ejemplar”.<sup>5</sup> Otra horca se erigió después para colgar a un joven noble tlaxcalteca: el conquistador “mandó que a vista de todos los indios, en una horca alta ahorcasen a Xicoténcatl, y que el intérprete en voz alta dijese la causa de su muerte”.<sup>6</sup> Esto “hizo grande horror en el ejército

<sup>3</sup> Véase Walter (1984, 2a parte, p. 141) y Moya (1998, p. 615).

<sup>4</sup> Véase Díaz del Castillo (1974, p. 72). En las “Instrucciones de Diego Velázquez a Hernán Cortés”, (Martínez, 1990, vol. 1, pp. 45-57), le otorgan la facultad de castigar al conquistador.

<sup>5</sup> Pedro Escudero y Juan Cermeño, son colgados (López de Gómara, 1985, vol. II, p. 70; Antonio de Solís, 1996, p. 102).

<sup>6</sup> Véase Cervantes de Salazar (1985, p. 666); Solís (1996, p. 332), registra dos versiones en cuanto a dónde cuelgan a Xicoténcatl. Explica que Bernal Díaz del Castillo afirma que

de los indios” con éste sangriento espectáculo, y “quedaron atónitos notando la novedad y rigor del castigo” (Díaz del Castillo, 1974, p. 133).

Elevar un lugar para el castigo es un acto que responde a la Real Cédula, que ordena “castigad con graves penas públicas, teniendo en todo templanza que vos pareciere que conviene”,<sup>7</sup> lo que quizás explica la celeridad de los españoles por elevar estos lugares.

#### IV. ACTOS DE JUSTICIA EN LA MUY NOBLE Y LEAL CIUDAD DE MÉXICO

Se tiene testimonio de que Cortés pronto dispuso otro lugar de castigo cuando ordenó construir la Muy Noble y Leal Ciudad de México, donde una vez figuró la antigua Tenochtitlán, hecho que coadyuvó a imponer las prácticas punitivas españolas a las costumbres sacrificiales indígenas. Decidió fundar y construir sobre los escombros de la destruida capital tenochca, por la importancia y el esplendor que había tenido,<sup>8</sup> y se determinó el emplazamiento para la iglesia y la casa de cabildo, la cárcel, la carnicería, el matadero y el hospital. Alzar el lugar para el castigo igualmente contribuyó a la pronta transformación del paisaje mexicano. Las Actas de Cabildo, registran que su construcción se pregonó en 1527, y la excavación de los cimientos inició en 1551,<sup>9</sup> en el lugar en el que el virrey Luis de Velasco había determinado para que ahí se hicieran “autos públicos, así de justicia como de almonedas públicas”:<sup>10</sup> frente a los edificios que albergaban el cabildo, al lado sur de la plaza principal donde antes de la destrucción y a la llegada de los españoles, se encontraba el Templo Mayor de Tenochtitlán.

---

Xicotécatl fue colgado de un árbol, pero que Antonio de Herrera explica que lo llevaron a Texcoco y “usando Hernando Cortés de una permisión que le había dado la republica, lo hizo ahorcar públicamente dentro de la misma ciudad.” Solís se adhiere a la propuesta de Díaz del Castillo, “porque no dejaría Hernán Cortés de tener presente la diferencia que se debía considerar entre ponerlos delante un espectáculo de tanta severidad, o referirles el hecho después de sucedido.” Claro está que la ejecución de Xicotécatl tenía el propósito de detener la resistencia indígena (Díaz del Castillo, 1974, p. 267).

<sup>7</sup> “Instrucciones de Carlos V a Hernán Cortés sobre tratamiento de los indios, cuestiones de Gobierno y recaudo de la hacienda real” de 1523 (Martínez, 1990, vol. I, pp. 266 y 270).

<sup>8</sup> Véase Díaz del Castillo (1974, pp. 373-378); José Luís Martínez (1990, pp. 385-411); Guillermo Porras Muñoz (1982, pp. 16-31).

<sup>9</sup> Véase Edmundo O’Gorman (ed. 1970) números #1821 y #1822.

<sup>10</sup> Véase George Kubler (1982, pp. 218-220) y Lucas Alamán (1991, pp. 278-280).

## V. LAS FUNDACIONES MEXICAS

La ciudad mexicana se fundó en 1325 y en su emplazamiento, determinado por Huitzilopochtli el dios tutelar, una de las primeras estructuras que se elevó fue el tzompantli, el lugar de sacrificio. Su implantación, como el erguimiento de la horca y de la picota, tal como la exhibición del cuerpo humano desmembrado entre los mexica era un acto indispensable en la consolidación del poder, como queda expresado en los documentos que nos remiten información acerca de este pueblo, siguiendo modelos antiguos en pictografías coloniales, y como ha sido descrito en diversos documentos, algunos de tradición indígena y otros redactados por los frailes.

A lo largo de la migración de los mexica que los llevaría a Tenochtitlan erigieron su tzompantli; al llegar a Coatepec, edificaron su templo y levantaron la casa de su dios.<sup>11</sup> A su vez que cuando llegan a Atenco, según algunas fuentes, o a Citlaltépec según otras y ejecutan su tradicional acto de asentamiento. “Allá tuvieron un encuentro bélico con un llamado Tlauizcalpotonqui y lo mataron y clavaron su cabeza en un enrejado de madera. Por eso los mexica llamaron (este lugar) Tzompanco, porque allí levantaron el andamio de madera.”<sup>12</sup> Resultado de un encuentro bélico, y construido e implementado por una muerte y decapitación, este acto atestigua la relevancia del tzompantli. En conmemoración, el nombre del poblado es cambiado a Tzompanco, “lugar del tzompantli”.<sup>13</sup> En este lugar los mexica establecen alianzas con sus pobladores; según una versión de los hechos, Ilhuicatl casa con una mujer mexicana llamada Tiacapantzin;<sup>14</sup> pacto matri-

<sup>11</sup> Véase Alvarado Tezozomoc (1980, p.228-229). Para elucidar lo anterior, es necesario considerar que el mismo Tezozomoc también registró este suceso en su *Crónica Mexicayotl* escrita en lengua náhuatl. Este fragmento de texto fue traducido por Adrián León como “Y él, Huitzilopochtli, luego planta su juego de pelota, luego ya coloca su ‘tzompantli’” (Alvarado Tezozomoc, 1975).

<sup>12</sup> Véanse las ediciones de Berlin y Barlow (eds. 1948, p. 33) y Rafael Tena (trad. 2004 p. 56).

<sup>13</sup> Otras versiones de los sucesos como aquella de Diego Durán (1984, vol. 2, “Historia de las Indias...”, vol. II, pp. 33-34) y Fernando Alvarado Tezozomoc (1975, p. 37).

<sup>14</sup> Juan de Torquemada (1975, vol.I, p. 119) presenta una versión distinta de esta alianza. En ella el señor de Tzompanco, llamado Tochpanecat, dio un hijo, que se llamaba Ilhuicatl y no una hija, en matrimonio a los mexica, y la esposada se llamaba Tiacapantzin. A su vez Fernando Alvarado Tezozomoc (1975) explica que Tlahuizcalpotonqui, el gobernante de Atenco-Tzompanco, dio su hija en matrimonio a los mexica, y Domingo Francisco Chimalpáin Cuauhtlehuanitzin de San Antón Muñón, en el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* (Castillo F. trad. 1991), agrega que era llamada Tlaquilxochtzin; Si bien estas versiones permiten determinar los sucesos que se llevaron a cabo en Tzompanco, cabe

monial a partir del cual nace Huitzihuitl, uno de los primeros gobernantes mexica.<sup>15</sup> Una versión de los sucesos queda registrada en la lámina XXIX del Códice Mexicanus<sup>16</sup> (Figura 1).

Figura 1  
*CÓDICE MEXICANUS*



Fuente: *Códice Mexicanus* no. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris (Menguin, 1952, vol. 41, p. 387-498, lámina XXIX).

Estos sucesos, episodios que se registran con cierta frecuencia, en los Anales de la historia mexicana, aunque con notables variantes, subrayan que el levantar el tzompantli es un obligado acto y sirven de antecedente para mostrar que en Tenochtitlán el tzompantli marcó la disposición del recinto sagrado que funcionó como centro cívico-religioso del pueblo mexicano.

registrar que en los “Anales de Cuautitlán”, *Códice Chimalpopoca* (Primo Feliciano Velázquez trad. 1975, p. 16) se registra que la alianza matrimonial fue con un noble xaltocameca, de nombre Tlahuizpotencatzin.

<sup>15</sup> En su estudio Federico Navarrete (2011) determina que “todas las fuentes coinciden en que este matrimonio resultó en el nacimiento de Huitzilhuitl, personaje que se convertiría posteriormente en gobernante de los mexica. Esto confirma la importancia del intercambio con los tzompanecas, pues gracias a él los mexica adquirieron su primer tlatoani con linaje legítimo, un requisito indispensable para poder fundar un altépetl de pleno derecho”.

<sup>16</sup> “Codex Mexicanus no.23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris”, estudio de Ernst Menguin (1952, núm. 41, pp. 387- 498).



Como queda expresado en la primera lámina del Códice Mendocino (figura 2)<sup>17</sup>: rodeado de agua que fluye, la traza marcó la disposición del recinto sagrado que funcionó como centro cívico-religioso del pueblo mexica y donde destaca, ligado a un signo sagrado, el tzompantli. Conformado por una baja plataforma que sostiene un andamio sencillo que carga el cráneo visto de perfil. En esta imagen, a la derecha del centro, que equipara el centro arquitectónico con el centro del universo, el tzompantli es claramente una estructura prominente.

Figura 2  
*CÓDICE MENDOCINO*



Fuente: Berdan y Anawalt (1992, lámina I).

<sup>17</sup> Véase *Códice Mendocino* (Berdan y Anawalt eds. 1992, folio 2r).



## VI. ACTOS DE SACRIFICIO EN EL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLÁN

En el Códice Florentino Fray Bernardino de Sahagún, en colaboración con los informantes indígenas,<sup>18</sup> apuntó que el Recinto del Templo Mayor de Tenochtitlan albergaba al menos siete tzompantli y explica que en el Huey tzompantli se colocaba la cabeza de las víctimas sacrificiales después de una compleja ceremonia. Como se representa en los Primeros memoriales lámina 269r (Sahagún, 1993): Guiados por un sacerdote, siguiendo procesos ceremoniales, las víctimas eran sacrificadas; los cráneos perforados por las sienes y ensartados por un delgado morillo, o vara, que se alzaba como empalizada sobre una plataforma que se elevaba en un lugar prominente.<sup>19</sup>

En el “Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas”<sup>20</sup> de Diego Durán (1984, vol. 1, p. 23, figura 3) la imagen del Gran Tzompantli del Templo Mayor de Tenochtitlan elaborada por un artista indígena, permite visualizar la descripción que el fraile escuchó a los tempranos conquistadores “de un religioso, que fue conquistador, el cual se decía fraile Francisco de Aguilar”, quien conoció la antigua Tenochtitlán anterior a su destrucción y que a su vez registra en su obra. Es una imagen que está basada en las observaciones y descripciones tempranamente anotadas por los españoles que en todo sentido se conforma con los parámetros establecidos por los conquistadores. Son múltiples cráneos suspendidos en hileras horizontales sobre una angosta plataforma con escalinata central y alfardas labradas.

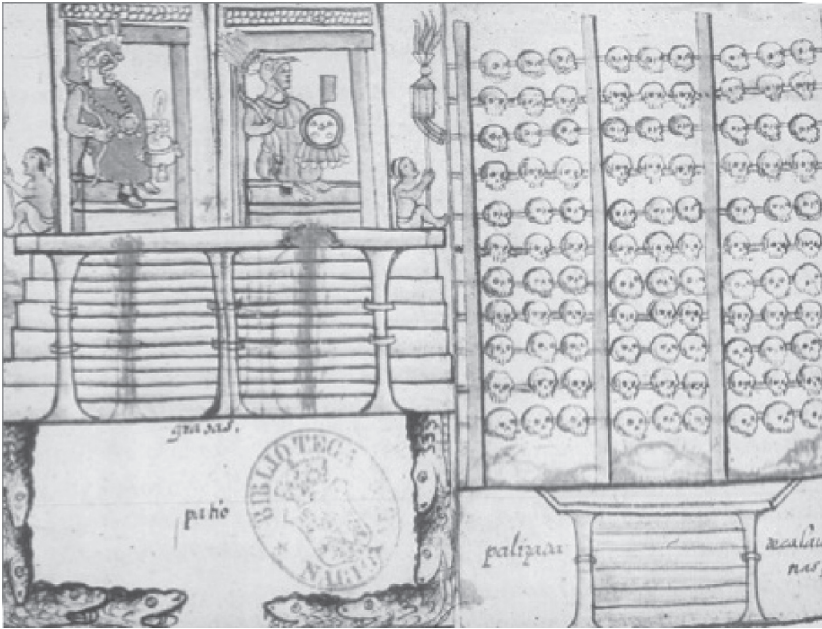
---

<sup>18</sup> Véase, de Bernardino de Sahagún, *Florentine codex. General History of the things of New Spain*, estudio y traducción de Dibble y Anderson (1950-1982., vol. II, pp. 114, 189), y del mismo autor, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, edición de Ángel María Garibay (1985, pp. 158-159, 161-162).

<sup>19</sup> Véase Toribio de Benavente (Motolinía, 1989, p.119 y 1971, p.72); Diego Durán (1984, vol. 1, “Libro de los ritos y ceremonias...”, pp. 23-24); Alvarado Tezozómoc (1980, p.469-470) y Juan de Torquemada (1975, vol. III, p. 384).

<sup>20</sup> Véase Diego Durán (1984, 2 vols. vol. 1, vol. I, fig. 4). También se reconoce en el Manuscrito Tovar (1972, lám. XX, p. 277) y en Toribio de Benavente (Motolinía, 1971).

Figura 3  
TEMPLO MAYOR SEGÚN DIEGO DURÁN



Fuente: Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Ángel María Garibay (ed. 1984, vol. 1, vol. I, fig. 4).

## VII. LOS CASTIGOS DE LOS NAHUAS

Al reconocer la transformación de los paisajes Antillano y del mexicano, a la vez que los hechos que remiten y contextualizan al Tenochtitlán anterior a la llegada de los españoles, la revisión de los documentos que se refieren a las prácticas punitivas entre los nahuas nos permite afirmar que si bien el propósito de la pena de muerte entre los nahuas, como entre los españoles, era impartir justicia así como ejemplificar y escarmentar, en tanto las sanciones también se realizaban públicamente, la revisión de los documentos que se refieren a los castigos entre los nahuas anteriores a la Conquista, permite sobre todo afirmar que el tzompantli y la decapitación, no eran una manera ni resultado del castigo, y que la horca, una técnica del castigo, que tiene una larga historia en muchos pueblos del Occidente, le era desconocido al mundo indígena, anterior a la llegada de los españoles.

La pena de muerte en la época prehispánica se ejecutaba por diversas transgresiones y la muerte del ajusticiado, como era entre los españoles, obedecía a la impartición de justicia, así como al deseo de ejemplificar y escarmentar. No obstante, entre los nahuas las sanciones punitivas, eran otras. Se registran algunos castigos públicos tales como el ahogamiento, la lapidación, el desmembramiento, la estrangulación, el destripamiento y la quema del ajusticiado: castigos en otra medida muy semejantes a los que imponían los españoles. A su vez, se tiene poca información que especifique que las partes del cuerpo del castigado se exponían en lugares públicos (Escalante, 2004, p. 210, nota 26). Motolinía (1971, p. 296) por ejemplo, registra que a un traidor le cortaron todos los miembros y los repartieron por los barrios en lugares públicos. Pero hay que aclarar que, en este caso se trata de un castigo de guerra impuesto a un espía que iba a dar aviso a sus contrarios, y no de un castigo en el contexto de administración de justicia, en respuesta a delitos.<sup>21</sup>

Los delitos y sus castigos como fueron ejecutados en el centro de México en la época prehispánica se registran en su mayoría en crónicas del siglo XVI y XVII de Toribio de Benavente Motolinía (1971, p. 307-313), Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Alonso de Zorita (1963, p. 53-60), Juan de Torquemada (1975, vol. I, p. 230-231 y vol. IV, p. 103-110 y 120-130) y en las *Relaciones geográficas*. En tanto que los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1977, tomo 2, p. 101-105) y documentos como la *Historia de los Mexicanos* por sus pinturas (Garibay ed. 1985), al igual que algunas pictografías coloniales: el *Códice Mendocino* y la lámina de delitos y castigos del Mapa Quinatzin<sup>22</sup>, dan a conocer los delitos y sus respectivos castigos, enumerados en las llamadas “Leyes de Netzahualcóyotl”, así como los castigos ejemplares aplicados a los personajes importantes, por lo general en un esquema de anales históricos o trazados a manera de escenas.

---

<sup>21</sup> Parece que el descuartizar el cuerpo y mostrar sus fragmentos en lugares públicos era una práctica que se ejecutaba mayormente en el contexto de traición. Le cortaban las coyunturas al traidor, véase Juan de Torquemada (1975, vol. IV, p. 113), y a los espías de pueblos enemigos los desmembraban. Recordemos que la Coyolxauhqui sufre el mismo fin en Coatepec cuando Huitzilopóchtli la descuartiza, quedando su cabeza en la cima del Coatepetl. Domingo Francisco Chimalpaín Cuauhtlehuantzin, de San Antón Muñón, *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahuatl Altepetl in Central Mexico* (Anderson y Susan Schroeder trads. 1997, 2 vol. I, p. 77, 81 y 83); Durán (1984, vol. 2, vol. II, p. 33-34); Bernardino de Sahagún (1985, p. 158 y 191-192).

<sup>22</sup> “Códice Mendocino”, (Kingsborough y Corona Núñez ed. 1964-1967, vol. I, lámina 72); “Mapa Quinatzin”, estudio de Víctor Castillo Ferreras (1972, p. 34-40); Barlow (1987-1994, vol. 5 p. 261-277).

Su análisis revela detalles significativos que permiten distinguir entre las prácticas sacrificiales y las prácticas punitivas de los antiguos nahuas. Pensamos que los presos de guerra y los futuros sacrificados no estaban en la misma cárcel que los delincuentes, y que antes y después de su muerte, sus cuerpos recibían un trato muy diferente (Acuña ed. 1981-1988, vol. 7, p.65-66). Aunque es una distinción difícil de establecer pues también se registra que el castigo por homicidio era el mismo : después de su muerte el cuerpo de condenado es descuartizado, y as partes se repartían entre los que lo habían capturado para ser guisado y comido. La cabeza se daba al que había descubierto el delito, y se guardaba como trofeo para sus bailes. Finalmente el corazón se enterraba después de ofrecerlo a los dioses.<sup>23</sup>

Los castigos efectuados por los nahuas y por los españoles fueron vistos de manera muy diferente, según los autores. Torquemada (1975, vol. IV, p. 108) por ejemplo, explica que la “diferencia de estos indios y nosotros en esto (del castigo), no es otro sino que nuestras justicias usan encorazarlas”, Ahora bien, retomando las observaciones respecto de la justicia de los indios hechas por Cortés en Tlaxcala, se da uno cuenta que las prácticas punitivas de los españoles no eran muy diferentes. Cortés menciona que no quiso castigar al ladrón indígena que tomó el oro de los españoles, y dejó que lo castigaran según sus costumbres: el Señor Tlaxcalteca mandó pregonar el delito para hacerlo público. Al ladrón lo llevaron al mercado y, a la vista de todos, le dieron con unas porras en la cabeza hasta matarlo.<sup>24</sup>

### VIII. LOS CASTIGOS DE LOS ESPAÑOLES EN LA NUEVA ESPAÑA

Los paralelos entre prácticas fusionaron el lugar de castigo y el lugar de sacrificio, a manera de un reflejo más de la transición de una cultura que se fundaba en el tzompantli hacia otra que construía la horca y la picota. En el espacio de castigo los españoles llevaban a cabo desplegados violentos —que culminaban dejando a la vista los restos mortales del ajusticiado— y que guar-

---

<sup>23</sup> Véase “Relación de Meztitlán“ (Acuña ed. 1981-1988, vol. 7, pp. 65-66). En cuanto a los castigos que efectuaban los pueblos mayas de Yucatán, Diego López de Cogolludo (1971, vol. I, pp. 236-237), escribe de los delitos y penas con los que eran castigados los indios, en época anterior a la Conquista.

<sup>24</sup> Véase Cortés (1985, p. 41-42), coraza cono alargado de papel, como señal de afrenta en la cabeza de los condenados.

daban semejanza con los sacrificios humanos de los indígenas; aunque habría que acotar que su propósito era muy distinto.

Pese a que tanto la muerte sacrificial indígena como la muerte producto de un castigo ejecutado por los españoles, eran una vía de integración social —y en ambos casos la manifestación de violencia, y la exposición atraía al público—, éstas no eran iguales, y fue a raíz de la reformulación de la función de la violencia adaptada a un nuevo contexto, que se amalgamaron horca y tzompantli. El sentido de la violencia, la muerte y la exposición de despojos humanos cambió de amo con la Conquista. Ello dejó de lado y destituyó las prácticas punitivas de los antiguos nahuas, a la vez que desaparecieron las prácticas sacrificiales, bajo el manto de instituciones jurídicas y religiosas europeas.

En varios documentos de tradición indígena, algunos en los que igualmente se representan imágenes de los castigos y sacrificios de los antiguos mexicanos, se registraron las punitivas españolas. Su implantación repercutió de manera significativa en el pensamiento de los indígenas, en tanto su presencia fue incorporada a los anales históricos que recogían los sucesos anteriores a la Conquista.

El *Códice Azoyú* (Vega Sosa ed. 1991), resulta de lo más elocuente por incluir la descripción de una variedad de castigos y las torturas de los corregidores a los indígenas: quema de pies con agua caliente o fuego, garrote, cepo, encadenamiento y colgado de pies de una horca. Aunque en un ejemplo de varios que resulta muy singular, proveniente del *Códice Xicotepec* (Stresser-Péan, 1995, sección 19, y p.32; véase figura 4). Un códice que fue pintado entre 1564 y 1576 por don Miguel del Águila, de lengua náhuatl, se observa incluso que esta estructura fue agregada a la imagen de un personaje que fue condenado a la pena de muerte en el año 1502 o 1503.

La escena se refiere al castigo que recibió Huexotzincatl, hijo de Netzahualpilli, el rey de Texcoco, por coquetear con una de las esposas de su padre: la estrangulación; y lo que destaca es que al personaje, sentado a la manera prehispánica sobre una suerte de equipal —lo que refleja su elevado rango social—, lo encierra la estructura de una horca de cuyo palo transversal cuelga una soga que le rodea el cuello.

Figura 4  
*CÓDICE XICOTEPEC*



Fuente: *Códice Xicotepéc*, estudio de Guy Stresser-Péan (1995, sección 19, y p.32).

La imagen es una conjunción. El castigo prehispánico se representa a manera del castigo español y, al parecer, la imagen revela la manera en la que la horca de los españoles fue recibida por el artista del códice y su comunidad. A Huexotzincatl se le representó estrangulado en una horca, puesto que el castigo en la horca a menudo se aplicaba a los indígenas en la época colonial.

La imagen de un castigo de época prehispánica representado de igual forma en que se ejecutaba el castigo entre los españoles confirma la observación de Diego Durán quien aclaró que pese a que preguntó todo lo posible, no encontró ese género como castigo a los delitos.<sup>25</sup> Es decir no se conocía el aparato que nosotros comúnmente llamamos horca; y si bien se ahorcaba en ese entonces es posible que este acto se llevara a cabo en un árbol y que no fuera una forma de castigo. Al ser un aparato desconocido para el hombre indígena antes de la llegada de los españoles, y para poder

<sup>25</sup> Véase Diego Durán (1984, 2 vols. vol. 1, “Libro de los ritos y ceremonias...”; vol. I, p. 184); Michel Graulich (1997, p. 311, núm. 134) explica que no se sabe nada de la muerte en la horca entre los pueblos nahuas, y apunta que entre los mayas, los suicidas que se ahorcaban iban al Paraíso terrenal.



incorporarlo a sus anales históricos, se vio obligado a representarla y nombrarla, al igual que la picota.

Figura 5  
LA HORCA DE DIEGO VALÁDES

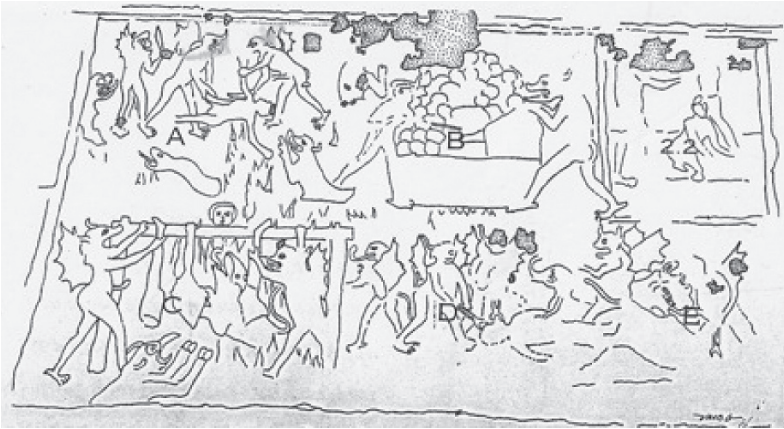


Fuente: Diego Valádes, *Rhetorica cristiana*, introducción de Esteban J. Palomera (1989).

La implantación de instituciones religiosas europeas también necesitó de un ejercicio para describir una nueva realidad e implicó la creación de nuevas palabras y la reinterpretación de formas, en este caso del tzompantli como horca cuando el cuidado y gobierno de las cosas sagradas y divinas de la iglesia y su labor adoptó las formas del castigo de la sociedad civil. Como fue concebido por Diego Valádes en su “*Rhetorica christiana*”, en la parte inferior del grabado (Valádes 1989; Báez, 2005), donde los demonios someten a los pecadores a varios castigos, destaca una horca de la cual pende un cuerpo (figura 5), en tanto que en la capilla de Santa María Xoxoteco, y en la capilla de San Nicolás de Tolentino Actopan (Ballesteros, 1999, pp. 60 y 69; véase figura 6), en el Estado de Hidalgo el programa pictórico elaborado por equipos de tlacuilos, artistas indígenas, es semejante.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Elena Estrada de Gerlero (1978, núm. 7, p. 75) señala que los muros de estas dos capillas muestran evidencia de un mismo programa básico, ejecutado por las mismas manos.

Figura 6  
CAPILLA DE ACTOPAN



Fuente: Báez (2005).

Encontrar la horca situada en el infierno se puede deber a que el Purgatorio, donde el diablo y los demonios castigan y torturan, está abastecido con las herramientas de la Inquisición y de castigo judicial,<sup>27</sup> En las imágenes se representaron algunos pasajes de carácter doctrinal, y se encontraron elocuentes escenas infernales, entre las que destacan aquellas de torturas demoníacas, y asociado a esta escenas de suplicio se alzan estructuras sencillas, conformadas por tres palos del cual cuelgan vísceras y cabezas cercenadas o cuerpos ahorcados, factor que resultó clave para que el tzompantli se volviera un lugar de castigo, pues al trazarse la horca como tzompantli, lo insertaba en una visión del mundo y de la muerte que contrastaba con la orientación de las creencias indígenas anterior a la Conquista.

## IX. PAISAJES DEL TERROR

Al usurpar la violencia y ocupar el recinto tenochca, los europeos se identificaron con la tradición política de este centro. Conservaron el conjunto urba-

<sup>27</sup> Véase Link (1995, capítulo 3, pp. 81-119, 136, figs. 32 y 39). En las representaciones medievales y renacentistas del Infierno con frecuencia se figuran cráneos, cabezas y extremidades sueltas, brazos y piernas (Klein, 1990-1991, núm. 19/20, pp. 81-103, pp. 90-91). Véase los comentarios al respecto en Ekdahl Ravicz (1970, p. 156).



nístico de la destruida Tenochtitlán y el espacio de la plaza, pues se ajustaba a las concepciones españolas: la Plaza Mayor al centro, rodeada por la iglesia, los palacios de gobierno y las casas nobles.

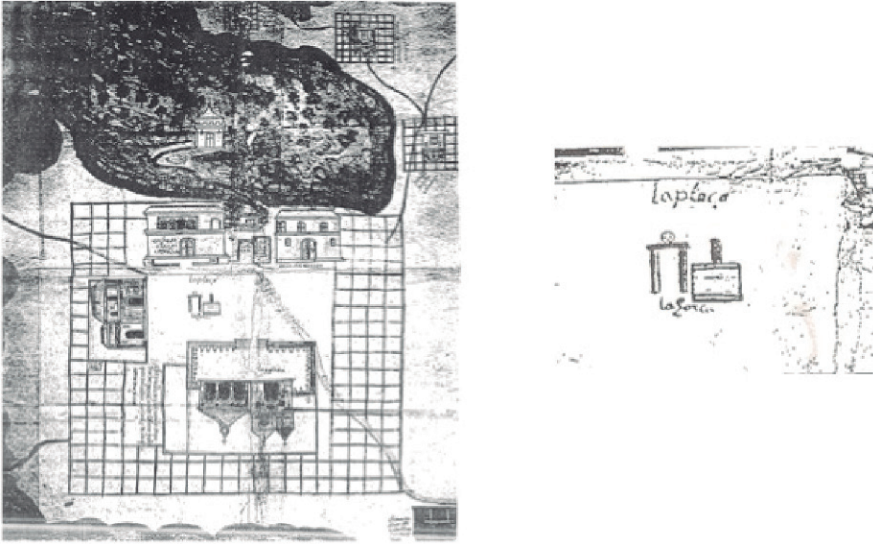
Con los ajustes necesarios, aprovecharon el emplazamiento de los antiguos palacios para construir sobre ellos el recinto principal de su gobierno, el Ayuntamiento, y las casas consistoriales. Situación que se repitió en varios actos en los que los conquistadores se apoderaron de poblaciones y reutilizaron las edificaciones de los conquistados, haciendo así costumbre que el naciente asentamiento novohispano se alzara sobre las ruinas de las antiguas ciudades indígenas.

El emplazamiento del lugar de castigo en la Ciudad de México probablemente era muy semejante al de aquel de Teutenango del Valle, cerca de Toluca (1582) puesto que, como indica varias veces la Relación Geográfica de este poblado,<sup>28</sup> su traza seguía la misma de México, como también lo hacían muchos otros asentamientos fundados a lo largo de la empresa colonizadora. En el *Mapa de Teutenango* (Paso y Troncoso ed. 1906, vol. 7; figura 7) frente a la iglesia, en una plaza atravesada por un río que se dirige a una fuente, se levanta la picota sobre una plataforma cuadrada. Es una construcción permanente, y junto a ella se observa una horca, como lo indica la glosa escrita bajo de ella.

---

<sup>28</sup> Las Relaciones Geográficas son un cuestionario conformado por cincuenta preguntas sobre temas tan diversos como geografía, medio ambiente, flora, fauna, tradiciones históricas, costumbres y religión de los habitantes y las provincias de la Nueva España. Las preguntas solicitaban las respuestas por escrito y la entrega de mapas y planos. La pregunta 35 solicitaba información de la iglesia y la parroquia, y la pregunta 10 pedía "... la traza y diseño, en pintura, de las calles y plazas y otros lugares señalados..." y para ello se recurrió a los artistas indígenas, *tlacuilos*, para elaborarlos. Entre los 92 planos y mapas coloniales de factura indígena que se conocen destacan aquellos planos de comunidades en los que en una plaza central rodeada de edificios religiosos y seculares, se representa la horca y/o la picota, a menudo vecino a una fuente de agua. Muestra contundente de que con el tiempo los virreyes, audiencias, gobernadores y evangelizadores se ocuparon de este asunto, y que en el establecimiento español y el urbanismo colonial hubo una propuesta concreta para el emplazamiento del lugar de castigo que se repitió en muchas de sus fundaciones.

Figura 7  
RELACIÓN DE TEUTENANGO

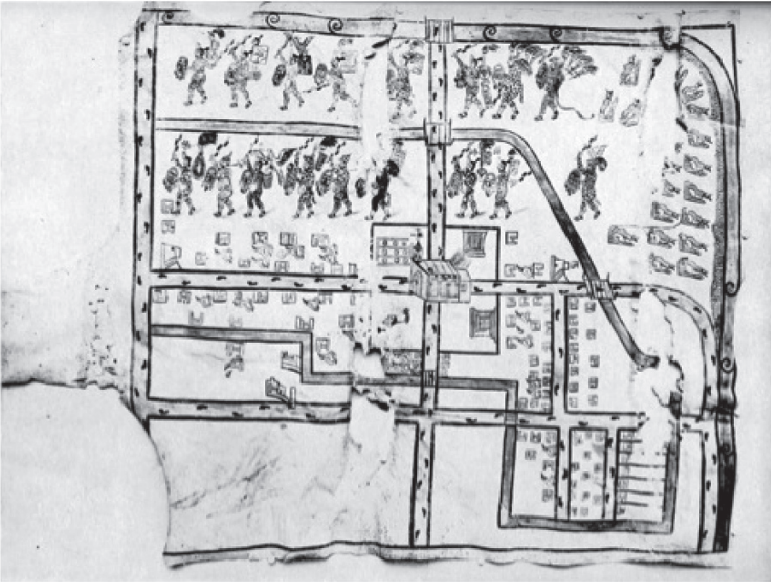


Fuente: Relación de Teutenango, *Papeles de la Nueva España*, (Paso y Troncoso ed. 1906, vol. 7).

El palo transversal está coronado sea por un cráneo o una cabeza, y es difícil precisar si es uno u otro, aunque la descripción de la ejecución de los dos hermanos Ávila, tal y como la presencié Juan Suárez de Peralta, en Tlatelolco 1566, permite entender mejor la imagen, pues registra que, “las cabezas se pusieron en la horca”.<sup>29</sup> Las noticias registradas por Domingo Francisco Chimalpahin (2001, pp. 400-401), cronista de tradición indígena, igualmente aportan datos al respecto: la cabeza cortada —como resultado de un castigo— comúnmente era colocada en la cima de la horca. Se registra el resultado final de una pena capital española en una plaza americana, donde se llevaban a cabo castigos que formalmente son semejantes a los sacrificios de los indígenas. El *Mapa de Teutenango* no es un ejemplo aislado. Forma parte de un corpus de documentos coloniales de factura indígena a finales del siglo XVI.

<sup>29</sup> Véase Juan Suárez de Peralta (1990, p. 194-198); Emilie Carreón (2006, vol. 88, p. 5-51).

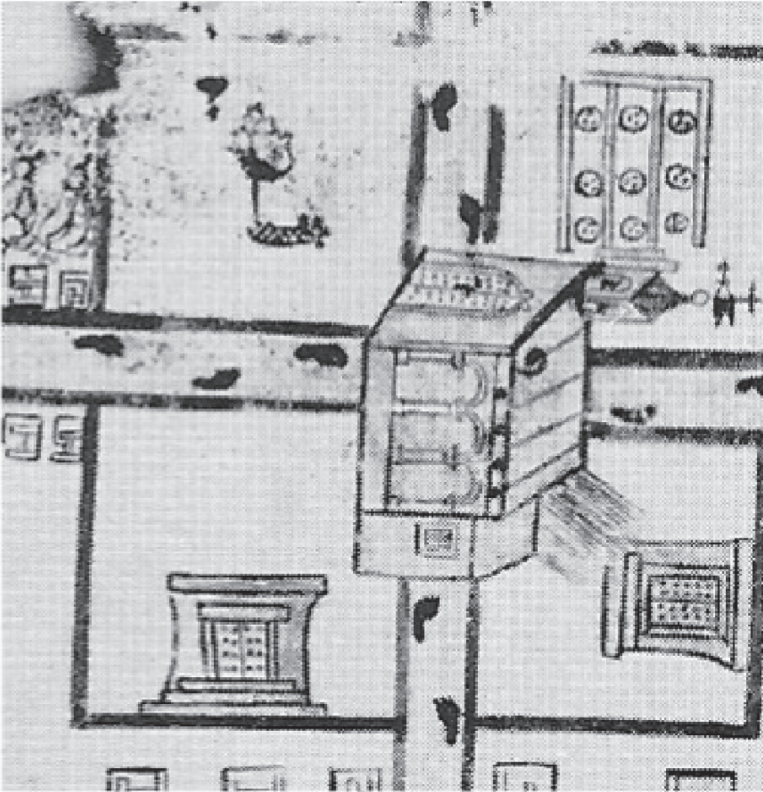
Figura 8  
MAPA DE POPOTLA



Fuente: Caso (1947, vol. 2, p. 315-320).

El *mapa de Popotla* (Caso, 1947, vol. 2, pp. 315-320), es un ejemplo singular entre los mapas y planos. (figura 8). En él vemos un recinto cuadrado donde hay dos edificios y una iglesia. Junto a ella se aprecia la estructura que los estudiosos coinciden en identificar como un tzompantli. Pero si destacamos el modo en el cual los españoles exhibían las partes del cuerpo de los castigados, y cómo algunos cronistas se refirieron a estos actos —las cabezas se fijaban, clavaban, o pegaban en lo alto de los palos de la horca que se levantaba sobre una plataforma, donde permanecían a lo largo de varios días—, lo que vemos representado en la Plaza Central, vecino a un templo cristiano, es un lugar de castigo y en el caso particular de este mapa toma las características del tzompantli, al parecer muy semejantes a aquellas del gran tzompantli del Templo Mayor de Tenochtitlán como está representado en la obra de Diego Durán, como ya se mostró (véase figura 3).

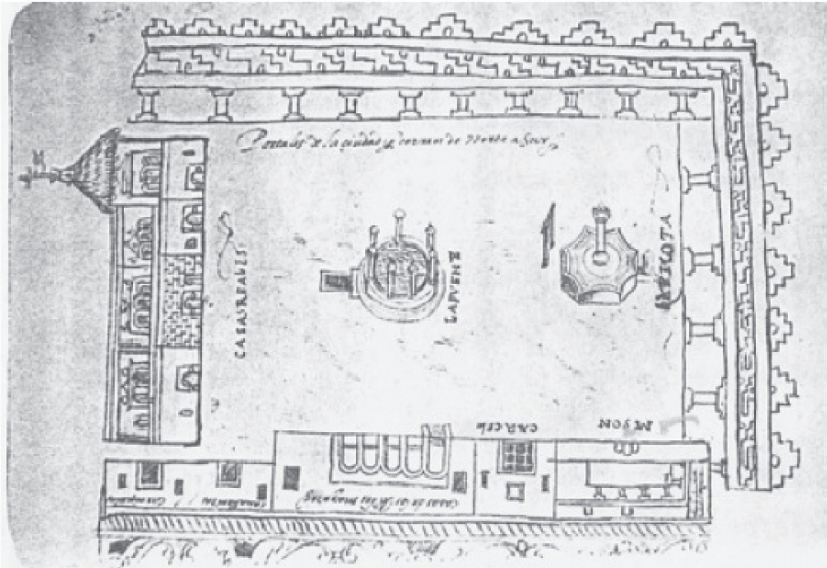
Figura 9  
RELACIÓN DE TLAXCALA



Fuente: Diego Muñoz Camargo, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Tlaxcala (Acuña ed. 1982-1986, vol. 4, cuadro 17, folio 245r).

Un mapa de la *Relación de Tlaxcala* (figura 9) reitera esta configuración, y la horca y la picota tienen un lugar preeminente. La fuente marca el centro de una plaza rodeada por portales y edificios que albergan las estructuras del poder de la época de la Colonia, y como indica Diego Muñoz Camargo (Acuña ed. 1982-1986, vol. 4, cuadro 17, folio 245r), “A un lado de la plaza, está una picota para ejecución de la justicia, que es una columna de piedra blanca que tiene 18 palmos de alto, con una peña ochavada de extremada hechura, de que, hasta donde está el asiento de la picota, hay dos estados de alto, que señorea toda la plaza.”

Figura 10  
RELACIÓN DE HUAXTEPEQUE



Fuente: Relación de Huaxtepeque”, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, (Acuña ed. 1981-1988, vol. 6, p. 196-212).

El lugar de castigo de los españoles figuraba en la plaza de Tlaxcala, y lo mismo probablemente se veía en Puebla. Fundada in 1531, esta ciudad también contaba con su horca y picota, colocada en su plaza central, aunque cuatro años más tarde, el cabildo la mandó quitar porque consideró que no era apropiado para la imagen de la ciudad (Grunberg, 1993, p. 119 y 150).

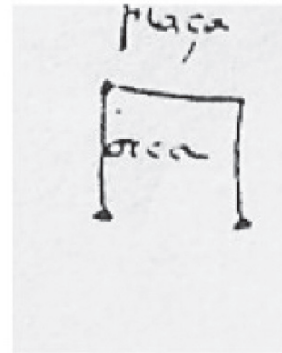
Así, el lugar de castigo de los españoles se impuso (figura 10). Una horca se alzó cerca del templo cristiano y la Casa de Justicia en Huaxtepeque (Acuña ed. 1981-1988, vol. 5, p. 93-103), a un costado de la Plaza de la Iglesia Principal de Cuzcatlán (figura 11) se colocó una horca; como indica la palabra “orca” escrita en fina caligrafía.<sup>30</sup> Estos Mapas, a los que se les

<sup>30</sup> De dos mapas de la región de Puebla, es posible determinar una continuidad en el emplazamiento de los lugares de castigo de los españoles en Cuzcatlán y en San Gerónimo Asuchitlan. Ambos fueron hechos por el mismo artista y son casi idénticos, aunque se detectan igualmente importantes variantes. En ellos, la plaza circular frente a la iglesia del



puede agregar el mapa de la *Relación de Coatepec Chalco* (Acuña ed. 1981-1988, vol. VI, pp. 129 y 155; figura 12), reúnen los elementos urbanos más esenciales: iglesia, fuente, horca, y en el centro del poblado igualmente se alza la horca, conformada por dos palos verticales con uno horizontal que cruza sobre una baja plataforma. Está en una esquina de la plaza principal del monasterio, junto al cual se trazó un largo río.

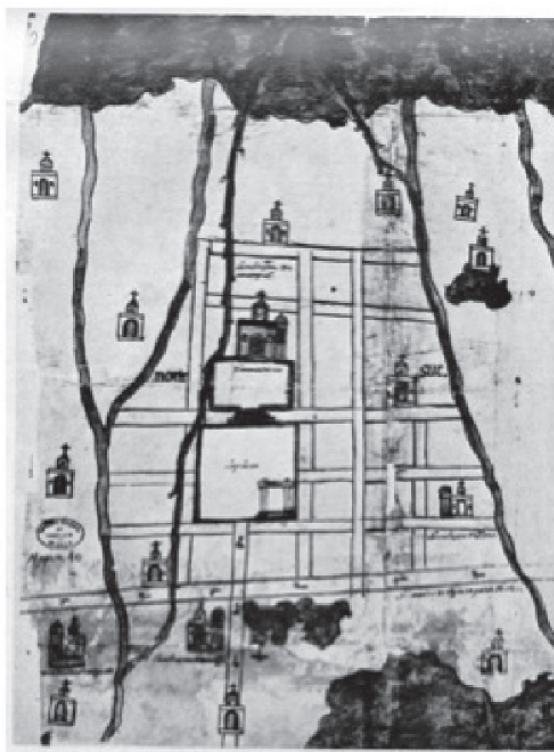
Figura 11  
“RELACIÓN DE CUZCATLÁN”



Fuente: “Relación de Cuzcatlán”, *Relaciones geográficas del siglo XVI* (Acuña ed. 1981-1988, vol. 5, p. 93-103).

poblado de San Gerónimo tiene en su centro una picota que se alza sobre una plataforma a la cual rodean pequeñas huellas de pie, quizás en señal de los actos que ahí se llevaban a cabo. No obstante, han de subrayarse las diferencias entre los dos mapas, principalmente el hecho de que en uno, a un costado de la plaza de la iglesia principal de Cuzcatlán, detrás de la cual está un río que termina en un depósito de agua, se trazó una horca. “Relación de Cuzcatlán” (Acuña ed. 1981-1988, vol. 5, p. 93-103; Musset y Vergneault, 1991, p. 133-163).

Figura 12  
RELACIÓN DE COATEPEC CHALCO



Fuente: “Relación de Coatepec Chalco”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México* (Acuña ed. 1981-1988, vol. VI, pp. 125 y 150).

El urbanismo novohispano propone un emplazamiento para el lugar de castigo, y la reiterada configuración de una horca o picota sugiere que fue una institución vista y experimentada por todos los pobladores de las tierras de ultramar a lo largo de varios siglos. Su presencia en mapas y planos realizados entre los siglos XVI y XVII por los tlacuilos, artistas indígenas, refleja la violencia ligada a una nueva ideología en muchas ciudades que los españoles fundaron en la Nueva España. Cabe registrar que lo mismo sucedió en otras regiones del Continente Americano. En Lima, Perú, ciudad fundada en 1535 por Francisco Pizarro, se alzó una horca como lo asienta Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Crónica* (1615; figura 13).

Figura 13  
LA HORCA DE FELIPE GUAMAN POMA



Fuente: Felipe Guaman Poma (1615), *Primer nueva crónica i buen gobierno*, versión digitalizada.

Aquí en la Zona Maya de México se registra que sobre las ruinas de la ciudad de Tihoo, Francisco Montejo, estableció Mérida el 6 de enero de 1542 y se delimitaron los caminos, las calles y la Plaza Central. Siete días después, Cristóbal San Martín propuso que se levantara el lugar de castigo: “porque los moradores y habitantes vivían en paz, y no cometan delitos, pedía que con voz de pregonero, á altas voces se pronuncie el árbol de justicia, y cuchillo para castigo de los malhechores y ejemplo de los vivientes”. Dicho lugar para ejecutar la pena capital fue temporal, y para 1610 la horca ya se alzaba en Mérida, quizás en la Plaza Central (López de Cogolludo, 1971, vol. II, pp. 188 y 331).<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Véase Diego López de Cogolludo (1971, vol. I, p. 184); Franz Blom (1971, pp. 92-93).



Los testimonios y documentos revelan cómo el espacio de castigo de los españoles se levantó y, sobre todo, cómo su implantación fue entendida por los conquistados. Ejemplo de ello se encuentra en los libros sagrados de los mayas. En el *Chilam Balam de Chumayel*, se inscribe que en el Katún 8 ahau “se construyó una cosa de terror: una horca para matar” (Roys, 1967, pp. 3-10; 66-77, p. 66, núm. 9). Los mayas que vieron este artefacto, lo asimilaron e incorporaron, de la misma manera en la que lo hicieron los nahuas en el Centro de México al representar los castigos que presenciaron y sufrieron una vez que los españoles usaron sus pirámides, plataformas y piedras para la construcción de los nuevos edificios, y colocaron la horca al centro del poblado, en el lugar del tzompantli.

#### X. SEMEJANZAS NOTABLES Y SUS TRANSFORMACIONES

En las fundaciones de los españoles se mantuvo una relación cercana con el orden original de las estructuras de la ciudad indígena. Lo que pudo haber sido el lugar para sacrificio antes de la Conquista, se utilizó entonces para situar los castigos capitales ejecutados por los españoles. La fusión de los dos lugares para la muerte y la exposición de despojos humanos además de ser material, también se manifestó en el nivel simbólico. Sus características compartidas —ambos funcionaban por terror y violencia al usarlos para mostrar partes del cuerpo humano desde la cima de una plataforma escalonada en un lugar prominente, al centro de una plaza— borraron sus diferencias. A pesar de poseer una función completamente distinta, las afinidades unieron los conceptos divergentes de sacrificio y castigo, y ello contribuyó a que se amalgamaran.

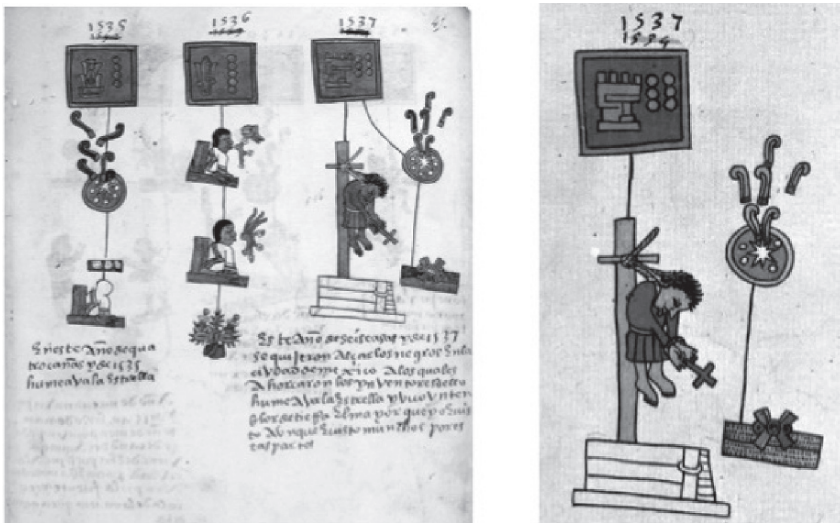
Esta propuesta se concibió a partir de una observación de José Corona Núñez quien señala que en lámina la CXXXIX del *Códice Vaticano Rios* “se ve la base de un tzompantli sirviendo de pedestal de la horca” en la representación de un castigo capital español que se llevó a cabo en 1536<sup>32</sup> (figura 14) y debido a que en otros documentos coloniales fueron igualmente re-

---

<sup>32</sup> En sus comentarios a la lámina CXXXIX del *Códice Vaticano Rios*, donde se registró la ejecución de un castigo capital que se llevó a cabo en el año 1536 en respuesta a la rebelión de negros en México, escribió “aquí se ve la base de un tzompantli sirviendo de pedestal de la horca.” En la imagen y en la lámina correspondiente del *Códice Telleriano Remensis* se representó, vista de perfil, una plataforma escalonada con alfardas sobre la cual se levanta una picota a la cual está sujeta una persona muerta por garrote (Kingsborough y Corona Núñez, 1964-

presentadas una escena de ahorcamiento y una escena de decapitación bajo los mismos términos. En el *Códice Tlatelolco*,<sup>33</sup> un documento pintado en un estilo que mezcla las tradiciones gráficas europeas e indígenas se representaron una escena de ahorcamiento y una escena de decapitación. En el primer ejemplo, sobre la plataforma se levanta una horca de la que pende un ajusticiado y en el segundo, el verdugo cercena la cabeza de un castigado, mientras junto a él, están otros condenados (figura 15).

Figura 14  
CÓDICE VATICANO RÍOS O CÓDICE VATICANO LATINO



Fuente: *Códice Vaticano Ríos o Códice Vaticano Latino*, en *Antigüedades de México* (Kingsborough, ed. 1964-1967, vol. 3, p. 1-309, lámina CXXXIX).

Si bien sabemos que el ahorcamiento tomó lugar en 1549, en respuesta a un suceso relacionado con el aumento de tributo a los indígenas y que la decapitación estaba ligada a una rebelión encabezada por europeos en 1551 contra el virrey Antonio de Mendoza (Barlow (1987-1994, vol. 2, p.

1967, vol. 3, p. 1-309) y véase *Códice Telleriano Remensis*, *Antigüedades de México* (Kingsborough y Corona Núñez, 1964-1967, vol. 1, pp. 152-336).

<sup>33</sup> Véase Barlow (1987-1994, vol. 2, pp. 325-358) y Robertson (1994, pp. 163-166).

338), lo que cabe aquí destacar es que en este documento los actos violentos de los españoles, es decir sus castigos, se representan como si se llevaran a cabo sobre una plataforma, que está trazada de manera muy semejante a la plataforma del tzompantli.

Figura 15  
EL CÓDICE TLATELOLCO



Fuente: Robert Barlow (1987-1994, vol. 2, pp. 325-358).

Lo que subyace la plataforma del patíbulo revela la asimilación del tzompantli a las costumbres e instituciones jurídicas de los españoles. Los actos punitivos de los españoles se llevan a cabo sobre una plataforma, muy semejante a la del tzompantli en la que los mexica, como se representa en la lámina 15 del *Tonalámatl Aubin* (Aguilera, 1981), donde el cuerpo decapitado de la víctima sacrificial se alza en la cima de la plataforma, o en el *Códice Borbónico* (Paso y Troncoso, 1985), donde la plataforma carga el andamio de madera con un cráneo atravesado (figura 16), prueba de que en época prehispánica la plataforma se usaba para efectuar una decapitación y para mostrar despojos humanos, pero la función de la muerte y la exposición de los despojos humanos tenía otra finalidad.

Figura 16  
CÓDICE BORBÓNICO



Fuente: *Códice Borbónico*, estudio de Francisco del Paso y Troncoso (1985, lámina 13).

La fusión que se generó entre los despojos humanos que se mostraban en la Plaza al Centro del poblado en el México prehispánico y la plaza al centro del poblado de la Europa Medieval desde una plataforma o un patíbulo, es la muestra concreta de la manera en que un sistema de violencia materializado por la horca hubo tomado el lugar de otro, materializado por el tzompantli. La disyuntiva yace en el hecho de que el sacrificio era una ofrenda y los restos humanos —cráneos en un tzompantli, corazones y sangre— tributo y pago a los dioses por el sustento del continuo movimiento del Cosmos. En tanto el castigo era la respuesta de una sociedad ante una transgresión, y la exposición de las partes del cuerpo en una horca o picota tenía por finalidad frenar a futuros transgresores. De esta manera, la gran diferencia entre el significado de la exhibición de las partes del cuerpo mutilado, que sostenía uno y otro espacio, podría resultarnos evidente.

Ciertamente fueron las características que comparten —similitudes formales—, la razón por la cual el tzompantli se amalgamó con la horca en documentos pictográficos del siglo XVI, en tanto que la complejidad y ciertos mecanismos detrás del traslado del pensamiento de los conquistadores a los conquistados también se han de considerar. Al asimilar los despojos humanos que se encontraban en un tzompantli con aquellos que se colocaron en una horca, es evidente que las etiquetas y especulaciones ligadas al tzompantli, como fueron concebidas a lo largo de la Conquista y la Evangelización por los españoles, se arraigaron entre los indígenas una vez inmersos en el cristianismo, y eventualmente en determinadas circunstancias suplantaron a aquellas ideas que determinaban el significado original del tzompantli. En una nueva realidad, comprendida bajo una diferente óptica que proyectaba conceptos occidentales, la función y lugar original del tzompantli se tornó para el castigo.

## XI. MANIFIESTO INTERCAMBIO

Al establecer un diálogo enfocado hacia temas análogos, ligados a la historia de las instituciones, el estudio de la imagen del lugar de castigo y del lugar de sacrificio ha conferido una manera para conocer mejor los imaginarios proyectados al buscar asimilar la violencia. Es una propuesta que investiga las representaciones que se generaron cuando los conceptos castigo y sacrificio se fusionaron en los textos, pictografías y documentos elaborados entre los siglos XVI y XVII en la Nueva España, lo que requirió formular un ejercicio visual que contrastara la manera en la que los europeos concibieron sus castigos con lo que los indígenas conversos se formularon al representarlos, a través de un proceso que intentó determinar los modelos europeos e implicó tomar en consideración la circulación de las imágenes de tradición indígena.

Ello pone de manifiesto el intercambio que se lleva a cabo en el interior de un fenómeno que se encuentra inmerso en el imaginario que el Occidente concibió para sus castigos, por lo que entender entonces las tempranas representaciones de la horca y del tzompantli, sus figuraciones y reconfiguraciones, exige tomar en cuenta el contexto en el que se formularon, a la vez que la manera en la que se reprodujeron y transitaron.

Las imágenes que se conciben permiten determinar y delinear la manera que la representación de los sacrificios llevados a cabo en momentos anteriores a la llegada de los españoles ha estado subordinada a la visión

europaea hacia los castigos y puniciones, al situarlos al interior de un sistema de prácticas constitutivas de Europa.

A su vez permiten mostrar que en la actualidad las interpretaciones y descripciones que se han hecho de las prácticas sacrificiales indígenas están repletas de mitos y símbolos ligados a los aparatos punitivos del Occidente. Establecer cómo se continuó infundiendo la imagen del tzompantli con ideas y propuestas propias de los castigos de Europa y saber cómo los preceptos ligados a él desbordaron y determinaron lo que en la actualidad de él se tiene resulta importante, en tanto que las nociones tempranamente formuladas, que se han impregnado con el correr del tiempo, se encuentran en la apreciación contemporánea del tzompantli. De ofrenda a los dioses: su utilización original, el tzompantli se convierte así en un artefacto propio de un poder opresor que se usa para castigar a los que infringen el orden establecido, de esta forma pasó a expresar una manera de someter al enemigo invasor. Una interpretación que refleja el imaginario cultural europeo, que lo califica de expresión sanguinaria, y lo considera un elemento de coerción, transformándolo en un registro de terror, como una fuerza de intimidación utilizada por el Estado para ejercer el control y legalizar la represión.<sup>34</sup>

## XII. BIBLIOGRAFÍA

ALAMÁN, Lucás, *Disertaciones sobre la historia de la República mexicana*, México, CONACULTA, 1991.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1977, tomo 2.

ALVARADO TEZOZOMOC, *Crónica mexicayotl*, México, Adrián León (ed.), UNAM-INAH, 1975,

———, *Crónica mexicana. Escrita hacia el año de 1598*, Manuel Orozco y Berra (ed.), México, Leyenda, 1980.

ANALES DE CUAUTITLÁN, *Códice Chimalpopoca*, Primo Feliciano Velázquez (trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

*Anales de Tlatelolco*, Rafael Tena (trad.), México, CONACULTA, 2004.

---

<sup>34</sup> Véase Hamy ([1884] 1971, p. 33-40.40); Matos Moctezuma (1975, pp. 101 y 115); González Torres (1985, p. 282); Moser (1973, p.47); Edith Galdemar (1988, pp. 16-19); Redmond, Elsa y Charles Spencer (1983, p. 117-120).



- Anales de Tlatelolco. Unos anales históricos de la nación mexicana*, Heinrich Berlin y Robert H. Barlow (eds.), México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1948.
- BÁEZ, Linda Rubí, *Mnemosine novohispánica, Retórica e imágenes en el siglo XVI*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2005.
- BALLESTEROS, Víctor Manuel, *La pintura mural del convento de Actopan*, México, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 1999.
- BARLOW, Robert, “El Códice Tlatelolco”, Jesús Monjarás Ruíz, Elena Limó y María de la Cruz Pailles (eds.), México, INAH y Universidad de las Américas, 1987-1994, vol.2,
- , “UNA nueva lámina del Mapa Quinatzin”, *Obras de Robert H. Barlow*, Jesús Monjarás-Ruiz, Elena Limón y María de la Cruz Paillos H. (eds.), México, INAH y Universidad de las Américas, 1987-1994, vol. 5.
- CARREÓN, Emilie, “Tzompantli, horca y picota. Sacrificio o pena capital”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2006, vol. 88.
- CASO, Alfonso, “Mapa de Popotla” *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1947, vol. 2.
- CASTILLO FARRERAS, Víctor, *Los conceptos nahuas en su formación social. El proceso de nombrar*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Crónica de la Nueva España, México*, editorial Porrúa, 1985.
- CHIMALPAÍN CUAUHTLEHUANITZIN, de San Antón Muñón, Domingo Francisco, *Diario*, Rafael Tena (ed), México, CONACULTA, 2001.
- , *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*, Víctor M. Castillo F. (trad.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.
- , *Codex Chimalpahin. Society and Politics in Mexico Tenochtitlan, Tlatelolco, Texcoco, Culhuacan, and other Nahuatl Altepetl in Central Mexico*, Arthur J.O. Anderson y Susan Schroeder (trads.), Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1997, 2 vols.
- Codex Mexicanus no. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris, estudio de Ernst Menguin, *Journal de la Societe des Americanistes*, núm. 41, Paris, Societe des Americanistes, 1952.
- Códice Azoyu*, estudio de Constanza Vega Sosa, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

- Códice Borbónico*, estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Siglo, XXI, 1985.
- Códice Mendocino, Antigüedades de México*, facsimile, recopilación de Lord Kingsborough, José Corona Núñez (ed.), México, SHCP, 1964-1967, vol. I.
- Códice Mendocino*, Frances Berdan y Patricia Anawalt (eds.), University of California Press, 1992.
- Códice Telleriano Remensis*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, estudio de José Corona Núñez, México, SHCP, 1964-1967, vol. 1.
- Códice Vaticano Rios o Códice Vaticano Latino*, en *Antigüedades de México*, recopilación de Lord Kingsborough, anotado por José Corona Núñez, México, SHCP, 1964-1967, vol. 3.
- Códice Xicotepec*, estudio de Guy Stresser-Péan, Gobierno del estado de Puebla, CEMCA, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1985.
- CUNEO, Michele da, *Raccolta Colombiana III* ii p.105 editada por Cesare de Lollis *apud* Erwin Walter Palm, *Los monumentos arquitectónicos de La Española*, Santo Domingo, República Dominicana, editora Santo Domingo, 1984.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia de la conquista de la Nueva España*, México, Porrúa, 1974.
- DURAN, Diego, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1984, 2 vols.
- EKDAHL RAVICZ, Marilyn, *Early Colonial Religious Drama in México: From Tzompantli to Golgotha*, Washington, Catholic University of America, 1970.
- ESCALANTE, Pablo, “La ciudad, la gente y las costumbres”, *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, Pablo Escalante (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, Colegio de México, 2004.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena, “Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI”, *Traza y baza*, Barcelona, 1978, no. 7.
- GUAMAN POMA, Felipe, *Primer nueva crónica i buen gobierno*, 1615, Biblioteca Real de Dinamarca, versión digitalizada.
- GALDEMAR, Edith, *Le tzompantli. Lieu où les têtes chevelues coupées sont alignées*, Rapport de D. E. A., Paris, Centre de Recherche en Archeologie Precolombienne, Université de Paris I, Pantheon-Sorbonne, 1988.



- GONTHIER, Nicole, *Le châtiment du crime au Moyen Age*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.
- GONZÁLEZ TORRES, Yolotl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, INAH, 1985.
- GRAULICH, Michel, *Myths of Ancient Mexico*, Norman-Londres, University of Oklahoma Press, 1997.
- GRUNEBERG, Bernard, *L'Univers des conquistadores. Les hommes et leur conquete dans le Mexique du XVI siecle*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- Guía de Actas de Cabildo de México, siglo XVI*, México, , Edmundo O'Gorman ed., Fondo de Cultura Económica, 1970 números #1821 y #1822.
- HAMY, Theodore Ernest, "Le tzompantli", *Decades Americanae. Memoires d'Archaeologie et d'Ethnographie Americaines*, (Paris, Ernest Laroux, 1884) Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1971.
- Historia de los Mexicanos por sus pinturas, Teogonía historia de los mexicanos*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1985.
- Instrucciones de Carlos V a Hernán Cortés sobre tratamiento de los indios, cuestiones de Gobierno y recaudo de la hacienda real de 1523, Documentos cortesianos*, José Luís Martínez (ed.), México, Fondo de Cultura Económica-UNAM, 1990, vol. I.
- Instrucciones de Diego Velázquez a Hernán Cortés, Documentos Cortesianos*, José Luís Martínez ed., México, Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1990, vol. I.
- KLEIN, Cecilia, "Snares and Entrails: Mesoamerican Symbols of sin and punishment", *RES Anthropology and Aesthetics*, Cambridge, The Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 1990-1991, núm.19/20.
- KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LINK, Luther, *The Devil, A mask without a face*, New York, Reaktion Books, 1995,
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, *Los tres siglos de la dominación española en Yucatán o sea Historia de esta provincia*, Graz-Austria, Akademische Druck-u. Verlag-sanstalt, 1971, 2 vols.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, *Historia general de las Indias. Hispánica Victrix, cuya segunda parte corresponde a la Conquista de Méjico*, Emilia M. Aguilera ed., Barcelona, Orbis, 1985, vol. II.
- Manuscrito Tovar, Manuscrit Tovar. Origines et croyances des indiens du Mexique*, Jacques Lafaye (ed.), Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1972.

- Mapa de Popotla” estudio de Alfonso Caso, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, INAH, 1947, vol. 2.
- Mapa Quinatzin, estudio de Víctor Castillo Farreras, *Artes de México*, núm. 151, año XIX, 1972.
- MARTÍNEZ, José Luís, *Hernán Cortés*, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, México, SEP, 1975, Sep setentas, no. 190.
- MOSER, Christopher, *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, no. 11, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1973.
- MOTOLINÍA, Benavente, Toribio de, (Motolinía), *Memoriales o Libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- MOYA PONS, Frank, “Santo Domingo”, *Christopher Columbus and the Age of Exploration. An Encyclopedia*, Silvio A. Bedini, (ed.), Nueva York, Da Capo Press, 1998.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Tlaxcala, México, René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1982-1986, vol. 4.
- MUSSET, Alain y Françoise VERGNEAULT, *Un regard multiple sur le pueblo de Cuicatlan*, Vingt études sur le Mexique et le Guatemala, réunies à la mémoire de Nicole Percheron, Alain Breton *et al* (eds.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1991.
- NAVARRETE, Federico, *Los orígenes de los Altépetl del Valle de México*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- PALM, Erwin Walter, *Los monumentos arquitectónicos de La Española*, Santo Domingo, República Dominicana, editora Santo Domingo, 1984.
- PORRAS MUÑOZ, Guillermo, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, México; UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.
- ROYS, Ralph, *The Chilam Balam de Chumayel*, Norman, University of Oklahoma Press, 1967.
- REDMOND, Elsa y Charles SPENCER, “The Cuicatlan Cañada and the Period II Frontier of the Zapotec”, *The Cloud people. Divergent evolution of the Zapotec and Mixtec civilization*, Kent Flannery y Joyce Marcus (eds.), New York, Academic Press.

- Relación de Coatepec-Chalco, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981-1988, vol. 6.
- Relación de Cuzcatlán, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981-1988, vol. 5, p. 93-103.
- Relación de Huaxtepeque, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981-1988, vol. 6, p. 196-212.
- Relación de Meztitlán, *Relaciones geográficas del siglo XVI*, René Acuña (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1981-1988, vol. 7, p.57-75 .
- Relación de Teutenango”, *Papeles de la Nueva España*, Francisco del Paso y Troncoso (ed.), Madrid, 1906, vol. 7.
- ROBERTSON Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1994,
- SAHAGÚN Bernardino de, *Florentine codex. General History of the things of New Spain*, texto traducción y estudio de Charles E. Dibble et Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research et The University of Utah, 1950-1982.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ángel María Garibay (ed.), México, Porrúa, 1985.
- , *Primeros memoriales*, edición facsimilar, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- SOLÍS, Antonio de, *Historia de la conquista de México*, México, Porrúa, Sepan cuántos, núm. 89, 1996.
- SUÁREZ DE PERALTA, Juan, *Tratado del descubrimiento de las Indias*, Teresa Silva Tena (ed.), estudio preliminar, México, Conaculta, 1990.
- Tonalamatl Aubin*, estudio de Carmen Aguilera, Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1981.
- MOTOLINÍA Toribio de Benavente, *El libro perdido*, estudio Edmundo O’Gorman. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
- , *Memoriales o Libros de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, estudio de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.
- TORQUEMADA, *DE los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, con-*

- versión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, 7 vols.
- VALÁDES, Diego, *Rhetórica cristiana*, introducción de Esteban J. Palomera, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ZORITA, Alonso, *Los señores de la Nueva España*, México, UNAM, 1963.

## TEOLOGÍA MORAL Y DERECHO INDIANO: LA IGNORANCIA DE LOS INDIOS

Gerardo LARA CISNEROS\*

SUMARIO: I. *Desarrollo*. II. *Bibliografía*.

### I. DESARROLLO

Según el derecho indiano, la principal razón por la que los reyes de España tenían derecho a conquistar los territorios americanos era porque cumplían la misión y el compromiso de rescatar las almas de los indios para la fe cristiana. A ello estaba consagrada la conquista y los bienes reales comprometidos en sostener esta tarea, así lo establece la ley primera del título primero del libro primero de las Leyes de Indias.<sup>1</sup>

Para la Corona española la evangelización de los indios americanos fue tema central pues el rescate de las almas era su misión divina y en torno a ello giró la legislación indiana. La conquista y evangelización de América fue la oportunidad de expresar y desarrollar una guerra entre el bien y el mal, una lucha en la que la Corona defendía el bien simbolizado en la religión católica y el mal eran las religiones nativas a través de las cuales el demonio se había adueñado de las tierras y los hombres americanos. Ése fue el punto crucial y razón de ser de la presencia y permanencia de los españoles en América. Para lograr su propósito manifiesto, el principal vehículo fue la Iglesia Católica, pero igual se echó mano del aparato de gobierno y, por supuesto, de los tribunales seculares y eclesiásticos. Por ello, los reyes fueron los promotores de la presencia de la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo,

---

\* IIH-UNAM.

<sup>1</sup> *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...*, Libro 1: De las iglesias Catedrales y Párroquiales, Título 1: De la Santa Fe Católica, Ley primera: Exhortación a la Santa Fe Católica y cómo la debe creer todo fiel cristiano.

y como patronos de ésta, gracias al Regio Patronato Indiano<sup>2</sup>, siempre estuvieron al pendiente, cuidado y supervisión del bienestar de los indios, ya fuera por medio de la Iglesia o de las diferentes instancias de gobierno relacionadas con éstos<sup>3</sup>. Por ello, asumiéndose como “buenos y bondadosos padres” la primera estrategia para corregir el rechazo de los indios a la fe verdadera fue la bondad y misericordia; sin embargo, en caso de negarse con pertinacia, terquedad u obstinación deberían aplicarse las penas marcadas según derecho.

El Regio Patronato Indiano es la clave para entender la colonización y el gobierno de la Corona de España en América. El punto es que los reyes españoles eran la autoridad en todos los ámbitos de la vida legal colonial, y la Iglesia Católica había cedido el control de la Iglesia en América a los reyes hispanos. El rey era vice-patrono de la Iglesia colonial, de ello deriva que todas las expresiones legislativas relativas al gobierno sobre las Indias, necesariamente tendrían que estar en sintonía y armonía con las políticas dictadas desde el Real Palacio y el Real y Supremo Consejo de Indias. Por eso, tanto el derecho indiano como el derecho canónico indiano se vieron supeditados a las políticas de la Corona.

Sin embargo, el apoyo a la Iglesia indiana no sólo era una tarea de la Corona, debía ser una empresa en la que toda la sociedad, todos sus integrantes —el rey, los vecinos españoles, los indios y por supuesto la Iglesia Católica— se comprometieran en edificar.<sup>4</sup> En esta idea subyace el principio

---

<sup>2</sup> La bibliografía sobre este tema es abundante y no me referiré a ella. Aquí sólo remitiré a parte de la legislación sobre el asunto: Real Cédula de Felipe segundo en San Lorenzo a 1 de julio de 1574: “Que el patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey”, en *Recopilación de Leyes de Indias...*, Libro I Título sexto. Del patronazgo real de las Indias. Ley I. Que el patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey...y no pueda salir de ella en todo ni en parte: “Por cuanto el derecho del patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el estado de las Indias...por haberla descubierto, puesto iglesias y por la concesión de las Bulas...mandamos que este derecho de patronazgo...siempre sea reservado...a nuestra corona y no pueda salir de ella ni en parte, por gracia...o cualquier otra disposición...no sea visto que concedemos derecho de patronazgo a persona alguna, iglesia ni monasterio, ni perjudicarnos en el dicho nuestro derecho... otro si por costumbre, prescripción ni otro título, ninguna persona...comunidad eclesiástica o seglar, iglesia ni monasterio pueda usar de este derecho...si no fuere la persona en nuestro nombre...”.

<sup>3</sup> *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...*, Libro 6: De los indios. Título X: Del buen tratamiento de los indios, Ley VI: Que todos los ministros y residentes en la Indias procuren el buen tratamiento de sus naturales.

<sup>4</sup> “Las iglesias parroquiales que se hicieren en pueblos de españoles, sean de edificio durable y decente, y la costa que en ellas se hiciere se reparta y pague por tercias partes: la una de nuestra hacienda real, la otra a costa de los vecinos encomenderos de indios de la

de que la religión católica es el centro o corazón de la sociedad, y que en torno a ella se construye una alianza que une y da razón de ser al mundo, al menos eso es lo que la Corona pensaba y reflejaba en su legislación. Tal era la importancia de la religión católica para los reyes, y éste era uno de los argumentos que esgrimían para reclamar legitimidad. Para ellos, la religión católica era el corazón de la monarquía, y los indios, como súbditos, debían profesar la misma religión. Corona e Iglesia asumieron que la religión católica era sinónimo de civilización, vivir según sus preceptos era ser seres humanos completos, y según ellos, imponer esta forma de vida a los indios era en realidad un rescate, una “misión divina”. Por consecuencia, obligar a los indios a dejar de lado parte importante de sus formas tradicionales de vida y sobre todo, de su “falsa” religión, era “ayudarlos” en su ruta de salvación; el cambio se tendría que dar aunque los indios se negaran o lo rechazaran. Finalmente, al menos desde el siglo XVI y hasta principios del XVIII, los europeos consideraron que los indios no tenían capacidad de “salvarse solos” pues eran prisioneros de su propia “ignorancia invencible” por lo que forzarlos a adoptar la nueva religión (nueva forma de vida) era válido y “justo”<sup>5</sup>. En este sentido, reducir a los indígenas a los márgenes trazados por los regímenes jurídicos castellano y católico era “protegerlos” pues necesitaban de los cuidados de un padre.

Desde el siglo XVI la discusión sobre la naturaleza del indio americano dio origen a múltiples disputas teológicas. Las discusiones que entonces sostuvieron juristas y teólogos fueron recogidas por la Corona en diferentes cédulas que operaron simultáneamente y que fueron compiladas las *Leyes Nuevas* de 1542, a través de las que los indígenas quedaban directamente bajo la protección del rey. Esta legislación identificaba al indio como rudo (de tardo entendimiento), miserable (desprotegido) y eran neófito,<sup>6</sup> catego-

---

parte donde se edificaren, y otra de los indios que hubiere en ella y su comarca; y si en los términos de la ciudad, villa o lugar estuvieren incorporados algunos indios en nuestra real corona”, Real cédula de don Felipe II en Madrid a 8 de diciembre de 1588, y don Felipe V en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...*, Libro I: “De las iglesias Catedrales y Parroquiales”, Título Segundo: “De las iglesias Catedrales y parroquiales y de sus erecciones y fundaciones”, Ley II: “Que las iglesias parroquiales se edifiquen a costa del rey, vecinos y indios”.

<sup>5</sup> Recordemos el formulismo del “Requerimiento” que era un recurso de dar legalidad a la presencia hispana y a la imposición de un nuevo monarca, una nuevo dios y una nueva Iglesia, pero que no significaba nada para los indios.

<sup>6</sup> “Neófito o recientemente convertido”: *Ibidem*, Libro primero: Decretalium, Título XI “De los tiempos de las ordenaciones y de la cualidad de los ordenados” p. 76. La condición de neófito implica un conocimiento superficial de la religión católica. Para los primeros evangelizadores los indios neófitos eran como niños inocentes, como alguien sin conciencia de lo



rías jurídicas existentes en el derecho hispano desde la época medieval.<sup>7</sup> Para la legislación indiana los nativos eran “menores, incapaces de administrarse por sí, y más de defenderse jurídicamente de los atropellos a que su debilidad los exponía”.<sup>8</sup> De ahí que la perspectiva de la Corona y de la Iglesia sobre el indio fuera paternalista y proteccionista.<sup>9</sup> La naturaleza privativa del derecho en el antiguo régimen hizo de los indios el estamento que gozó de mayor número de privilegios entre todos los de Indias, pero al mismo tiempo fue el que tuvo las más desventajosas condiciones para lograr su crecimiento, pues siempre enfrentó las limitaciones propias que implicaba ser considerado ante la ley la minoría de edad. Esto les imposibilitaba el acceso a los escalones altos del gobierno espiritual o secular en Indias. Los privilegios no eran derechos, sino concesiones de la autoridad.<sup>10</sup> Ya fuera el rey, el papa, o en su caso por el obispo<sup>11</sup> en tanto que éstos hacían uso de sus respectivas jurisdicciones, creando así nichos jurídicos específicos a una corporación o estamento determinados.

---

que está bien o está mal. Neófito es una persona recién convertida a una religión. *Diccionario de la lengua española*: vol. IV, p. 922.

<sup>7</sup> La categoría de miserable fue definida por Alfonso X como: “...pues miserables se llaman según Juan Andr, aquellos de los cuales nos compadecemos naturalmente”, en *Las Siete partidas del rey D. Alonso El Sabio*, 4 Vols., glosadas por Gregorio López, del consejo Real de las Indias, en esta impresión se representa a la letra el texto de las partidas que de orden del consejo Real se corrigió y publicó Berdi en el año de 1758, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767: libro I, primera partida, título VI “De los clérigos, e de las cosas que les pertenece hacer, e de las que les son vedadas”, Ley 48. La categoría de rudo ya se recoge en la ley septuagésimasexta de las Leyes del Toro de los reyes Católicos: [http://bib.us.es/guíaspar-materias/ayuda\\_invest/derecho/leyesDeToroPosadilla.htm](http://bib.us.es/guíaspar-materias/ayuda_invest/derecho/leyesDeToroPosadilla.htm).

<sup>8</sup> Paulino Castañeda Delgado, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XXVIII, Sevilla, España, 1971: p. 263.

<sup>9</sup> Muchos autores han señalado esta condición de la legislación civil y eclesiástica vigente en el Imperio Español de los siglos XVI y XVII y en especial acerca de la Nueva España. Para la condición legal del indio en materia secular algo he anotado en la nota 4, y con relación a la legislación eclesiástica se sugiere ver: Rafael Gómez Hoyos, *La iglesia en América en las leyes de Indias*, Madrid, 1961; José Llaguno, *La personalidad jurídica del Indio y el III concilio provincial mexicano*, México, Porrúa, 1963; José Luis Mora Mérida, “La visión del indio por los eclesiásticos europeos en los siglos XVI y XVII, notas sobre la idea misional en Europa”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, 1990: pp. 197-217; y Bernabé Navarro, *La Iglesia y los indios en el III Concilio mexicano (1585)*, México, 1945.

<sup>10</sup> Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...*, Libro quinto: Decretalium, Título XXXIII: “De los privilegios y de los excesos de los privilegiados”: párrafo 291, p. 298.

<sup>11</sup> “El obispo en su diócesis y otros prelados inferiores al Papa, pueden conceder privilegios respecto de sus leyes, pero no respecto del derecho común, a no ser que se les permita especialmente por el derecho” Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...*, Libro quinto: Decretalium, Título XXXIII: “De los privilegios y de los excesos de los privilegiados”: párrafo 290, p. 298.

Alonso de la Peña Montenegro, obispo de Quito entre 1654 y 1687 y doctor en Sagrada Teología por la Universidad de Santiago de Compostela, autor del manual para párrocos de indios más importante y popular entre los curas de la América colonial,<sup>12</sup> definió la condición del indio como miserable, pobre, menor y rústico.<sup>13</sup> Para éste prelado, los obispos tendrán la obligación de atender estas condiciones para cuidar mejor de sus rebaños, y de ello se desprende que los mitrados debieran otorgar privilegios a los indios si querían cumplir correctamente con su labor pastoral. Explica que, si el indio cometía una falta, ésta debía ser tratada con piedad y misericordia pues era resultado de su rusticidad.<sup>14</sup>

De esto se desprende que las penas a los indios debían ser moderados, en esto sigue al pie de la letra al gran jurista don Juan de Solórzano Pereyra, quien explicó que “La miseria, rudeza y simplicidad de estos indios hace que en sus causas, tanto en las civiles como en las criminales, no deban los jueces atenerse al rigor del derecho, sino más bien ser benignos con ellos y, en cuanto sea posible, atenuar las penas que hayan de imponerles”.<sup>15</sup>

Juan de Solórzano y Pereyra señalaba que los indios americanos “...en modo alguno deben contarse en el número de las bestias... que en el Nuevo Mundo no se han encontrado indios que carezcan de la luz de la razón...” pero también señalaba que “incluso aquellos indios que se han encontrado con mayor grado de civilización, pudieron en aquel momento recibir el calificativo de bárbaros...”. La razón principal de que los indios sean bárbaros era que “por cuanto son ajenos a la luz del evangelio y alejados además en su mayoría de las instituciones humanas”.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> La primera edición de este manual apareció en 1668 y de ahí en adelante fue publicado seis ocasiones más entre los siglos XVII y XVIII (1678, 1698, 1726, 1737, 1754 y 1771). Esta obra fue leída y citada recurrentemente por curas párrocos novohispanos y sirvió de punto de partida para la elaboración de otros manuales en Nueva España. Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 Vols., edición crítica por Carlos Baciero, et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (Corpus Hispanorum de pace, 2ª Serie: 2-3).

<sup>13</sup> *Ibidem*: Libro Segundo “De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero “De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravias”: Sección I “Los indios gozan de los privilegios que el Derecho concede a los miserables, pobres, menores y rústicos”, p. 387-388.

<sup>14</sup> *Ibidem*: Libro Segundo “De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero “De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravias”: Sección II “Cuáles don éstos privilegios que por derecho gozan los indios por miserables”, p. 389.

<sup>15</sup> Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, 5 Vols., edición de Carlos, Baciero et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999 (Corpus Hispanorum de pace. Serie II): Vol. 1, Libro I, Cap. XXVII.

<sup>16</sup> *Ibidem*: Vol. 2, Libro II, Cap. IX, p. 317-323.

El rescate de los millones de almas indígenas debía estar seguido por la salvaguarda de los cuerpos, y ambas eran responsabilidad moral de Corona e Iglesia. Junto a esto estaba la urgente necesidad de que la Iglesia le proporcionara al indio una defensa contra las falsas creencias inspiradas por el demonio. El elemento más grave era su religión idolátrica, éste era el punto sobre el que se tendría que trabajar de forma más intensa.<sup>17</sup> Las costumbres y prácticas religiosas de los indios eran el principal foco de atención en cuanto a su cuidado y educación.<sup>18</sup> Por ejemplo, en su *Manual de derecho canónico*, Murillo Velarde coloca a los indios en la misma categoría que cualquier otro minusválido, esclavo, enfermo o desvalido.<sup>19</sup> Por ello, en materia judicial, ya sea en derecho común o canónico, los privilegios otorgados a los indios operan como atenuantes a las penas que se señalan para delitos similares en personas no privilegiadas. El privilegio no exime de la pena, pero sí la atenúa.

Los privilegios de los miserables en materia penal se traducen en la aplicación de piedad, benignidad o condescendencia en los castigos, así, si la falta es cometida sin agravio de nadie en especial, normalmente se imprimen reprimendas de conciencia o públicas si es que la falta trascendió al espacio público y notorio. Pero cuando de la falta se derivó el daño a un tercero lo obligado era atender a la satisfacción del afectado, en ese caso el privilegio opera como atenuante pues “el mismo tercero tiene obligación de pedir que la satisfacción no sea tan cabal como si la hubiera de dar un español, atendiendo a la corta capacidad de estos miserables cuya cortedad de entendimiento y no alcanzar adecuadamente la malicia y gravedad de

---

<sup>17</sup> Véase las diferentes disposiciones que sobre el tema se reunieron en el Libro Primero. Título primero, “De la Santa Fe Católica”, en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...* Ejemplos de ello son: Ley II. “Que en llegando los capitanes del Rey a cualquiera provincia y descubrimiento de las Indias, hagan luego declarar la Santa Fe a los indios”; Ley III. “Que los ministros eclesiásticos enseñen primero a los indios los artículos de nuestra santa fe católica”; Ley IIII. “Que no queriendo los indios recibir de paz la Santa Fe, se use de los medios que por esta ley se manda”. Ley V. “Que los indios sean bien instruidos en la Santa Fe Católica y los virreyes, audiencias y gobernadores tengan de ello muy especial cuidado”.

<sup>18</sup> Véase las diferentes disposiciones que sobre el tema se reunieron en el Libro Primero. Título primero, “De la Santa Fe Católica”, en la *Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias...* Ejemplos de ello son: Ley VI. “Que los virreyes, presidentes y gobernadores ayuden a desarraigar las idolatrías”; Ley VII. “Que se derriben y quiten los ídolos y prohíba a los indios comer carne humana”; Ley VIII. “Que los indios sean apartados de sus falsos sacerdotes idolatras”; Ley IX. “Que los indios dogmatizadores sean reducidos y puestos en conventos”.

<sup>19</sup> Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...*: Libro segundo: Decretalium, Título II: “Del foro o fuero competente”: párrafo 37, p. 216.

los delitos, los hace menos culpables”.<sup>20</sup> El mismo criterio aplica cuando el delito es considerado atroz y por lo mismo se presume que lo fuera cometido con dolo o malicia y no simplemente por simplicidad o rusticidad.

En otras palabras, la falta de entendimiento al cometer una falta, ya sea de orden civil, moral o de fe por parte de los indios no les exime de cometer un delito. Así lo señala el derecho canónico según dice Murillo Velarde, lo que cambia en ese caso es el grado de severidad de la pena o castigo: “...aunque la ignorancia sea crasa. Porque aunque del delito no excusa, excusa de la pena, para contraer la cual la bula exige conocimiento: a no ser que la ignorancia sea tan crasa, que pueda llamarse temeridad”.<sup>21</sup> El delito existe, aunque atenuado por la rusticidad e ignorancia del indio, aunque sea pecado mortal en otros en los indios es venial, pues es producto de “conciencia errónea”, es decir “la que conoce el objeto distinto de la realidad”.<sup>22</sup>

La conciencia es un elemento de primera importancia en la comisión de pecados o delitos. En ello la teología moral fue determinante. Según Jaime Corella (autor de uno de los manuales de teología moral más importante en aquella época), la conciencia es juicio y acto de la razón y del entendimiento, y se divide en recta y errónea (ésta se divide en vencible e invencible), probable, dudosa y escrupulosa.<sup>23</sup> Estos principios fueron los mismos que

---

<sup>20</sup> Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...* Libro Segundo “De la naturaleza y costumbres de los indios, Tratado Primero “De los privilegios de los indios y de los pecados que hacen los que los agravian”: Sección II “Cuáles don éstos privilegios que por derecho gozan los indios por miserables”: párrafo 3, p. 390.

<sup>21</sup> Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...*, Libro quinto: *Decretalium*, Título VII: “Acercade de los herejes”: párrafo 88.

<sup>22</sup> Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Tomo II, Libro Quinto “En que se trata de los privilegios que tienen los señores arzobispos y obispos, los regulares y los indios en estas partes. Y de los visitadores y modo como se han de portar en las visitas de los indios y sus doctrineros. De la conciencia errónea muy ordinaria en los indios. Y de algunas cuestiones misceláneas, Tratado Tercero “De la conciencia”: p. 575-584.

<sup>23</sup> Jaime Corella, *Summa de la Theologia Moral: su materia, los tratados mas principales de casos de conciencia: su forma unas conferencias prácticas. Primera y segunda parte*, 11 ed., Barcelona, Imprenta de don Joseph Llopis, 1702. [Primera edición de 1697]: Primera parte, Tratado primero “De conciencia”, Conferencias I, II y III: p. 52-62.

1. Conciencia recta: es la que debe seguir la regla o norma y el obrar contra ella es pecado.

2. Conciencia errónea invencible: es cuando la razón dicta que es bueno seguir tal objeto y malo no seguirlo, aunque tal acción sea errónea pero nace de la aprehensión racional que se hace del objeto y el individuo no tiene manera de salir del error. No seguirla es pecado.

3. Conciencia errónea vencible: es cuando la razón dicta erróneamente sobre lo que está bien o mal y existe la posibilidad de salir del error. Seguirla o no seguirla es pecado o no dependiendo de los casos.

De la Peña Montenegro, vertió en su *Itinerario para párrocos*,<sup>24</sup> quien señaló que: los indios no pueden ser culpables de pecado mortal puesto que no poseen conciencia recta y cierta sobre sus acciones, luego entonces, aún cometiendo faltas no son responsables del todo sobre ello pues sus pecados los cometen sin voluntad intencional. En consecuencia, las medidas correctivas a las que se debían someter no podrían ser con el mismo rigor que se emplearía para sancionar a algún miembro de otro cuerpo social. En este caso sugiere la clemencia en el castigo.

Para los españoles, no obstante, su natural torpeza o rusticidad, los indios eran poseedores de conciencia, y por ello capaces de reconocer la veracidad de la religión cristiana. La conciencia de los indios era la que Corella identificaba como “conciencia errónea invencible” (es cuando la razón dicta que es bueno seguir tal objeto y malo no seguirlo, aunque tal acción sea errónea, pero nace de la aprehensión racional que se hace del objeto y el individuo no tiene manera de salir del error. No seguirla es pecado). De ello se desprende también que los indios estuvieran presos en su ignorancia, que era “ignorancia invencible”. Corella define la ignorancia en estos términos:

De los provechos de honra, riqueza y de leyes, que cursa la sabiduría, vive privado miserablemente el ignorante: carece de honra, y estimación, y es de todos despreciado... Es la ignorancia cosa tan vil, que reduce a un racional a los términos de bruto... Porque si el ser racional, y parecer hombre consiste en el ejercicio de la razón, y entendimiento, claro es que el que tiene esta generosa potencia inculta, puede más apellidarse bruto, que hombre.<sup>25</sup>

---

4. Conciencia probable: obrar con opinión verdaderamente probable, seguir un dictamen razonable y prudente. No es pecado.

5. Conciencia dudosa: es cuando existe una perplejidad y suspensión del entendimiento que no determina el acto. Es pecado o no dependiendo de si existe un juicio práctico o especulativo que motiven razones o fundamentos prudentes.

6. Conciencia escrupulosa: es cuando sin fundamento, ni razón verdadera, sino a lo sumo aparente, despierta en el alma la ola de algún vano temor. Proceder de forma escrupulosa es pecado pues no tiene fundamento razonable o prudente.

<sup>24</sup> Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Tomo II, Libro Quinto “En que se trata de los privilegios que tienen los señores arzobispos y obispos, los regulares y los indios en estas partes. Y de los visitantes y modo como se han de portar en las visitas de los indios y sus doctriñeros. De la conciencia errónea muy ordinaria en los indios. Y de algunas cuestiones misceláneas, Tratado Tercero “De la conciencia”: p. 575.

<sup>25</sup> Corella, *Summa de la Theologia Moral...*: Primera parte, “Parte segunda del anteloquio”, Párrafo II “Daños de la ignorancia”: p. 30.

Sin embargo, la ignorancia se puede eliminar con la educación, pero esto no opera en todos los casos. Corella señala que existen diferentes tipos de ignorancia, los cuales generan a su vez distintas situaciones jurídicas cuando se comete una falta derivada de ella:

1. Ignorancia positiva: es un error de entendimiento.
2. Ignorancia negativa: la carencia del conocimiento en el sujeto incapaz de tenerlo.
3. Ignorancia privativa: es la carencia del conocimiento en el sujeto capaz de saber la cosa. Se divide en vencible e invencible.
  - A. Ignorancia vencible: es consecuente e injusta. No exime del pecado pero si lo atenúa.<sup>26</sup>
  - B. Ignorancia invencible: que es imposible vencer por la incapacidad de conocer de quien la padece. También se le llama antecedente, justa o probable, pues no depende de la voluntad de quien la padece, sino que es producto de sus limitaciones racionales. La ignorancia invencible es antecedente y causa involuntaria del pecado, por lo tanto es excusa del mismo.
  - C. Ignorancia invencible concomitante: es aquella que no es causa del acto, aunque le acompaña. Por ser involuntaria no es causa de pecado.<sup>27</sup>

La ignorancia como atenuante del pecado o del delito es elemento crucial para entender la lógica de las penas y castigos que se aplicaron en el derecho indiano (lo mismo en derecho común que canónico) a los indios. Por su condición de miserables y rústicos, los indios casi siempre fueron objeto de ignorancia invencible.<sup>28</sup>

De la Peña Montenegro y Murillo Velarde coinciden con Jaime Corella, quien explica la diferencia entre pecado venial y mortal a partir de la bondad y la maldad de los actos humanos. Sobre el asunto, y basándose en San Agustín, Corella señala que:

<sup>26</sup> A ésta la divide así:

- a. Afectada: es decir intencional.
  - b. No afectada: es decir producto de la negligencia de preguntar o saber.
  - c. Crasa o supina: cuando no se pone ninguna diligencia en saber o preguntar.
- Culpable: cuando la diligencia que se pone en saber o preguntar es nula o muy poca.

<sup>27</sup> *Ibidem*: “Tratado segundo de los pecados”, Sección primera “De voluntario y libre”: Conferencia II “Si la ignorancia causa involuntario”: p. 71-78.

<sup>28</sup> En algunos casos también se les acusó de: o vencible crasa o supina.

1. Ninguna acción que no sea voluntaria puede ser pecado... Ninguna acción, que no es voluntaria, puede ser meritoria; luego ni tampoco pecaminosa.
2. No basta solo que la acción sea voluntaria para ser pecado, sino que también ha de ser libre... el consentir es acto libre de la voluntad; luego, sin el consentimiento no hay pecado, no lo habrá sin libertad.
3. No sólo es pecado lo voluntario inmediato, cuales son los actos malos de la voluntad... sino también lo voluntario mediato, o imperado... La razón es clara, porque el que estando obligado a evitar el mal, lo permite, o manda, o consiente, peca...
4. También se halla pecado en lo voluntario expreso, cuando expresamente lo quiere, o ejecuta el mal, y en lo interpretativo... porque no sólo es pecado hacer mal, sino también no evitarlo, cuando se puede, y se debe evitar.
5. En el voluntario directo, o *in se* es cosa llana que hay pecado... [porque el deseo o complacencia del mal prohibido, es pecado] En el voluntario indirecto, *per se*, también es claro que hay pecado... [porque no son pecados los efectos que *per accidens* se siguen, cuando no hay obligación de evitar que los produce]
6. No sólo hay pecado en lo voluntario actual, sino también en lo virtual.<sup>29</sup>

La influencia de la teología moral en el derecho canónico fue importante. Así, De la Peña Montenegro, al referirse al tema de la culpa y la piedad entre los indios señala que:

Digo, pues, que la virtud de la clemencia obliga a todos los que tienen superioridad sobre otros, templando con piedad el rigor de la ley en el castigo; pero con los indios juzgo que obliga con más fuerza: porque sus culpas no tienen tanto de malicia como en otros; mas antes se disminuye por muchas cosas como son la simplicidad, ignorancia, embriaguez, pobreza y ser tan nuevos en la fe que aún no han olvidado la gentilidad. Y todas estas cosas quitan mucho de la malicia en la culpa y obligan a piedad.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Corella, *Summa de la Theologia Moral...*: Primera parte, “Tratado segundo de los pecados”, Sección primera “De voluntario y libre”: p. 64-65.

<sup>30</sup> Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos...*, Tomo I, Libro Primero, Tratado Primero “Si será pecado mortal tratar a los indios con crueldad maltratándolos”, sección III: p. 390-391.



La conclusión a la que llega el manual para curas párrocos es la misma que en otras ocasiones: a los indios no se les puede culpar como al resto de los grupos sociales. En el pensamiento de Corella voluntad, libertad, ignorancia y conciencia del pecado son clave para determinar el grado de culpabilidad en la comisión de delitos en que incurre un individuo, que, en el caso indiano, se aplica lo mismo para el indio como para el no indio. En otras palabras, el grado de culpabilidad de un individuo que peca depende de la capacidad y voluntad que éste tenga para decidir consciente y libremente cometer tal acto a sabiendas de lo que eso implica. Éste fue el principio privativo que se aplicó en el derecho indiano —canónico y secular— para otorgar a los indios el privilegio de la clemencia al dictar sentencia en la aplicación de penas y castigos. En el caso de los indios, por lo menos hasta mediados del siglo XVIII, la “ignorancia invencible, supina o crasa”, de la que se consideraba que los indios eran incapaces de liberarse, fue el factor determinante para dictarles sentencias benevolentes en todo proceso judicial en el que los tales se vieran involucrados. Tal era la lógica que guiaba a la Corona y a la Iglesia como padre y madre amorosas para con sus hijos menores, fue una vez más, el paternalismo.

## II. BIBLIOGRAFÍA

- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XXVIII, Sevilla, España, 1971.
- CORELLA, Jaime, *Summa de la Theologia Moral: su materia, los tratados mas principales de casos de conciencia: su forma unas conferencias prácticas. Primera y segunda parte*, 11 ed., Barcelona, Imprenta de don Joseph Llopis, 1702. [Primera edición de 1697].
- DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alonso, *Itinerario para párrocos de indios*, 2 Vols., edición critica por Carlos Baciero, et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995-1996 (Corpus Hispanorum de pace, 2ª Serie: 2-3).
- DE SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan, *De Indiarum Iure*, 5 Vols., edición de Carlos Baciero, et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999 (Corpus hispanorum de pace. Serie II).
- GÓMEZ HOYOS, Rafael, *La iglesia en América en las leyes de Indias*, Madrid, 1961;

*Las Siete partidas del rey D. Alonso El Sabio*, 4 Vols., glosadas por Gregorio López, del consejo Real de las Indias, Berdi 1758, Valencia, Imprenta de Benito Monfort, 1767.

Leyes del Toro de los reyes Católicos, version digital en: [http://bib.us.es/guias-pormaterias/ayuda\\_invest/derecho/leyesDeToroPosadilla.htm](http://bib.us.es/guias-pormaterias/ayuda_invest/derecho/leyesDeToroPosadilla.htm).

LLAGUNO, José, *La personalidad Jurídica del Indio y el III concilio provincial mexicano*, México, Porrúa, 1963.

MORA MÉRIDA, José Luis, “La visión del indio por los eclesiásticos europeos en los siglos XVI y XVII, notas sobre la idea misional en Europa”, en *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, 1990.

MURILLO VELARDE, *Curso de derecho canónico...*

NAVARRO, Bernabé, *La Iglesia y los indios en el III Concilio mexicano (1585)*, México, 1945.

## DEL SEÑORÍO AL PUEBLO DE INDIOS. ENCOMIENDA, DOMINIO INDIRECTO Y SOBERANÍA RESIDUAL

Bernardo GARCÍA MARTÍNEZ

SUMARIO: I. *Desarrollo*. II. *Bibliografía*.

### I. DESARROLLO

Para iniciar este capítulo<sup>1</sup> voy a referirme a un personaje bien conocido en la historia del derecho, particularmente en lo que acostumbramos denominar derecho indiano, que es la encomienda. No creo necesario recalcar los elementos jurídicos de la institución, que han sido tan ampliamente estudiados y sin duda alguna son conocidos con detalle por los investigadores presentes del Derecho Prehispánico. Me contentaré con una definición muy escueta, en el entendido de que es aplicable a la encomienda novohispana, o mexicana, y no a sus precedentes o a la de otros lugares, definición que puede redactarse de la siguiente manera: “asignación de un señorío o pueblo de indios a un individuo español con el derecho a cobrar y recibir el tributo que dicho pueblo debe a la corona y la obligación de vigilar dicho pueblo, colaborar en las tareas eclesiásticas y proporcionar asistencia militar en favor de la corona”. Cabe incorporar la advertencia de que no todas las encomiendas encajan de modo total dentro de esta definición, pues (sólo por mencionar un par de variantes) algunas abarcaban no un pueblo sino varios, o bien sólo la mitad de alguno, y unas pocas no fueron hechas en favor de individuos sino de corporaciones. Asimismo, el paso del tiempo impuso algunas modificaciones. Nada de esto, sin embargo, invalida los fundamentos de la definición.

---

<sup>1</sup> Este capítulo se nutre de algunos trabajos previos que he publicado, entre los que quisiera destacar los siguientes: García Martínez 2011 (pp. 1915-1978), y 2012 (pp. 243-254). Considérese también mi introducción García Martínez (2012a).

Aceptado lo anterior, pasemos a reflexionar sobre lo que acabamos de leer. La historiografía suele acercarse a la encomienda bajo el entendido de que fue una institución del derecho indiano y ha analizado bastante bien sus implicaciones, como por ejemplo en lo tocante a la pretensión de los encomenderos de que se les diese algún tipo de poder jurisdiccional o de que se prolongase la cesión a los descendientes del tenedor original. Se entiende bien que la encomienda implicaba que la corona hacía una cesión de su derecho a los tributos, pero no más, y se ha examinado con detalle el asunto de la tasación de los mismos, sobre lo cual volveré más adelante. La definición que hemos aceptado, sin embargo, nos habla de cobrar y recibir tributo, vigilar un pueblo y colaborar en las tareas eclesiásticas. Esto nos habla de una *práctica* más que de una institución. Y nos habla no tanto de una institución del derecho indiano, sino de una práctica que involucra a un elemento, el pueblo de indios —el señorío prehispánico—, que no surge de ese derecho, sino que ha sido acomodado a él o, inclusive, le es ajeno. Se dirá que la diferencia entre ver la encomienda como institución y verla como práctica es sólo una cuestión de matiz. Sin embargo, esa distinción de matiz, sutil como es, nos abre la puerta para fundamentar interpretaciones que pueden resultar iluminadoras.

Sabemos que la encomienda fue una práctica nacida de una serie de decisiones que, como casi todo lo relativo a la Conquista, surgieron del conocimiento empírico y la experiencia cotidiana. Frente a ello, las políticas de estado fueron más bien inconsistentes e interpretadas o cambiadas en vista de las circunstancias locales. Por eso no debemos esperar que la encomienda se acotase a un campo institucional ni que sus precedentes fuesen explicables únicamente dentro de la evolución del derecho indiano. Tampoco se trataba de una práctica cuyo ejercicio pudiera limitarse a la acción de los encomenderos. El hecho es que el estudio de la práctica de la encomienda nos fuerza a tomar en cuenta a los otros actores que participaron de ella, en particular a los caciques, y a trasladarnos al pasado prehispánico. Y me valgo de esto para desarrollar mi exposición, que me llevará a proponer algunas consideraciones sobre las prácticas políticas mesoamericanas —y lo que de ellas conduzca al ámbito del derecho.

Si hacemos un breve repaso de los estudios dedicados a la encomienda nos daremos cuenta de que han sido bastante negligentes en los aspectos mencionados. Ciertamente que los testimonios documentales no ayudan mucho, porque permiten una fácil identificación de los encomenderos y un seguimiento más o menos aproximado de sus actuaciones mientras que reducen la otra parte a la mención de algún pueblo o su cacique de los que, a menu-

do, no hay más dato que el de sus nombres. La historiografía, en consecuencia, ofrece obras acabadas en cuanto a los encomenderos (como el estudio de Himmerich y Valencia) pero no en cuanto a los pueblos encomendados o sus caciques, respecto de los cuales es frecuente que su identidad se resuma en un vago y genérico “los indios”. Esto no tiene por qué seguir siendo así, máxime que algunos estudios ya nos han indicado el camino para examinar la encomienda más allá de los encomenderos. Pero para ello ya no hemos de seguir los pasos de un estudioso institucional y jurídico de *la* encomienda, como Silvio Zavala, sino los de un observador pragmático de *las* encomiendas, como Charles Gibson.<sup>2</sup>

La diferencia fundamental radica en la manera que tuvieron estos historiadores para aproximarse a una encomienda en particular, cualquiera que fuese. Para Zavala era un nombre propio indiferente que servía para identificar un ejemplo en la evolución jurídica o institucional; para Gibson era un personaje con plena individualidad cuya historia trascendía las temporalidades prehispánica y colonial. Enriqueciendo la información disponible sobre las encomiendas del Valle de México (que era su área de estudio) con otros datos surgidos de diversas fuentes documentales y escritas, y prestando atención a los topónimos no por su significado sino por su jerarquía, Gibson pudo rescatar en 1964 la imagen de los complejos de cabeceras y sujetos que daban fe de la continuidad de los cuerpos políticos prehispánicos a lo largo del siglo XVI. En otras palabras, se sirvió de la encomienda, práctica colonial, para establecer un puente hacia la realidad del pasado prehispánico.

El trabajo de Gibson sugirió el camino de otras investigaciones que se guiaron por un razonamiento similar al suyo para explorar la historia política de otras regiones en el paso del periodo prehispánico al colonial, como hice yo respecto de la Sierra Norte de Puebla en 1987 y después hicieron, entre otros, Sergio Quezada y René García Castro ocupándose de Yucatán y el Valle de Toluca. Más recientemente, Marina Zuloaga exportó el experimento, con éxito, a la región de Huaylas en la sierra central peruana.<sup>3</sup> Las mismas investigaciones condujeron a la mejor comprensión de ese complejo de cabeceras y sujetos que había percibido Gibson y reconocí yo tras el entonces casi ignorado concepto náhuatl de *altepetl*, base para consolidar nuestro conocimiento del pueblo de indios, sobre todo el del siglo XVI,

---

<sup>2</sup> Las referencias de este párrafo remiten a Robert Himmerich y Valencia (1991); Silvio Zavala (1973); Charles Gibson ([1964] 1967).

<sup>3</sup> Véase García Martínez (1967); Sergio Quezada (1993, 2014); René García Castro (1999); Marina Zuloaga Rada (2012).

como expresión colonial del señorío prehispánico. Con estas aportaciones, los elementos de continuidad que ligan siglos XV y XVI se han ido haciendo patentes a cada paso, al tiempo que, con base en una lectura analítica de las fuentes documentales, se ha podido constatar que el funcionamiento de la encomienda exigía un enlace estrecho con las prácticas y las realidades precoloniales. Y resulta, pues, que, así como para entender el desarrollo institucional de la encomienda en Nueva España se nos ha hecho ver la necesidad de recurrir a la tradición medieval española, está visto que para comprender el funcionamiento y la práctica de la encomienda debemos retrotraernos al mundo mesoamericano –mundo cuyas prácticas y realidades seguían vivas. No olvidemos, como alguna vez señalé, que el periodo de la Conquista –de hecho más de la mitad del siglo XVI– fue la primera etapa de la época colonial, como todos sabemos, pero al mismo tiempo fue, y de esto no siempre nos damos cuenta, la última etapa de la época prehispánica.<sup>4</sup>

Esta imagen de continuidad entre el mundo prehispánico y el colonial no se aviene con las visiones clásicas de la historia mexicana, en las que la conquista marca un quiebre fundamental aun tomando en cuenta el lapso de tiempo que demandaron las transformaciones demográficas, ambientales, culturales y de otro tipo. El quiebre se ha dibujado con más precisión en lo político y –por comprensible extensión– en lo jurídico o lo relativo al derecho o la legalidad, cualquiera que sea el concepto que hallemos más apropiado para el ámbito mesoamericano. El Reino de la Nueva España se nos presenta como una realidad establecida y operante a los pocos años de la llegada de los españoles. Pero hay que recordar que la ruptura de las estructuras del poder ocurrió en las esferas más altas, como las del gobierno de la Triple Alianza, pero no así en los señoríos particulares, que cubrían por centenares la superficie del mapa político mesoamericano. El paradigma de ruptura que nos da la visión de una historia nacional centrada en Tenochtitlan-México y en la imagen heroica de la conquista se desvanece si modificamos la perspectiva y ponemos la mirada, y el énfasis, en el resto del mundo mesoamericano. Vemos así que tras la fachada de unidad y homogeneidad con que se ha cubierto esa gran conquista subyace el hecho de que en su inicio no fue otra cosa que la suma de innumerables pequeñas conquistas que tuvieron que ser consumadas o resueltas una por una en favor de los españoles, y no siempre de manera fácil ni inmediata. No es difícil comprender que esas conquistas marcaban la pauta para las encomiendas.

Pero para lograr esa comprensión hay que sacudirse, nuevamente, algunos de los presupuestos que se han tomado como fundamentales en la

---

<sup>4</sup> García Martínez (2010, pp 169-215).

historia de la conquista. Uno de ellos es que la principal justificación de la encomienda fue la de proporcionar sustento —y más que sustento, obviamente— a los conquistadores para animarlos a permanecer en la tierra. Que fue una justificación importante es cierto, y Cortés la esgrimió de manera abierta para defender la implantación de esa práctica. Pero había otra justificación, y tal vez más importante. Sólo que Cortés se guardó de expresarla porque podría menoscabar su imagen de gran conquistador. Pero bien sabía, sin duda, que no podía prescindir de los señores o caciques ni de sus pueblos porque su conquista de México sólo le había dado lo que México tenía: un imperio compartido. Moteczuma tenía control total de varios señoríos de los entornos de México y algunas regiones vecinas, pero de otras partes sólo recibía tributos y diversas manifestaciones de sumisión. Su imperio dependía del reconocimiento de centenares de reyes de pequeños reinos que conservaban y exhibían notables atributos de legitimidad y soberanía. Aun los españoles reconocieron a éstos como “señores naturales” —cuestión independiente del hecho concreto de su particular relevancia o poder. Se necesitaba un mecanismo de intermediación para que la sumisión o reconocimiento obtenido de cada uno se redirigiera de manera efectiva a la corona española o sus representantes. Y esto sin hablar de los señoríos independientes subsistentes por otras partes, en los que había que imponer una nueva relación.

Cortés escribió en más de una ocasión que “depositaba los indios” de tal o cual pueblo en determinado conquistador, agregando que con ello los protegía de los abusos de sus señores o caciques. Estas expresiones dejaban entrever una gran capacidad de decisión por parte de Cortés. Pero si atendemos más a los hechos que a las palabras podemos concluir, sin faltar a la verdad, que Cortés no precisamente “depositó los indios” como si pudiera hacer con ellos lo que quisiera, sino que más bien depositó, o tuvo que depositar, a tal o cual conquistador en determinado pueblo para que mantuviera vivo el impulso inicial que había llevado al señor o cacique de ese pueblo a reconocer la soberanía española. Y es que los pueblos y los caciques eran realidades preexistentes. Las encomiendas, claramente, estaban condicionadas por esa situación. Se entiende que Cortés no pudiera justificar por escrito la encomienda diciendo que su conquista era tan frágil que necesitaba de la intermediación de aquélla para evitar que ésta se le desmoronara y que necesitaba de los señores o caciques tanto como de sus soldados encomenderos. Y es necesario añadir que la encomienda no fue sólo un medio para conservar y retribuir a los conquistadores sino también para conservar y retribuir a los caciques, incorporarlos en el naciente sistema



colonial, y ejercer a través de ellos, de manera indirecta, las disposiciones del poder colonial. Nuevamente se dirá que la diferencia entre una y otra justificación es cuestión de matiz. Sea; pero las diferencias de matiz nos permiten ver, precisamente, nuevos matices en cosas que damos por conocidas.

Por eso he propuesto, en un estudio publicado no hace mucho, en el año 2011,<sup>5</sup> examinar la conquista como un proceso que implicó el establecimiento de un sistema de dominio indirecto, recurriendo al concepto de *indirect rule* tal y como se usa en la ciencia política y la historiografía de otras partes del mundo. España fue tal vez la primera de las potencias europeas que, enfrentadas a pequeños estados que poseían una organización política estable y formal, supieron sacar gran provecho de su superioridad tecnológica y militar usándola con mesura. Su ocupación debía dejar evidencia clara de esa superioridad pero al mismo tiempo evitar en lo posible los enfrentamientos armados e inclinarse, en cambio, por una política de diplomacia, convencimiento o presión que desembocara en la celebración —o la imposición— de alianzas, tratados e incluso entendimientos informales con los poderes locales. Éstos, después de todo, eran resultado de una combinación de tradiciones guerreras, políticas y diplomáticas, de las que derivaban un elemento de soberanía, encarnada, entre otros componentes, en la persona de un gobernante hereditario. Con ello daban sustento a un sistema tributario o fiscal, a la impartición de justicia, al control del territorio, a las relaciones (o la guerra) con otras colectividades similares reconocidas como pares, y a otros elementos funcionales de un cuerpo político desarrollado.

A los conquistadores les interesaba la conservación de los señores nativos por una razón muy simple: los señoríos mesoamericanos tenían una sólida tradición tributaria, organizada, en parte al menos, en beneficio de las elites locales, los templos o la Triple Alianza. Y es que ésta había desarrollado, también, un sistema de dominio indirecto. Un sistema de esta naturaleza proporcionaba a la potencia dominadora una vía óptima para acceder a un beneficio económico, además de brindarle un mecanismo funcional de administración y gobierno, y para las elites su costo, al menos en un principio, era simbólico más que real. No en balde se ha señalado que los sistemas de dominio indirecto proporcionan un modo económico y efectivo de ejercer la dominación colonial. Pero no voy a abundar en sus pormenores, que ya he analizado con más detenimiento en el estudio a que me referí, donde comparo las funciones de los encomenderos españoles con los *residents* de la India británica (prototipo más reconocido del *indirect rule*). No obstante,

---

<sup>5</sup> Citado en la nota 1.

es necesario que presente aquí el enunciado de las diez características que se han considerado como definitorias del sistema (según una propuesta de Michael Fisher y otros teóricos, expuesta en 1991), considerando al mismo tiempo su manifestación en la vida política novohispana del siglo XVI.<sup>6</sup>

Primera característica. Hay continuidad de la dinastía precolonial como “autoridad nativa”. En Nueva España, durante sus primeros años, la dinastía o linaje de los caciques estaba legitimada con los antecedentes que exigía la cultura política local, y había un individuo que detentaba el poder como autoridad suprema: es el que resultaba responsable de las obligaciones de la encomienda. No se cuestionó su autoridad sino poco a poco y a partir de la consolidación de cuerpos de república que abrieron la puerta para el acomodo político de grupos o personas ajenas a los linajes principales o reconocidos, siempre dentro del ámbito de cada pueblo en particular.

Segunda. Se conserva la jurisdicción territorial precolonial. La encomienda se ajustó a ello. Esto podía ser algo independiente de la distribución de la población, y no necesariamente implicaba continuidad geográfica. De esto hay evidencia abundante en la historia de los pueblos de indios, cuya territorialidad, con relativamente pocas modificaciones, subsiste hasta el día de hoy en los municipios. La continuidad es sorprendente, pero exponerla sería motivo de otro estudio y no es posible hacerlo aquí. Las congregaciones o reducciones modificaron el patrón de poblamiento y concentraron en pocos lugares a los dependientes de un cacique dado, pero esas acciones se circunscribieron siempre, una vez más, a los términos de un pueblo en particular. Desde luego, siempre es posible anotar alguna variante o excepción.

Tercera. Esta característica es importante y compleja. La “autoridad nativa” recoge impuestos y controla su presupuesto. Hay que añadir que esta facultad no prejuzga respecto de las obligaciones tributarias ante el poder dominante. Pero de un modo u otro se da lugar a la continuidad de prácticas locales de recaudación tributaria, sea a favor de los gobernantes, sea a favor de la colectividad en su conjunto, y se entiende que la “autoridad nativa” tiene espacio para decidir cómo ha de captar y gastar sus recursos. Desde un primer momento de la historia colonial los caciques fueron los responsables de recoger los tributos (que como bien se sabe originalmente se expresaban en especie y en trabajo; luego también en dinero), y no sólo los tributos que tenían que turnar a los encomenderos o a la corona, sino también los que estaban destinados a ellos mismos, a demandas o necesidades

---

<sup>6</sup> Michael H. Fisher, *Indirect rule in India: Residents and the residency system (1764-1858)*. Delhi, Oxford University Press, 1991.

de sus pueblos y a la iglesia (aunque los bienes y servicios destinados a ésta se etiquetaban de otra manera). Para todo ello, pero especialmente para la recaudación, los caciques se basaban en prácticas prehispánicas, al respecto de las cuales hay muy poca evidencia; después fue facultad de los cuerpos de república. Las cajas de comunidad fueron establecidas precisamente con este fin, y siguieron en funciones a lo largo de la historia. Sobre esta tercera característica del dominio indirecto hay mucho más que decir, y como es de gran importancia volveré sobre ella más adelante. Pero por lo pronto continuemos con nuestro repaso.

Cuarta característica. La “autoridad nativa” continúa aplicando y haciendo valer el sistema legal tradicional. Sin embargo, se le purga de “abusos” y la justicia colonial se reserva los casos relevantes o muy complicados, así como los que involucran a los colonizadores. Con la Conquista se mantuvo el derecho de los caciques a ejercer justicia ordinaria (siguiendo algo equiparable a lo que hoy día suele definirse como “usos y costumbres”), y los pueblos por lo regular nombraron alguaciles para hacer valer sus normas particulares. De manera muy importante, éstas normas siguieron delineando la distribución del trabajo, el reparto de la tierra y la utilización de otros recursos.

Quinta. La “autoridad nativa” nombra a sus oficiales subordinados. En otras palabras, se da lugar a una burocracia local, que usualmente se integra siguiendo formas tradicionales. Los caciques novohispanos continuaron ejerciendo esta facultad y aun conservaron nombres prehispánicos para algunos de sus auxiliares, como los *topiles* (alguaciles) o los *calpixques* (cobradores de tributos). Esta facultad pasó más tarde a los cuerpos de república, y las burocracias locales han sido de larga permanencia.

Sexta. Los funcionarios políticos europeos asesoran a la “autoridad nativa” y controlan los asuntos que trascienden su jurisdicción. Es muy significativo que con ello limitan los nexos o la colaboración que pudiera haber entre una y otra “autoridad nativa”. En Nueva España hubo ocasiones en que caciques de un pueblo trascendieron el espacio de su jurisdicción para atender asuntos de otros pueblos, fundándose, al parecer, en elementos de prestigio adquiridos desde antes de la Conquista, pero tales ocasiones fueron muy tempranas y limitadas. Pronto, los conflictos sobre límites, la determinación de los mercados semanales y otros asuntos que comprensiblemente trascendían la jurisdicción de una “autoridad nativa” en particular, fueron remitidos a los corregidores o alcaldes mayores, es decir, a los funcionarios políticos europeos.

Séptima. La “autoridad nativa” funge como cuerpo legislativo. Significa que la “autoridad nativa” tiene espacio para reglamentar o dictar normas de alcance local. En tanto no contradijeran los principios generales de la dominación española, los pueblos de indios pudieron imponer una serie de normas conforme a los usos locales. Desde luego, en todo aquello que tocara la religión los caciques o cualesquiera otras autoridades locales no tenían oportunidad de intervenir; no obstante, como es sabido, los cultos locales se fueron conformando con sus propias y particulares normas al abrigo y tal vez bajo el auspicio de las autoridades locales.

Octava. La “autoridad nativa” absorbe choques y fricciones. El dominio indirecto ayuda a los funcionarios europeos a mezclarse o interactuar cómodamente con las elites locales así como a mantener distancia frente a las masas y evitar el problema de tener que dirigirse de manera directa a ellas. Esto fue un hecho para muchos caciques y para los “principales” o miembros de los linajes dominantes. Cuando los españoles mencionaban nombres propios de personajes indígenas, se trataba siempre de caciques o principales: eran casi los únicos que podían individualizar. En contrapartida, es bien conocido que los caciques y gobernadores de los pueblos tenían que dar la cara por todos e incluso ir a la cárcel si no lograban reunir las sumas requeridas como tributo. Era una ventaja para los españoles el interactuar con personajes fácilmente identificables.

Novena. Algunos individuos de la “sociedad nativa” obtienen la oportunidad de prosperar. A los gobernantes sometidos se les trata con dignidad y se les reconoce su posición y privilegios. Junto a ellos también se benefician sus allegados o la “aristocracia nativa”. Caciques y principales de la época colonial gozaron, como se sabe, de diversos privilegios, y aunque con el tiempo los perdieron, la movilidad social de los pueblos de indios hizo que nunca dejara de haber grupos de elite que disfrutaban de diversas ventajas.

Décima y última característica del dominio indirecto. La “población nativa” experimenta la dominación colonial mediada por sus propios líderes. Esto la libra de muchas dislocaciones, pero, por otra parte, el hecho de que se conserven muchos de los lazos establecidos con las tradiciones políticas y sociales no permite que esa “población nativa” perciba el verdadero significado del nuevo poder que está por encima del de su gobernante inmediato. Sólo hay que pensar en lo abstracta e irreal, pero al mismo tiempo cotidiana, que llegó o pudo llegar a ser la imagen del rey, y aun la del virrey, en un pueblo de indios cualquiera. A este respecto hay que tomar en cuenta la siguiente reflexión, hecha a propósito de India pero aplicable a la realidad

novohispana y a todos aquellos lugares donde se experimentó el dominio indirecto: “En tanto que la población esté gobernada por alguien de su propio grupo, es poco probable que haga demandas por su soberanía. Dado que en un régimen de dominio indirecto las autoridades locales son virtualmente soberanas, no tienen mucho que ganar si buscan mayor autonomía —a menos que, de repente, el centro empiece a demandarles más impuestos u otros recursos”.<sup>7</sup> Se añade que la larga vida de algunos imperios multiétnicos se debió a su éxito en mantener un precario equilibrio entre el poder central y los poderes locales. Y con esto concluyo el repaso de las características definitorias del dominio indirecto.

Entender el funcionamiento de tal sistema nos ayuda a enriquecer nuestra comprensión del proceso de la conquista y a descubrir en él una relación con el mundo prehispánico que no se ha resaltado como es debido. Donde sólo se percibían cambios se puede ver que también hubo continuidades. De ninguna manera se trata de ignorar que ese periodo estuvo marcado por profundas transformaciones y por las sacudidas de una evolución sumamente violenta y destructiva. Pero, aunque exagerando bastante y con todas las salvedades necesarias, bien podría aplicarse la frase de que se cambiaron muchas cosas para que todo siguiera igual. Esto tiene un significado especial para nuestro Congreso, porque el ejercicio de muchos aspectos de lo que puede llamarse derecho prehispánico, al menos en lo tocante a conceptos como soberanía, legitimidad, reconocimiento y poder, subsistió a la sombra de la encomienda durante la mayor parte del siglo XVI y a veces aun después. El estudio de la encomienda, no en lo que tenía de jurídico sino en lo que tenía de funcional, nos puede encaminar al conocimiento de cómo operaba el poder local en la época prehispánica. Recordemos, si no, las características que acabamos de examinar, y en seguida encontraremos que lo que hizo posible el dominio indirecto fue, justamente, la operatividad del gobierno de los señoríos, entendidos éstos como cuerpos políticos bien establecidos (independientemente de su tamaño). Tras ello asoman, de manera más o menos directa, los elementos de algo equiparable a un sistema de derecho.

Dije antes que regresaría a examinar con más cuidado el punto relativo a las prácticas locales de recaudación tributaria por parte de las “autoridades nativas”. El tema es del mayor interés porque nos permite ahondar en varios aspectos, el primero de los cuales tiene que ver con la operatividad de un gobierno y el funcionamiento del poder dentro de un sistema político

---

<sup>7</sup> Bernardo García Martínez, “Encomenderos españoles...”, *cit.*, pp. 1967-1968.

bien establecido que se nos muestra sujeto a determinadas reglas. La trayectoria general de los tributos pagados por los señoríos y sus sucesores los pueblos de indios como reconocimiento a potencias superiores (lo que en la colonia se identificó como “tributo real” y antes pudo llamarse “imperial”) es bien conocida gracias a la valiosa información disponible desde la *Matrícula de tributos* y a través de la historia de la encomienda hasta las tasaciones del siglo XVI. La encomienda se fundó explícitamente sobre tributos de este tipo. Hay que observar, sin embargo, que esta información, salvo excepciones, sólo proporciona valores o cifras globales de lo que cada uno de esos pueblos debía pagar a una instancia superior, pero no ofrece testimonios sobre cómo se hacía la recaudación, por ejemplo si como capitación o según funciones, adscripción étnica, ubicación, rango social, riqueza o cualquier otra variable. Este dato, o más bien la carencia de este dato, es muy revelador.

Otros tributos o cargas, aparte del “imperial” o “real”, denominados de distinta manera y destinados a los señores o caciques o a diversos fines, están documentados de manera muy escueta o esporádica y tampoco hay testimonios sobre cómo se recaudaban. Todavía menos información tenemos sobre la tributación destinada a los templos y luego a la iglesia. Se dirá que esta última no recibía tributo. Se responderá que depende de lo que se entienda por “tributo”, y que en efecto lo que la iglesia recibía nunca se etiquetó como tal, pero que en la práctica lo fue. Esto puede comprenderse si comparamos los tributos en trabajo y los servicios personales entregados a los encomenderos de los primeros tiempos con el servicio y trabajo que implicó la construcción de los conventos y otras iglesias. Los resultados de ese enorme esfuerzo físico y económico están a la vista y a menudo sorprenden por su riqueza, pero tampoco aquí hay evidencia clara de cómo y de quién se extrajo esa riqueza, salvo que es sabido que fue necesaria la intervención de los caciques u otras autoridades locales y que difícilmente se hubiera podido prescindir de los procedimientos locales para reclutamiento de mano de obra (como se comprueba al verlos presentes aun tiempo después en las prácticas del repartimiento). Los frailes doctrineros actuaban, de hecho, como encomenderos, haciendo intermediación entre sus superiores y los caciques.

Todo lo anterior apunta a un hecho: la constante omisión de toda evidencia relativa al cobro o la recaudación de tributos y otras cargas, así como la omisión de casi la mayor parte de la evidencia relativa al destino de la tributación interna, son indicadores de que éstos eran asuntos en que los señoríos y pueblos tenían soberanía, situación que refuerza la naturaleza indirecta de la dominación. Pero también nos habla de la autoridad tal

vez casi absoluta de los señores y caciques, comprobable por otras fuentes por lo menos hasta poco después de la mitad del siglo XVI, y la autoridad que en la misma materia ejercieron los cuerpos de república en fechas posteriores.

Del examen de las prácticas de recaudación también se deriva el asunto de la legitimación y el reconocimiento de los cuerpos políticos –señoríos y pueblos de indios– en el contexto de sus pares y de las potencias superiores. Esto se constata considerando que la identificación e individualización de señoríos y pueblos puede apoyarse, siempre, gracias a su historia tributaria, que rara vez contradice los datos, más escasos, que pudiera haber al respecto de linajes o dinastías y de hechos militares. Esta consideración hace pertinente que nos detengamos a señalar la existencia de una especie de derecho interseñorial, por no decir internacional, que daba lugar a legitimar y reconocer los linajes de los gobernantes y los términos jurisdiccionales de los señoríos con base en la realidad del tributo. Esto suele perderse de vista cuando se pone atención sólo en los rasgos políticos de las grandes construcciones imperiales y sus conquistas, ignorando el complejo entramado de relaciones entre señoríos. Por suerte, algunos de los estudios más recientes han logrado penetrar en este campo, superando las limitaciones de la perspectiva meramente imperial, de lo que empezamos a adquirir un entendimiento claro de las relaciones entre pueblos y linajes locales conforme a normas bien establecidas –vale decir que conforme a principios jurídicos– tanto antes como después de la conquista. Hay que añadir que, en cambio, donde tales principios faltaban o no estaban bien establecidos, la encomienda falló (como puede verse de su desempeño en ciertas regiones periféricas de Mesoamérica). En otras palabras, el éxito o el fracaso de muchas encomiendas es un indicador útil para conocer el mayor o menor grado de solidez institucional de los señoríos prehispánicos.

Sin ahondar más en este tema, no dejaré de anotar que la recaudación del tributo y otras cargas equiparables, o los impuestos en general, es un tema importante en toda consideración sobre el derecho, la legitimidad y la justicia, y que cualquiera que haya sido el caso en los pueblos de indios mesoamericanos los rasgos prehispánicos persistieron en este campo más que en casi cualquier otro.

Voy a encaminarme al final de esta conferencia recogiendo un concepto que mencioné sólo en cuatro o cinco ocasiones pero cuya importancia tal vez se habrá percibido. Me refiero al concepto de soberanía. Ya he mencionado que un sistema de dominio indirecto supone el reconocimiento de



elementos de soberanía en las “autoridades nativas”, las mismas que en el lenguaje jurídico colonial eran encarnadas por los “señores naturales”. Las características enumeradas del dominio indirecto y las particularidades examinadas a propósito de los sistemas tributarios apuntan precisamente a delimitar el ámbito de esa soberanía. Antes de seguir en ello, sin embargo, es necesario advertir que recorro al concepto de *soberanía* y no al de *autonomía* (que alguien pudiera considerar más adecuado) en virtud de que el primero expresa una serie de facultades emanadas del propio cuerpo político que las contiene, y particulares a cada uno de ellos, que es el caso de los señoríos y los pueblos de indios (que tienen, además, una expresión territorial clara), en tanto que el segundo sería aplicable más bien a facultades otorgadas por el poder dominante conforme a sus propios criterios y no necesariamente en razón de las particularidades o la territorialidad de cada lugar.

No voy a entrar en una reflexión sobre la naturaleza o la extensión de la soberanía en cuanto concepto de la ciencia política, sobre lo que se ha escrito muchísimo. Sólo señalaré que, a propósito del dominio indirecto, surge el problema teórico de si la soberanía puede o no tener atributos, lo que implicaría cuestionar si la soberanía es divisible o puede haber distintos niveles de soberanía. Los teóricos del derecho y la ciencia política no tienen una posición inequívoca al respecto. En lo que toca al mundo hispánico, ha habido bastante discusión a propósito de la relación entre el rey y la nación, o sobre la soberanía popular, como por ejemplo en los debates constitucionales de Cádiz, o sobre la soberanía fundamental de España sobre las Indias en los años iniciales del imperio. El asunto de la soberanía ha impregnado también las discusiones sobre los sistemas federales y autonómicos. Pero no se ha llevado al terreno que he propuesto examinar aquí, el de los señoríos y los pueblos de indios en el contexto de la Conquista.

Este ejercicio implica tomar en cuenta, adicionalmente, otros dos conceptos relativamente modernos que, aunque no son reconocidos en el derecho internacional actual, pueden ser iluminadores para nosotros: uno, el de “suzeranía”, derivado no muy exitoso del inglés “*suzerainty*”, que se refiere a la situación en que un poder superior ejerce dominio sobre un estado vasallo o tributario, y otro, el de “soberanía residual”, que define a la que el poder superior reconoce o tolera en sus estados vasallos o tributarios. Este concepto se usa con frecuencia en los estudios sobre el colonialismo, al discutir los derechos de las entidades federadas o autonómicas, y al analizar las implicaciones de la soberanía popular y municipal. Soy de la opinión que, al igual que en otros imperios de la época moderna, como el inglés o el otoma-



no, en el imperio español tenía cabida la imagen de una soberanía divisible o ejercida en varios niveles, y que los señoríos y pueblos de indios tuvieron, en el contexto de la conquista, un amplio espacio de soberanía residual. Creo, incluso, que ese espacio, muy reducido y con multitud de variantes y altibajos, dio pie a los principios jurídicos que siguieron sustentando a los pueblos de indios y después a los municipios del México independiente. Mi propuesta se limita, por lo pronto, a que no se ignoren esos conceptos o a que se tomen en cuenta en los estudios pertinentes, pues estoy convencido de que se obtendrá algún beneficio interpretativo. Hay que reconocer, por otra parte, que los criterios jurídicos tradicionales que han guiado hasta ahora el estudio de la encomienda han llegado a mostrar sus limitaciones.

Mi última consideración me lleva al propio concepto de soberanía en el México prehispánico, y lo encuentro en una voz náhuatl que condensa casi todo lo que he referido en esta conferencia. Me topo, sin embargo, con que los especialistas han traducido esa voz de maneras diferentes, a veces acercándose y a veces alejándose de manera sorprendente y a veces inexplicable del significado que yo le encuentro. Me refiero a *tlahcayotl*. Para unos es cacicazgo o gubernatura, para otros el conjunto de derechos y obligaciones de un *tlahtoani*, para algunos más es el gobierno en sí, o el *altepetl*, y no ha faltado quien diga, erróneamente, que es el señor o cacique en persona. Las traducciones del derivado colonial *gobernadoroyotl* han sido las más de las veces desafortunadas, al extremo de confundir bajo esa voz una gubernatura y el gobernador mismo. Pero, volviendo a *tlahcayotl*, no es necesario complicarse tanto las cosas. Por principio de cuentas, fray Alonso de Molina proporciona en su *Vocabulario* la traducción más sencilla que puede haber, pues dice que es “señorío, reino, corona real o patrimonio”, lo que yo encuentro legítimo interpretar como “soberanía”, agregando que es un concepto que se puede suponer presente en Molina aunque no lo haya hecho explícito, pues no incluye la palabra en su vocabulario castellano.<sup>8</sup> Por otro lado, la voz casi grita la referencia a una soberanía divisible, expresada en distintos niveles o categorías, tal y como surge del examen de las evidencias disponibles que hemos caracterizado a la luz de un contexto de dominio indirecto. Se trata, *tlahcayotl*, de una soberanía de la que estaban investidos los señores o *tlahtoque* y que debe examinarse no sólo en los aspectos ideológicos de su legitimación sino en el ejercicio del poder, y que debe asimismo examinarse por encima de las funciones de su cargo y de las facultades específicas que tenían

---

<sup>8</sup> Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, edición facsimilar de la de 1571. México, Editorial Porrúa, 1970.

para escoger a sus sucesores o para repartir la tierra, entre otras, que es lo que más se ha investigado a propósito de ellos. Pero no se han estudiado tan ampliamente las implicaciones de la soberanía que detentaban atendiendo al concepto mismo y situándolo en el contexto de un derecho prehispánico, o lo que fuese su equivalente, tomando en cuenta que esa soberanía distaba de ser arbitraria, aun a pesar del poder casi absoluto que los *tlahtoque* podían ejercer, y que era esencial en el entramado de las relaciones entre los señorios, es decir, los *altepetl*. Si *tlahtocayotl* significa *soberanía*, lo cual es mucho más que un conjunto de derechos y obligaciones de gobierno, resulta ser un concepto toral para comprender las ideas políticas prehispánicas y llegar a una mejor explicación de los fundamentos de la vida política tanto antes como después de la Conquista.

## II. BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA CASTRO, René. *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca: La negociación del espacio político de los pueblos otomianos (siglos XVI-XVII)*. Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 1999.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo. “Encomenderos españoles y *British residents*: El sistema de dominio indirecto desde la perspectiva novohispana”, en *Historia Mexicana*, LX:4 [140] (abr.-jun. 2011).
- , “Introducción”, *Señoríos, pueblos y municipios: Banco preliminar de información relativa a las unidades políticas y territoriales básicas de Mesoamérica, Nueva España y México*. México, El Colegio de México, 2012.
- , “Los años de la conquista”, en *Nueva historia general de México*. México, El Colegio de México, 2010.
- , “Nueva España en el siglo XVI: Territorio sin integración, ‘reino’ imaginario”, en *Las Indias Occidentales: Procesos de incorporación territorial a las monarquías ibéricas*, Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez, coordinadores. México, El Colegio de México, 2012.
- , *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México, El Colegio de México, 1967.
- GIBSON, Charles. *The Aztecs under Spanish rule: A history of the Indians of the Valley of Mexico (1519-1810)*. Stanford, Stanford University Press, 1964 (y traducción al español, México, Siglo XXI Editores, 1967).
- HIMMERICH y VALENCIA, Robert. *The encomenderos of New Spain (1521-1555)*. Austin, University of Texas Press, 1991.

- QUEZADA, Sergio. *Pueblos y caciques yucatecos (1550-1580)*. México, El Colegio de México 1993 (ampliado en *Maya lords and lordship*, Norman, University of Oklahoma, 2014);
- ZAVALA, Silvio. *La encomienda indiana*, 2a. ed. México, Editorial Porrúa, 1973.
- ZULOAGA RADA, Marina. *La conquista negociada: Guarangas, autoridades locales e imperio en Huaylas, Perú (1532-1610)*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2012.

## LA TRANSFORMACIÓN DE LOS DERECHOS Y PRIVILEGIOS DE LA NOBLEZA INDÍGENA EN LA ÉPOCA COLONIAL. LOS CONFLICTOS SUCESORIOS DEL CACICAZGO

Margarita MENEGUS BORNEMANN\*

SUMARIO: I. *Planteamiento general*. II. *El marco legal*. III. *El caso de Téposcolula*. IV. *El cacicazgo de Texupa*. V. *A modo de conclusión*. VI. *Bibliografía*.

### I. PLANTEAMIENTO GENERAL

Terminada la conquista de Inglaterra por el normando Guillermo I en el siglo XI se elaboró el Domesday Book, un libro notable en donde se registra la propiedad que reconoció o redistribuyó después de la conquista de Inglaterra. Este registro ha sido fundamental para los historiadores ingleses, pues consigna el derecho de los propietarios, sus propiedades y claramente los impuestos que debían pagar. Y a partir de ese momento en adelante los historiadores ingleses contaron con archivos de padrones y registros de propiedad bien elaborados, así como de una amplia cartografía que les ha permitido hacer una historia de la propiedad, y una historia agraria. En cambio la conquista hispana de América estuvo envuelta en una incertidumbre legal.

En un primer momento Carlos V reconoció el derecho natural de los indígenas a su propiedad y a los señores en su señorío. No obstante, hubo una larga polémica en torno a los *Justos Títulos*, y varias voces letradas como la de fray Alonso de la Veracruz expresaron el derecho de los indios a sus bienes y propiedades, a pesar de su condición de neófitos, y argumentaron que el derecho de la Corona se limitaba al derecho de recibir un tributo

---

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

real en su calidad de soberano.<sup>1</sup> Este reconocimiento sin embargo, no llevó a la Corona a expedir títulos de propiedad conforme al derecho castellano, ni hacer un registro o padrón del territorio indígena. Todo lo contrario se procedió anárquicamente a confirmar la propiedad a quienes la solicitaron a través del sistema de mercedes, y después a través de la composición. Por otra parte, repartió o vendió continuamente a lo largo de los tres siglos de su dominio los llamados baldíos a favor de los colonizadores.

Alonso de Zorita, oidor de la Real Audiencia de México, escribió el texto conocido con el nombre *Los Señores de la Nueva España*, en respuesta a una Real Cédula de 20 de diciembre de 1553 en donde se mandó a las audiencias de las Indias informaran al Rey sobre los señores que había en estas tierras y los tributos que pagaban los naturales en tiempos de su gentilidad. El cuestionario consta de 23 capítulos, a manera de preguntas a responder por parte de diversos informantes. Desgraciadamente, la obra de Zorita fue escrita tardíamente, en 1585 a destiempo, como lo indica un artículo reciente de Andrés Lira.<sup>2</sup> En su trabajo el oidor Alonso de Zorita veía la necesidad apremiante de hacer un registro de los señores naturales. Y lo expresó en los siguientes términos.

Ha sido necesario decir tan largamente esto de los señores y principales y poner las diferencias que de ellos hay, con sus nombres y manera de sucesión, para cumplir con lo que vuestra majestad pregunta, y también porque cuando vuestra majestad envió a mandar a las Audiencias de aquellas partes le informasen de lo contenido en la cédula que se ha dicho, se tuvo por cierto que era para efecto de mandar restituir los señores en sus señoríos, y si se hubiese de hacer, como conviene y es necesario que se haga<sup>3</sup>

A diferencia de otros informantes que respondieron a la real cédula de 1553, Zorita dedicó una parte substancial de su exposición a los señores naturales y a la manera en que sucedían unos a otros al frente de sus señoríos. Para ello recurrió tanto a su propia experiencia como oidor y a las visitas que realizó tanto en Santo Domingo, Nuevo Reino de Granada, Guatemala como en la Nueva España, asimismo recurrió al conocimiento que le proporcionaron los frailes franciscanos.

---

<sup>1</sup> Mariano Peset y Margarita Menegus, “Rey Propietario o Rey Soberano”, *Historia Mexicana*, Vol. XLIII, 1994 Núm 4 (172) pp. 563 599.

<sup>2</sup> Andrés Lira (2004).

<sup>3</sup> Alonso de Zorita (1993, p. 11).

Zorita en su texto, invierte el orden establecido en la real cédula y comienza por el capítulo noveno que dice así: “Averiguareis cuáles Señores de estos caciques tenían el señorío por sucesión y sangres, y cuáles por elección de los súbditos, y qué es el poder y jurisdicción que estos caciques ejercitaban en los súbditos en tiempo de su infidelidad, y qué es el que ahora ejercitan...?”

Zorita en su obra *Los señores naturales*, encontró varias practicas vigentes para nombrar a los sucesores de un cacicazgo. Afirma que si bien hay diferencias entre las distintas naciones, la más común era por sangre y línea recta de padres a hijos.<sup>4</sup> Y añade que las hijas no suceden, sino el hijo mayor habido en la mujer principal.<sup>5</sup> Si no tenía hijos, se nombraba a los nietos varones. Por otra parte, también se tomaba en consideración la aptitud y se procuraba nombrar al más hábil. A falta de lo anterior se recurría a los principales del señorío. O se nombraba al hermano, es decir dando lugar a una sucesión transversal.

Dicho lo anterior la ponencia tiene por objetivo analizar algunos casos de sucesión de cacicazgos en la época colonial descritos en los expedientes judiciales virreinales. La mayoría de los conflictos sucesorios se presentaron al momento en que el titular del cacicazgo moría sin una descendencia directa. Lo cual llevó a innumerables pleitos en la Audiencia de México. Estos conflictos son particularmente abundantes y ricos para la región de la Mixteca, una región en donde no sólo sobrevivió el cacicazgo durante todo el periodo virreinal, sino que debido a la cultura mixteca los caciques se casaban entre nobles mixtecos y rara vez con españoles u otras etnias, a diferencia del centro de la Nueva España en donde eso era más bien una práctica común.

## II. EL MARCO LEGAL

El 14 de septiembre de 1547 el Emperador en Monzón manda que los encomenderos: “no se entremetan a suspender ni privar ningún cacique de su cacicazgo, porque la determinación de ello queremos que sea reservada a las audiencias reales en cuyo distrito acaeciére el delito que el tal cacique hubiere cometido” (Zorita L.I TIV 1-4<sup>a</sup>).<sup>6</sup> A los pocos meses en 1547 el emperador

<sup>4</sup> Alonso de Zorita (1993, p. 11).

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> Alonso de Zorita (1985). En adelante se cita sólo se indica Libro, Título y Ley.

en Valladolid el 9 de octubre del mismo año va más allá y dice que tanto encomenderos como alcaldes ordinarios: “hacen caciques a los que no lo deben ser y quitan aquellos a quien les compete el tal cacicazgo”. Todo lo cual ha redundado en gran daño y desorden en el gobierno. Manda se restituyan los cacicazgos a los verdaderos caciques. (Zorita LITIV 1.4<sup>a</sup>).

En 1551 en 21 de enero el emperador solicita que las audiencias informen de la forma y orden que hasta ese momento ha habido en la elección y nombramiento de los caciques, y como era en tiempo de su infidelidad.

Para fines de ese año sucede en el trono Felipe II y en diciembre de 1551 manda que las audiencias guarden el derecho y la posesión que tienen los caciques en su cacicazgo.

Durante el reinado de emperador Carlos V la política pareciera favorecer la conservación de los derechos y privilegios de los señores naturales. Sin embargo, en torno a la década de 1550 esta política va a cambiar. Dicho cambio a mi juicio se debe a varias circunstancias, a saber: por un lado, el ascenso de Felipe II quien decididamente está abocado a poner un nuevo orden en América, en segundo lugar el efecto que provocaron las Leyes Nuevas de 1542, así como, la supresión del servicio personal en 1549, sobre los encomenderos. Ante las Leyes Nuevas los encomenderos reaccionaron en el caso de la Nueva España, denunciando a los caciques como quienes sistemáticamente abusaban de sus maceguals y quienes abusaban asimismo del Rey defraudando su Real Hacienda. El embate de los encomenderos en contra de los caciques llevó a que en la década de 1550 se iniciara de manera sistemática la tasación de los tributos y servicios a los cuales tenían derecho a recibir de sus vasallos. Una cédula de 1551 manda a las audiencias informar sobre el servicio, tributo y vasallaje que imponen los caciques a los indios. Cédula reiterada el 19 de enero y el 18 de agosto de 1560. A través de la visita de los oidores a las comunidades estos recabaron la información pertinente y procedían a efectuar una nueva tasación tributaria. Me refiero por ejemplo, a la visita del oidor Antonio Rodríguez de Quezada a Tacubaya y Coyoacán en 1551 y la del oidor Gómez de Santillana a los mismos pueblos en 1553.<sup>7</sup> A la de Vasco de Puga en 1562, y la de Valderrama

---

<sup>7</sup> Pedro Carrasco y Jesús Monjarrás, La legislación sobre el tributo indígena es profusa y cambiante. Desde la perspectiva normativa el libro ya clásico de José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*, da cuenta elocuentemente de ello. Asimismo desde la perspectiva de los estudios de caso, el libro reciente de Emma Pérez Rocha, *El tributo en Coyoacán en el siglo XVI*, publicado en 2008 da cuenta de las diferencias existentes a la hora de aplicar la norma.

en 1563. Asimismo la cédula de 1552 de 31 de enero, dado en Madrid y dirigida a la Audiencia de la Nueva España refleja el tono y el cambio en la política que hasta ese momento se había seguido. Dice así:

“A nos se ha hecho relación, que los caciques e señores naturales de las provincias sujetas a esta audiencia tienen tan oprimos e sujetos a los indios de sus cacicazgos, y se sirven dellos de todo lo que quieren, o les llevan más tributos de lo que pagar, y que ellos son fatigados y vejados...”. En seguida ordena que se averigüe si dichos tributos y servicios se dan por derechos antiguos y heredados de sus padres, por derecho título o si es “impuesto tyránicamente contra razón y justicia. Y que si no lo llevan por justo título se haga justicia.<sup>8</sup> Y en 1560 se manda específicamente para la mixteca y la costa sur, visitarla, tasar a los caciques y hacer justicia.<sup>9</sup> Al mismo tenor recibió sus instrucciones el oidor y visitador Lebrón de Quiñones en 1558 para que se informe de los abusos que comenten los caciques pidiéndoles a los naturales demás, con el fin de quedarse ellos con los excedentes. Se le ordena que haga justicia a los naturales.<sup>10</sup> La misma instrucción manda que se castigue a quien se haya entrometido en poner caciques violentando la costumbre indígena, y asimismo restituya a quien por derecho le pertenciere.<sup>11</sup>

Así la real cédula de 19 de enero de 1560 refleja esta situación y dice así: “A nos se ha hecho relación que los caciques y señores de las Indias tienen tan oprimos e sujetos a los indios de sus cacicazgos que se sirven de ellos de todos los que quieren y les llevan más tributos de lo que pueden pagar, de que ellos son fatigados y vejados...” Si las denuncias en la primera época de los frailes era que los encomenderos no tenían ni tasa y medida, con el cambio en el trono, ahora los caciques son acusados de no tener tasa ni medida. Asimismo en el periodo de Carlos V como bien estudió en su momento José Miranda, la tasa tributaria fue constantemente a la baja, argumentando que los naturales no debían pagar más ahora que son cristianos, de lo que pagaban en tiempos de su infidelidad. Por lo contrario a partir de Felipe II la tasa tributaria aumenta, así como también se redefine la categoría de tributario, ampliando para incluir a un número elevado de indios principales.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España*, fo 32.

<sup>9</sup> *Idem.* fo. 188.

<sup>10</sup> AGI Patronato 181. Fo. 1079.

<sup>11</sup> Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España*, fo. 1079v También manda moderar los tributos dados a los caciques. Y que el servicio personal que le dan al cacique sea pagado. Ver también José Miranda, y María Justina Sarabia Viejo (1978. pp. 323- 324).

<sup>12</sup> Margarita Menegus (1994, pp. 110-120).



Asimismo es necesario hacer hincapié en una visión impulsada por algunos tratadistas de la época quienes fomentaron la idea de que los caciques y particularmente los incas eran déspotas y tiránicos. Este discurso tenía por objetivo hacer cambios en cuanto a los derechos y privilegios de los señores naturales, argumentado que el rey cristiano debía liberar a los macegales de las tiranías que sufrían de sus señores naturales.

Por ejemplo, José de Acosta, en; *De Procuranda Indorum Salute*, denuncia que algunos tratadistas, invocan falsos títulos, para justificar el dominio de los reyes en América, y dice: “Me refiero concretamente a los que se basan en la supuesta tiranía de los incas, que usurparon por fuerza el imperio en este reino del Perú.... Y más adelante dice: “con qué razón o justicia se podrá arrebatarse a los tiranos (supongamos que los sean) el señorío sobre los indios y quedárselos para sí ?”<sup>13</sup>

Es decir, que la supuesta tiranía de los incas servía para que los cristianos pudiesen eliminar los derechos, fueros y privilegios de los indios principales.

Dicho lo anterior pasemos a ver como actuaron los oidores de la Audiencia de la Nueva España en esta materia.

### III. EL CASO DE TEPOSCOLULA

Con la muerte del cacique de Teposcolula don Pedro de Osorio en 1566, comenzó un pleito en la Real Audiencia para definir al sucesor legítimo del cacicazgo. Don Pedro de Osorio se había casado con María de Zarate, también finada en ese momento, quien por derecho propio era cacica de Texupán. Murieron sin descendencia, por lo cual la sobrina doña Catalina Peralta reclamó su derecho a suceder a su tío. Sin embargo, don Felipe de Austria impugnó dicho derecho. Don Felipe de Austria era descendiente de los caciques de Tilantongo. Doña Catalina argumentó sus derechos conforme al derecho castellano mientras que don Felipe de Austria alegó su derecho conforme a la costumbre indígena.

El 30 de marzo de 1568 la Audiencia de México, a través de sus oidores, el doctor Villalobos, el doctor Vasco de Puga y el doctor Alonso de Oseguera fallaron a favor de doña Catalina de Peralta. Don Felipe de Austria solicitó a través de su procurador Agustín Pinto la revocación de la senten-

<sup>13</sup> P. José de Acosta (1984, p. 399).

cia. No obstante, el 28 de junio de 1569 el pleno de la Audiencia ratificó la sentencia anterior.<sup>14</sup>

Es importante señalar que doña Catalina alega que este cacicazgo siempre se había heredado por línea recta a los descendientes conforme al “derecho divino y humano”. Asimismo dice que las pinturas presentadas por don Felipe de Austria: “no era autentica, ni legal, pues las pinturas que hazían no intervenía más solemnidad de pintura (que) su voluntad como cosa probada y particular sin autoridad alguna mayormente de gente de poca verdad en tiempo de su infidelidad y en handa del demonio y amigos de vanidades y supersticiones”. 2 Curiosamente el alegato de doña Catalina, descalifica la tradición de los tlacuilos y sus códices o registros. Aquí el procurador de doña Catalina, alega que los documentos presentados es decir las “pinturas” no tienen validez jurídica, y por otro lado, son muestra de las prácticas de los infieles inspirados en cosas del demonio y supersticiones. Con lo cual descalifica toda la legislación indiana dada hasta ese momento y los derechos de Felipe de Austria, pero sobre todo descalifica la costumbre indígena, que si estaban vigentes. Sin embargo, como la costumbre se admite como fuente del derecho con la salvedad que no vaya contra Dios, ni el Rey, fuese necesario hacer esas alusiones al “demonio y supersticiones” para justamente revocar la costumbre como derecho.

Es de notar en cambio que ella alega su derecho conforme al derecho español, e invocando al mismo tiempo el orden jurídico del mayorazgo. Los argumentos presentan las dos posiciones existentes en ese momento, la costumbre indígena prehispánica sobre el modo de suceder al cacicazgo y por el otro lado, el derecho castellano basado en la primogenitura establecida en el régimen de mayorazgo. Los oidores votan a favor de doña Catalina y la primogenitura, confirmándola como cacica de Teposcolula.

#### IV. EL CACICAZGO DE TEXUPA

El caso de Texupan, otro pleito sucesorio lleva esta argumentación a un extremo. A la muerte de la cacica de Texupan doña Juana de Santa María, se nombra como cacique a don Gregorio de Lara. La madre de don Gregorio fue doña María de Mendoza y su hermano don Gabriel de Belasco. Impugna la sucesión don Juan de Zuñiga. Zuñiga era hijo mayor de don Domingo de Mendoza y de doña Ana su esposa y sobrino de la difunta cacica. Zuñiga

<sup>14</sup> AGN. Tierras vol. 24. Exp. 6.

alega que: “conforme a la costumbre de la misteca hussada y guardada de inmemorial tiempo a aquella parte no subsedían en los cassicagos las hijas habiendo barones que eredassen ni se assia casso de ellas, quando los barones tenían edad para poder representar e administrar lo que era su cargo como se le beneficiaría en la prossecucion de la causa”.<sup>15</sup>

Como se puede observar las razones expuestas por Zuñiga coinciden con lo antes dicho por Zorita.

Zuñiga va más allá y acusa a don Gregorio de haber falseado la verdad en complicidad con el corregidor: “Que el dicho don Gregorio havia presentado abian sido indusidos por él e otras personas, amigos suyos e les havían dado dadibas, y fecho promesas para que dijessen sus dichos dándoles a beber bino e cacao... Sin que él lo entendiesse y se abia faboresido de el corregidor, y escribano procurando que hissiesen la ynformassion como abian pretendido”.<sup>16</sup>

Por ello solicita que se revoque el auto de adjudicación del cacicazgo a don Gregorio.

Una tercera persona impugna la sucesión en don Gregorio Lara. Se trata de nuevo de don Felipe de Austria, quien confirma que el corregidor obró con dolo, pues no lo citó para las diligencias. Él era hijo de don Juan de Mendoza y de doña María de Estrada, caciques legítimos, verdaderos e naturales del pueblo de Tilantongo, descendientes de los más nobles principales en toda la misteca alta. El afirma que la cacica doña María de Zarate: “lo havia nombrado, y yamado, al dicho casicago según la forma, e costumbre antigua, guardada, y hussada entre ello, y en toda la misteca alta que era, que no teniendo hijo desendiente como la dicha doña María no lo havía tenido se nombraba a yerno, cassado con hija legítima como en el presente caso, que el dicho su parte había sido cassado e belado según orden, de Nuestra Santa Madre Yglesia con doña Ynnes, hija de la dicha doña María de Zarate, e assí después de su muerte todos los principales, indios, Justicia e Regidores e los demás naturales de los dichos pueblos, havían aprobado la dicha elección, en nombramiento e reconosido por tal casique de el e lo havia hussado, y ejercido sin contradicción de persona alguna, acudiendo con los serbicios e lo de más anexo e perteneciente a dicho casicago, hasta que de poco tiempo a aquella parte, el dicho don Gregorio de Lara le había perturbado en la possección quieta e passífica que había tenido de el dicho

<sup>15</sup> AGN Tierras. Vol. 34. Exp. 1.

<sup>16</sup> *Idem.*

casicasgo, todo lo qual demás de aber escripturas, y otros recaudos que se presentarán en su tiempo el lugar de probaría por pinturas, e otras probanzas e demás, de el título que tenía alegado por donde el dicho su parte era verdadero cassique de el dicho pueblo, e sus sujetos...”.<sup>17</sup>

Al momento de la sucesión don Felipe de Austria era casique y gobernador del pueblo de Teposcolula. Alega que el pueblo de Teposcolula con quien andaba conjunta e anexa la casa e casicazgo de el dicho pueblo y cacicazgo de Texupa, en las subsessiones conforme a sus costumbres antiguas hussada e guardadas entre ellos”.<sup>18</sup>

Finalmente alega que en “el dicho casicazgo de Texupa e aquello, aunque el antessor que muirse dejasse parientes transbersales, lo qual estaba recibido entre ellos, por les general e subsession verdadera en la dicha subsession, de casicasgo que se debia y abia de guardar...”.<sup>19</sup>

Zuñiga desiste de sus pretensiones. Se falla a favor de Gregorio de Lara.

Testamento de 5 de abril de 1585 de doña María de Paredes principal de Teposcolula, viuda de don Diego de Paredes, deja en su testamento a su sobrino Gregorio Lara cacique de Texupa por ser su heredero más próximo: “los indios casados y viudos que yo tengo en el barrio de Tanduaa que yo ube y heredé de mis padres y antepasados le sirban y obedezcan como a mí lo han hecho...”.<sup>20</sup>

En otros casos vemos soluciones muy diferentes a las antes mencionadas, por ejemplo el 7 de Octubre de 1552 un mandamiento virreinal dio comisión a Juan de Salazar, Corregidor de Tonalá, Oaxaca, para averiguar sobre el conflicto existente entre dos pretendientes al cacicazgo y gobierno de Tamazulapa. Al morir don Hernando de Guzmán en 1551 el virrey dividió el cargo entre don Pedro, hermano de don Hernando y don Agustín, marido de la hija mayor de don Hernando. El mandamiento ordenó que el corregidor averiguará cuál era la costumbre antigua y cuál de los dos pretendientes era el más hábil y suficiente para el cargo.<sup>21</sup> Aquí efectivamente las instrucciones muestran el conocimiento del derecho indiano vigente.

---

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> AGN Tierras vol. 34, fs 82-86v.

<sup>21</sup> Peter Gerhard, Mandamientos virreinales, México, AGN.

## V. A MODO DE CONCLUSIÓN

En los casos revisados no encontramos que los oidores hagan referencia directa a la legislación indiana vigente al momento de dar sus sentencias. Incluso y a pesar de una real cédula de 1560 de 4 de septiembre cuando se manda imprimir las cédulas y provisiones dadas para Indias, para que sean conocidas por los jueces y abogados (Zorita, LII, TI, 1.2.a). De cualquier forma los fallos favorecen a la línea más directa, por encima de la costumbre indígena, alegada por ejemplo por Felipe de Austria en el pleito contra Catalina de Peralta y luego también contra Gregorio Lara. En el mismo caso los oidores hablan del cacicazgo de Teposcolula y bienes de mayorazgo de manera simultánea como si fueran sinónimos. Es decir que aplican el régimen de mayorazgo por encima de la costumbre indígena.

Por otro lado, vale la pena subrayar que la sucesión del cacicazgo casi siempre estaba registrado en el testamento del titular del cacicazgo. No obstante, ello no siempre impidió que algún pariente iniciara un juicio reclamando sus derechos sucesorios.

Finalmente queda la pregunta por qué los oidores no respetaron la costumbre indígena y privilegiaron únicamente la línea más directa de sucesión independientemente del género. Una explicación es sencillamente que los oidores no se molestaron en conocer la costumbre indígena, salvo Zorita como ya hemos mencionado. Otra explicación podría ser que era más fácil sencillamente aplicar un derecho más parecido al castellano, siguiendo los principios del mayorazgo. O en tercer lugar, buscaron simplificar el mundo indígena, reducir a la república a nobles y macegales, eliminando la estratificación social prehispánica más compleja y diversa. Unificar en una sola categoría a la nobleza indígena y hacerlos equiparables en sus fueros y privilegios al derecho castellano. Esta actitud se ve reflejada también al momento de nombrar a los caciques, en la época virreinal nombrando a un solo linaje para suceder en el título y en la gobernación de un altepetl. Me refiero por ejemplo, a que en Coyoacán como lo estudió Rebecca Horn, de varios linajes con derecho a gobernar los españoles determinaron que únicamente gobernarán el linaje perteneciente a la familia Guzmán.<sup>22</sup>

Por último, con este ejercicio se invita a estudiar las sentencias de los oidores en los juicios judiciales tempranos, para llegar a tener una mejor comprensión del derecho que se aplicó sobre todo en el siglo XVI.

<sup>22</sup> Rebeca Horn (1997).

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, P. José de, 1984, *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid, CSIC.
- CARRASCO, Pedro y Jesús Monjarrás, *Colección de documentos sobre Coyoacán*, 2 vols, México, INAH, Colección (Científica 39).
- GERHARD, Peter, *Mandamientos virreinales*, México, AGN.
- HORN, Rebeca, 1997, *Postconquest Coyoacan. Nahuatl Spanish Relations in Central Mexico, 1519- 1650*, Stanford, Stanford University Press.
- LIRA, Andrés 2004 “Orden político y equidad tributaria. Alonso de Zorita una respuesta tardía a la real cédula de 20 de diciembre de 1553” Michoacán, *IX Congreso de Historia del Derecho Mexicano*.
- MARGARITA MENEGUS, *Del Señorío indígena a la república de indios, El caso de Toluca, 1500-1600*. México, CONACULTA, 1994.
- MIRANDA, José, *El Tributo indígena en la Nueva España en el siglo XVI*,
- PÉREZ ROCHA, Emma, 2008, *El tributo en Coyoacán en el siglo XVI*.
- PESET, Mariano y Margarita Menegus, 1994 “Rey Propietario o Rey Soberano”, *Historia Mexicana*, Vol. XLIII, núm. 4 (172).
- SARABIA VIEJO, María Justina, 1978, *Don Luis de Velasco virrey de la Nueva España 1550-1560*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- VASCO DE PUGA, *Cedulario de la Nueva España*, fo 32.
- ZORITA, Alonso de, 1985, *Cedulario de 1574*, México, Porrúa.
- , 1993, *Los señores de la Nueva España*, México UNAM, p. 11.

## EL PODER MILITAR INDÍGENA EN EL PERIODO COLONIAL: LAS MILICIAS DE INDIOS EN EL DERECHO NOVOHISPANO

Raquel E. GÜERCA DURÁN\*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Desarrollo*. III. *Anexo*.

### I. INTRODUCCIÓN

En este capítulo se confronta, por un lado, la legislación indiana en relación con la prohibición de que los indios portaran y poseyeran armas, con la existencia efectiva de milicias indígenas que, empleando distinto tipo de armamento, se integraron a las labores defensivas en diferentes regiones novohispanas a lo largo del periodo colonial. Se explican algunos de los factores que permitieron el surgimiento de estos cuerpos, sus características generales, así como su forma de operación, y se analiza el contenido de uno de los pocos reglamentos emitidos expresamente para normar la organización y funcionamiento de estos cuerpos milicianos.

### II. DESARROLLO

En el año de 1792, el virrey Juan Vicente de Güemes Pacheco de Padilla y Horcasitas, segundo conde de Revillagigedo, solicitó a los intendentes del virreinato un informe detallado con el objeto de saber en qué lugares y con cuántos efectivos contaban las milicias de indios flecheros. Como el propio virrey afirmaba, antes de su arribo a la Nueva España él estaba convencido de que no existían indios armados en virtud de las leyes que así lo ordena-

---

\* Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, Instituto de Investigaciones Filológicas-FFyL, UNAM.

ban, y que “esta regla tenía su única excepción en las Provincias Internas de frontera”.<sup>1</sup>

Sin embargo, el virrey señaló que, para su sorpresa, con cierta frecuencia llegaban a la Audiencia de la Ciudad de México grupos de indios armados con arcos y flechas, procedentes de territorios pacíficos. Estos indios flecheros afirmaban ser “milicianos”, y exigían el respeto a sus fueros y privilegios en sus litigios por tierras o tributos.

Para el virrey Revillagigedo, la existencia de indios armados en el virreinato resultó un asunto “de la mayor gravedad”, pues contradecía la legislación, al tiempo que generaba desconfianza. Alarmado, pidió a los intendentes de Sonora, Guadalajara, Valladolid, Zacatecas, San Luis Potosí, Veracruz, Oaxaca y México, informar el número de compañías, clases y calidad de los indios flecheros que existieran en el distrito de su gobierno, la época de su creación, las causas que obligaron a ello, y los servicios en que se empleaban. Asimismo, solicitó a los intendentes que propusieran los medios adecuados para lograr la reforma o extinción de estas tropas.

La indagatoria arrojó que, para 1792, existían en las intendencias señaladas 33 compañías de indios flecheros, que en total sumaban cerca de 1600 efectivos. 24 de las compañías se ubicaban en la Nueva Galicia. En Sonora y Sinaloa se hallaban otras cinco, ubicadas en los pueblos de Rosario y Maloya, a más de dos en el Río Mayo y dos en el Yaqui. Finalmente, en las costas de la Mar del Sur, en la subdelegación de la Coahuayana se encontraban cuatro más, en los pueblos de Pomaro, Maquili, Coyri y Ostula (ver tabla 1).

En la mayor parte de los casos, los intendentes fueron incapaces de informar cuándo y por qué habían sido creadas estas compañías. Algunos adujeron que en los archivos locales no se encontraba ninguna noticia al respecto; otros, señalaron que habían interrogado a los indios milicianos, los cuales ignoraban también la fecha de creación de su compañía, y se limitaban a afirmar que los hombres de su pueblo habían sido soldados desde su conquista. Sobre sus servicios, la información es también escueta: apenas se les reconocían algunas labores como vigías y guardacostas.

---

<sup>1</sup> AGN, *Indiferente de Guerra*, vol. 100-A, exp. 5, “Órdenes y contestaciones sobre las compañías de indios flecheros que hay en los territorios que no son de provincias internas”, 1792, f. 1.



Tabla 1  
 MILICIAS INDÍGENAS SEGÚN EL INFORME  
 DE LOS INTENDENTES, 1792

	Número de compañías	Número de soldados (incluye oficiales)
Rosario	1	50
Maloya	1	300
Sonora	3	200
Tequila	3	88
Tepic	2	63
Hostotipaquillo	3	38
Bolaños	4	197
Acaponeta	12	419
Coahuayana	4	301
<b>Total</b>	<b>33</b>	<b>1656</b>

Este informe de 1792 ha sido ya comentado por diversos especialistas, entre los que destacan Christon I. Archer y Matthew Restall. Archer, por ejemplo, señaló en su importante trabajo sobre el ejército en el México borbónico que este informe demuestra que “después de dos siglos y medio, en que la política española había sido desarmar a la población de las culturas indígenas colonizadas y desalentar todas las corporaciones militares, excepto las más esenciales, quedó muy poco de la tradición guerrera de los conquistadores y de los indios”.<sup>2</sup>

No obstante, es importante señalar que el informe de 1792 está incompleto, pues excluye a las fronteras de Colotlán y la Sierra del Nayar, región que contaba con un número importante de compañías de indios milicianos que ya habían sido revistadas por Félix Calleja un año antes y por tal razón fueron excluidas del informe de los Intendentes. En efecto, en abril de 1790 Revillagigedo comisionó a Calleja (entonces capitán del regimiento fijo de infantería de Puebla) para que llevara a cabo un reconocimiento de las fronteras de Colotlán y de la sierra de Nayarit. Entre otras labores, Calleja debía

<sup>2</sup> Christon I. Archer, *El ejército en el México borbónico. 1760-1810*, (trad. de Carlos Valdés), México, FCE, 1983, p. 23. Una argumentación similar se encuentra en Archer, “Pardos, Indians, and the Army of New Spain: Inter-Relationships and Conflicts, 1780-1810”, en *Journal of Latin American Studies*, volume 6, part 2, noviembre 1974, p. 244 a 246.

visitar los pueblos de indios y pasar revista a sus compañías de flecheros, distinguiendo el número y clase de sus oficiales, cabos y soldados así como las armas que empleaban; el virrey le pidió también que describiera el carácter de estos indios, sus inclinaciones y modo general de vivir, y que señalara las providencias que creyera convenientes para lograr la reforma o supresión de las compañías de milicias de flecheros.<sup>3</sup>

Calleja se ocupó en esta labor de mayo de 1790 a enero de 1791, tiempo en el que visitó los 25 pueblos de indios de la frontera de Colotlán y las ocho misiones de la sierra de Nayarit. Durante su estancia pasó revista a 26 compañías de indios flecheros en Colotlán, las cuales sumaban un total de 2894 efectivos, todos ellos hombres de entre 16 y 50 años (ver tabla 2).<sup>4</sup> En el caso de las misiones de Nayarit, se contaba con un total de 129 soldados agrupados en ocho compañías, una por misión (ver tabla 3).<sup>5</sup>

Por tanto, la información de ambos documentos -el informe de los intendentes de 1792 y el de Félix Calleja de 1791- es complementaria y debe ser tratada como un conjunto en tanto se refiere al mismo asunto. Así, si sumamos la información procedente de ambos textos, tendríamos que, para 1792, existían en el virreinato de la Nueva España 66 compañías de indios milicianos -el doble de las registradas por Archer-, las cuales contaban con un total aproximado de 4680 efectivos (ver tabla 4).

Lo que me propongo a continuación es explicar los elementos que justificaron y permitieron la existencia de estos numerosos contingentes de milicias indígenas, cuyos orígenes no conocían las autoridades novohispanas de finales del siglo XVIII, y que incluso, los propios indios milicianos parecen haber olvidado. Por otro lado, me interesa señalar el modo en que estos cuerpos militares se integraron a la defensa del virreinato, así como la reglamentación bajo la cual operaron.

---

<sup>3</sup> AGS, *Secretaría del despacho de guerra*, legajo 7014,1, “Instrucción que debe observar el capitán de regimiento fijo de infantería de Puebla don Félix Calleja para el desempeño de las importantes comisiones que se le confían en las fronteras de San Luis Colotlán y provincia del Nayarit”, 1792, f. 16-16v.

<sup>4</sup> AGS, *Secretaría del despacho de guerra*, legajo 7014,1, “Testimonio sobre informes del comisionado don Félix Calleja de resultados de la revista de milicias del cordón de Colotlán”, f. 42.

<sup>5</sup> AGS, *Secretaría del despacho de guerra*, legajo 7014,1, “Testimonio de informe del capitán don Félix Calleja de resultados de la visita de la provincia del Nayarit”, 1792, f. 21v.

Tabla 2  
 COMPAÑÍAS DE INDIOS FLECHEROS EN LAS FRONTERAS  
 DE COLOTLÁN, SEGÚN EL INFORME  
 DE FÉLIX CALLEJA, 1791

Compañías	Capitanes	Alfárez	Sargentos	Alguaciles	Cabos	Tambores	Soldados	Total
Colotlán	1	1	1	1	1	1	134	140
Soyatitan	1	1	1	1	1	1	60	66
Tochopa	1	1	1	1	1	1	59	65
Santiago	1	1	1	1	1	1	75	81
Santa María	1	1	1	1	1	1	243	249
Talcosagua	1	1	1	1	1	1	140	146
Huejúcar	1	1	1	1	1	1	258	264
Tolatitche	1	1	1	1	1	1	73	79
Temastian	1	1	1	1	1	1	49	55
Ascapulco	1	1	1	1	1	1	116	122
Ascaltan	1	1	1	1	1	1	90	96
Tepisuaque	1	1	1	1	1	1	112	118
Mamatia	1	1	1	1	1	1	65	71
Mesquiltique	1	1	1	1	1	1	128	134
Nostique	1	1	1	1	1	1	42	48
Huejuquilla	1	1	1	1	1	1	211	217
San Nicolás	1	1	1	1	1	1	32	38
Soledad	1	1	1	1	1	1	67	73
Tensompa	1	1	1	1	1	1	20	26
San Andrés del Teúl	1	1	1	1	1	1	189	195
Nueva Tlaxcala	1	1	1	1	1	1	53	59
Aposolco	1	1	1	1	1	1	59	65
San Sebastián	1	1	1	1	1	1	80	86
Santa Catalina	1	1	1	1	1	1	150	156
San Andrés Coadmiata	1	1	1	1	1	1	220	226
Camotlan	1	1	1	1	1	1	13	19
Ostoco (vacío)								
<b>Total general</b>	<b>26</b>	<b>26</b>	<b>26</b>	<b>26</b>	<b>26</b>	<b>26</b>	<b>2738</b>	<b>2894</b>

Tabla 3  
 MILICIAS DE INDIOS FLECHEROS DE NAYARIT,  
 SEGÚN EL INFORME DE FÉLIX CALLEJA, 1791

Misiones en que están alistados	Alférez	Sargentos	Cabos	Soldados	Total
1ª Mesa del Tonati	1	1	1	12	15
2ª Jesús María	1	1	1	24	27
3ª Peyotán	-	-	-	-	-
4ª Santa Teresa	1	1	1	12	15
5ª San Pedro Yscatán	1	1	1	12	15
6ª Rosario	1	1	1	12	15
7ª Guanamota	1	1	1	12	15
8ª Santa Fe	1	1	1	24	27
<b>Total</b>	<b>7</b>	<b>7</b>	<b>7</b>	<b>108</b>	<b>129</b>

Por principio, habría que señalar que el virrey Revillagigedo no se equivocaba al afirmar que la existencia de estas milicias iba en contra de lo establecido por las leyes. En efecto, en fecha tan temprana como 1501, los Reyes Católicos prohibieron la venta y rescate de armas a los indios, con el objeto de que “entre ellos y los cristianos vecinos y moradores de las dichas islas y tierra firme no haya ruidos y escándalos, más que todos vivan en mucha paz y concordia” estableciendo que quien desobedeciera tal orden “siendo español por la primera vez pague diez mil maravedís y por la segunda pierda la mitad de todos sus bienes para nuestra cámara y fisco y la pena corporal sea a nuestra merced”. En cambio, si se tratara de un indio que “trajere espada, puñal o daga o tuviere otras armas, se le quiten y vendan y más sea condenado en las demás penas que a la justicia pareciere”.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Real cédula de 16 de septiembre de 1501, en *Colección de documentos inéditos: relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía sacados en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*, Madrid, Imprenta de M. Bernaldo de Quirós, 1864-84, vol. 31. P. 44-46. Esta misma disposición fue recogida en la Ley 31, título I, libro 6, tomo II: “Que no se puedan vender armas a los indios ni ellos las tengan”, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II ...*: Madrid, por la viuda de D. Joaquín Ibarra, 1791: p. 196. La medida sin embargo tuvo un alcance limitado. Para 1501 los españoles contaban con apenas unos pocos asentamientos en

Tabla 4  
 MILICIAS INDÍGENAS EXISTENTES EN 1792,  
 INCLUYENDO COLOTLÁN Y NAYARIT

	Número de compañías	Número de soldados (incluye oficiales)
Colotlán	25	2894
Nayarit	7	129
Rosario	1	50
Maloya	1	300
Sonora	3	200
Tequila	3	88
Tepic	2	63
Hostotipaquillo	3	38
Bolaños	4	197
Acaponeta	12	419
Coahuayana	4	301
<b>Total</b>	<b>66</b>	<b>4679</b>

Durante su reinado, Carlos I no solo ratificó la ley que prohibía a los indios portar armas en general, sino que buscó limitar el acceso de los indios a las armas de fuego en particular, por lo que en 1534 emitió una ley que prohibía a los maestros de fabricar armas que enseñaran su arte a los indios, y ordenó que ningún indio pudiera vivir con los maestros armeros en sus casas, “pena de cien pesos y destierro a voluntad del virrey o gobernador”. Asimismo, si bien desde 1521 el propio Carlos I había decretado que entre indios y españoles podía existir “comercio libre a contento de partes”, tal disposición cuidaba de señalar que no se podían dar ni rescatar por vía de comercio a los indios “armas ofensivas ni defensivas, por los inconvenientes que pueden resultar”. Su sucesor Felipe II ratificaría la prohibición de que los indios tuvieran armas en sucesivas ocasiones: en 1563, 1566, 1567 y

---

La Española y Cuba, y la exploración de las costas de Centroamérica —Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá— estaba en proceso.

1570.<sup>7</sup> Tales disposiciones serían recogidas posteriormente en la *Recopilación de Leyes de Indias*.

Sin embargo, la compleja realidad americana pronto mostró las dificultades para aplicar a rajatabla estas disposiciones. Por un lado, y como ha sido ya ampliamente documentado,<sup>8</sup> las diversas campañas de conquista del siglo XVI contaron con el apoyo de numerosos guerreros indígenas, los cuales, una vez que finalizaba la empresa conquistadora, no regresaban a sus lugares de origen, sino en muchos casos recibían mercedes de tierra como recompensa a sus servicios y fundaban su propio pueblo o barrio en las inmediaciones de las nuevas villas españolas, como ocurrió en Campeche, Mérida, Villa Alta, entre otros. Sabemos también que estos antiguos guerreros convertidos ahora en colonos, no eran desarmados de forma inmediata, sino que permanecieron armados durante décadas, incluso siglos, para poder defender las precarias villas españolas ante una eventual sublevación indígena. Esta fue una de las circunstancias que dieron origen a las milicias indias.

Pero existieron otras. La llamada Guerra Chichimeca trajo consigo la formación de contingentes de indios armados y a caballo (muchos de ellos, otomíes) que con el permiso del virrey perseguían y capturaban a los belicosos guachichiles y guamares que asolaban el camino de la plata entre México y Zacatecas. De igual modo, la política de establecer poblados defensivos para contener el avance de los indios de guerra durante las décadas de 1570-1590, trajo consigo la formación de milicias de indios con un estatus jurídico peculiar.<sup>9</sup>

Y es que, como han señalado diversos estudios, desde época temprana la Corona española consideró que la defensa de los territorios indios debía apoyarse en los medios humanos y financieros de las propias Indias, es decir, inicialmente se intentó que la defensa de las ciudades y villas americanas fuera costeadada por sus propios habitantes. Aunque pronto se vio que ello no era posible, y la Corona aumentó su participación en la salvaguardia de las Indias, no por ello renunció a la idea de que aquellos que directamente

---

<sup>7</sup> Ley 14, título 5, libro 3, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II*: Madrid, por la viuda de D. Joaquín Ibarra, 1791: tomo I, p. 573.

<sup>8</sup> Ver Laura E. Matthew, y Michel R. Oudijk, *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*, Oklahoma, Universidad de Oklahoma, Norman, 2007.

<sup>9</sup> Raquel E. Güereca Durán, “Las milicias de indios flecheros en Nueva España, siglos XVI-XVIII”, tesis de Maestría en Historia, México, UNAM, FFyL, 2013: p. 33-56.

se beneficiaran de estos gastos, contribuyeran, aunque fuera parcialmente, a sufragarlos.<sup>10</sup>

Para 1580 tal política quedó claramente definida en la legislación, que apuntaba al fortalecimiento de la defensa local y no al establecimiento de un sistema defensivo global, el cual exigía medios humanos y materiales que para la Real Hacienda resultaban excesivos. Por tanto, la Corona exigió que cada cual defendiese el lugar donde vivía o donde estaban sus bienes y propiedades.<sup>11</sup>

La pretensión de la Corona de que los pobladores participaran en la defensa “del reino y del monarca” se basaba en el derecho castellano, recogido en las *Partidas*, que establecía que el servicio militar “es una obligación de carácter general que obliga a todos los naturales y súbditos del reino”.<sup>12</sup> Las Ordenanzas de buen gobierno de 1524 establecían que los encomenderos debían tener armas conforme a la calidad de sus repartimientos. Para 1535, una real cédula ordenó que en general los vecinos de México, y en especial los encomenderos, tuvieran armas “por manera que cuando fuese necesario puedan servir con ellas y sus personas como son obligados”. A partir de 1541 las leyes establecían que los encomenderos tenían un plazo de cuatro meses para dotarse de “armas defensivas y ofensivas”. Sin embargo, esta obligación no se limitó a los encomenderos, sino que se hizo extensiva “al total de moradores, vecinos y habitantes de todas las provincias y jurisdicciones”.<sup>13</sup> Así, los habitantes de las villas, en particular aquellas ubicadas en tierra de frontera con los indios insumisos, debían estar prestos a acudir al llamado de su alcalde mayor (que en la frontera fungía también como capitán a guerra) para repeler un ataque enemigo o perseguir indios rebeldes.

El problema que surgió en estos poblados defensivos establecidos en tierra de guerra, fue que muchos de ellos se fundaron exclusiva o mayoritariamente con población indígena: es el caso de San Miguel y San Felipe,

---

<sup>10</sup> Julio Albi de la Cuesta, *La defensa de las Indias (1764-1799)*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1987: p. 14-15.

<sup>11</sup> Juan Marchena Fernández, *Ejército y milicias en el mundo colonial americano*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 49.

<sup>12</sup> Las *Siete Partidas* son un cuerpo legal redactado en Castilla durante el reinado de Alfonso X cuyo objeto era lograr una cierta uniformidad jurídica del reino. De esta recopilación deriva buena parte del derecho indiano: Alfonso García-Gallo, “El servicio militar en Indias”, en *Estudios de historia del derecho indiano*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1972, p. 759-760.

<sup>13</sup> Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935, p. 41 y 66.

fundados por otomíes de Jilotepec, Nombre de Dios, Durango, establecido con mexicanos y tarascos, o el famoso caso de las cinco colonias tlaxcaltecas establecidas en 1591. Y ¿quiénes se ocupaban de la defensa de estos nuevos poblados? Evidentemente, tal obligación recayó en los propios pobladores, en este caso indígenas.

Es interesante notar que los primeros convenios establecidos entre los indios y el virrey para ir a poblar la frontera norte, no hacían explícita la autorización para que los indios portaran armas, quizá para no contravenir expresamente las leyes que prohibían a los indios portar y poseer armas. Sin embargo, sí se señala que los colonos indios están obligados a “defenderse y ofender” a los chichimecas. Así, para fundar el nuevo puesto delante de San Miguel, el virrey indicaba que debían salir de Jilotepec por lo menos 500 indios, ya que no era conveniente, por su propia seguridad “que de presente se pueblen de la dicha cantidad abajo, para que se puedan defender y ofender a los dichos guachichiles si por caso les vinieren a hacer algunos malos tratamientos y haya seguridad en el camino real” que conducía a las minas de Zacatecas.<sup>14</sup> Tal ofensa evidentemente no podía hacerse sin la posesión de armamento adecuado. No fue sino hasta las capitulaciones con los tlaxcaltecas en 1591 que se señaló explícitamente la dispensa que hacía en ellos el virrey, de la prohibición de portar armas.<sup>15</sup>

La mayor parte de las milicias de indios que aun existían a fines del siglo XVIII habían tenido origen en estos poblados defensivos, ubicados en territorios de frontera, con poca presencia española, en los que las autoridades virreinales no mostraron interés en tomar a su cargo la defensa de la tierra, dejando tal labor en manos de los indios, a cambio de ciertos privilegios y exenciones.

Esta práctica, de cuyos orígenes no han quedado muchos rastros, aparecía ya como “costumbre” en la obra de Solórzano Pereira, quien señaló en 1629 que “suelen ser exentos de tributo los indios que son fronterizos de otros infieles, bárbaros o rebelados, y que con sus armas y cuidado nos defienden de sus entradas e invasiones en tierras pacíficas”.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> AGN, *Mercedes*, vol. 5, apud. Philip W. Powell, *War and peace on the north Mexican frontier: a documentary record*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1971: p. 81-84.

<sup>15</sup> “Capitulaciones del virrey Velasco con la ciudad de Tlaxcala para el envío de cuatrocientas familias a poblar en tierra de chichimecas”, en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Imp. del Editor, 1897, p. 179-183.

<sup>16</sup> Juan de Solórzano Pereira, *De Indiarum Iure*, lib. II, Madrid, CSIC, 1994: 20,48.



### 1. *Estructura y organización de las milicias de indios*

En términos generales, las regiones en las cuales encontramos milicias de indios presentaron condiciones peculiares. Por un lado, un lento crecimiento de la población española, debido en parte a que se trataba de espacios con una geografía hostil al desarrollo de las actividades productivas prioritarias para los colonos españoles, en las que la explotación de sus recursos requería de grandes inversiones (en tiempo, dinero y esfuerzo humano) y cuyos beneficios no eran recompensados proporcionalmente. Estas regiones –la Sierra Madre Occidental, la Sierra Alta oaxaqueña, las costas de la Mar del Sur– resultaron poco atractivas para los colonos españoles, cuya población no aumentaría significativamente sino hasta mediados del siglo XVIII.

Por otra parte, encontramos que en muchos casos las milicias se desarrollaron en espacios de frontera con indios no sometidos al control colonial, como en Sonora y la Sierra del Nayar. Estas condiciones regionales, sumadas a la inexistencia de un esquema defensivo global, a la negativa de la Corona de asumir los costos de la defensa de sus territorios y la misma inexistencia de un ejército profesional que tomara a su cargo la defensa del virreinato, llevó a la implementación de soluciones locales, que aprovecharon los recursos existentes para solventar las necesidades defensivas. Por tanto, en estas regiones en las que la población blanca era incapaz de tomar a su cargo las labores defensivas, las autoridades coloniales echaron mano de los pobladores indios para que se ocuparan de la defensa y guarda de la tierra que habitaban, asignándoles a cambio un estatus particular: indios soldados, conquistadores, auxiliares o fronterizos.

Ya las diferentes maneras de designar a estos indios son un indicativo de la inexistencia de una política virreinal uniforme frente al servicio militar de los indios. Como he señalado, estas milicias no fueron el resultado de una política defensiva virreinal; no hubo, por parte de las autoridades coloniales, una intención deliberada de crear milicias indígenas que se hicieran cargo de la defensa de la tierra.

Es preciso señalar entonces que la mayor parte de las milicias de indios existentes en el territorio novohispano carecían de un reglamento o instrucción que estableciera la forma en que debían organizarse y operar. En realidad, se trató de una serie de prácticas y funciones defensivas y ofensivas que, en determinadas circunstancias fueron dejadas en manos de los indios, y a la larga llevarían a éstos a asumirse como “soldados del rey” y

milicianos, y a las autoridades, a reconocerlos como tales. Por ello, las notas que siguen a continuación han sido producto del análisis de una gran variedad de documentos que señalan, en ocasiones de manera secundaria o marginal, la estructura y organización de las milicias indígenas.<sup>17</sup>

Los servicios que prestaban dependían de las necesidades locales y de los requerimientos y acuerdos a los que, en cada caso, se llegaron con las autoridades españolas. En términos generales podemos clasificarlos en labores defensivas y ofensivas. Entre las primeras se incluía patrullar los pueblos y sus alrededores de día y de noche, vigilar los caminos, dar servicio de guardia y escolta a los sacerdotes, viajeros, comerciantes. En el caso de las milicias costeras, tenían a su cargo la vigilancia de los mares y costas, con obligación de dar aviso a las autoridades españolas en caso de divisar alguna embarcación enemiga. Llegó a darse el caso de que los indios milicianos se enfrentaran contra piratas holandeses o ingleses que trataban de desembarcar en las costas del Pacífico, como ocurrió en 1688, 1714 y 1747 en la costa nayarita.<sup>18</sup>

Los indios milicianos también llevaban a cabo labores ofensivas, es decir, participaban como soldados en las campañas militares. Particularmente en Sonora y Sinaloa, debido a la escasez de soldados presidiales, las campañas militares en contra de indios no sometidos contaron casi siempre con la participación de contingentes de flecheros, a veces de hasta 600 u 800 hombres. En el caso de Saltillo, los indios tomaron parte en numerosas entradas militares para capturar indios y hacerlos esclavos, aunque en este caso, los de Saltillo aportaban pequeños contingentes de 8 o 10 soldados indios. Las milicias participaban también en acciones dirigidas a reprimir rebeliones y tumultos de indios domésticos, esto es, indios ya sometidos al control español, labor en la que se destacaron durante siglos los indios de Analco y Colotlán.

Acorde con el derecho privativo vigente en la Nueva España, vemos que a cambio de estos servicios, la Corona española otorgó a los indios milicianos diversas exenciones y mercedes que les dieron un estatus privilegiado frente al resto de la población indígena. Aunque cada milicia como corporación contaba con diversos privilegios, encontramos dos que fueron

<sup>17</sup> Para mayor detalle acerca de las fuentes consultadas, ver Güereca, *op. cit.*, p. 146-161.

<sup>18</sup> AGN, Marina, vol. 53, exp. 13, "Expediente formado sobre la representación que habían hecho los indios del pueblo de Huaynamota, relativa a que don Francisco Trillo y Bermúdez, comisario del pueblo de San Blas, les impide pescar en aquella costa", 1780-1781, f. 122v.

comunes a los indios milicianos en todos los casos y hasta la primera mitad del siglo XVIII: la exención del pago de tributo y, obviamente, el privilegio de poseer y portar armas ofensivas y defensivas.

Además de la exención tributaria, los indios de Analco gozaban también de otros privilegios fiscales: estaban exentos de pagar el impuesto de medio real para el Juzgado General de Indios, y tampoco daban limosna para el hospital de naturales. Los milicianos de Colotlán por su parte estaban exentos del pago de alcabala y no podían ser obligados a trabajar en las minas ni en ninguna otra labor española.

Las milicias gozaban también de algunos privilegios de honra u honoríficos. Por ejemplo, un privilegio extendido entre los indios milicianos de Sonora, Saltillo y Colotlán era el de cabalgadura, esto es, poder montar a caballo con silla y freno. Por su parte, la compañía de indios flecheros de Chalchihuites tenía por privilegio portar bandera con las armas reales.

## 2. *La Instrucción de 1769*

Como he señalado, mucho de lo que sabemos acerca de la organización, obligaciones y privilegios de las milicias de indios ha sido inferido a partir de documentación como diarios de entradas militares, relaciones de méritos de los milicianos y sus capitanes, litigios jurisdiccionales entre autoridades civiles, incluso, pleitos de tierras o procesos criminales entre particulares. Ello se debe a que, como he dicho también, la mayor parte de estas milicias carecían de un reglamento escrito que normara su funcionamiento, si bien he expuesto aquí una serie de normas implícitas y explícitas que permiten entender la forma en que estos cuerpos se articulaban a la defensa virreinal.

No obstante, en fecha reciente he tenido acceso a un documento titulado “Instrucción y ordenanza para la compañía de infantería de los indios del río Fuerte”. Se trata de un documento excepcional, pues constituye hasta ahora el único reglamento redactado de manera específica para normar la operación de una milicia indígena (ver Anexo).

Cabe aclarar, en primer lugar, que aunque el título del documento hace referencia a la compañía de indios del Río Fuerte, al final del texto, una nota señala que esta misma instrucción se dio a las compañías de indios de los ríos Sinaloa y Mayo. Por otra parte, aunque la Instrucción es de fecha tardía, 1769, veremos que en este documento no se están estableciendo

formas nuevas de operación y disciplina, sino consignando por escrito una serie de prácticas que, por otras fuentes, sabemos que se venían aplicando a las milicias indígenas por lo menos desde fines del siglo XVII, tanto en esta región como en otras regiones del virreinato. La novedad radica entonces en haber hecho explícitas tales normas de operación, en haberlas consignado por escrito, creando así un cuerpo ordenado y coherente.

Aunque el reglamento carece de firma, Ignacio del Río atribuyó su autoría al visitador José de Gálvez,<sup>19</sup> afirmación que yo comparto. Ahora bien, ¿por qué si las milicias de indios de Sonora y Sinaloa existían desde el siglo XVII, las autoridades españolas consideraron dotarlas de un reglamento escrito hasta 1769? La fecha por supuesto, no es fortuita: en junio de 1769, apenas dos meses antes de la redacción de la *Instrucción*, siete pueblos de indios asentados en las márgenes del Río Fuerte, protagonizaron un alzamiento en contra de sus autoridades civiles, el cual fue reprimido rápidamente con el auxilio de milicianos yaquis y mayos. Los indios rebeldes, muchos de los cuales formaban parte también de las milicias, fueron severamente castigados: veinte indios murieron ahorcados, trece fueron condenados a 200 azotes, cuatro años de presidio y corte de cabello (en señal de humillación), y cuatro más recibieron 100 azotes y corte de cabello.<sup>20</sup> El resto de los rebeldes fueron desarmados “quemándose en plaza pública sus arcos y flechas, tratándoseles como traidores e intimidándoseles seriamente el que se les prohibía para siempre el uso de las armas, bajo de pena de la vida”.<sup>21</sup>

Por tanto, la Instrucción de agosto de 1769 buscaba restablecer el orden en la región, dejando en claro la disciplina que los indios milicianos debían guardar en adelante, así como los castigos a los que se harían merecedores en caso de no hacerlo.

La Instrucción comienza señalando que “El ejercicio de soldado es propio de hombres nobles y honrados por los tres dignísimos objetos a que se dedican”: defender y servir a Dios, al rey y a la patria. Por tanto, estas “compañías de nobles” tendrían 3 obligaciones: la primera, obedecer y auxiliar a los curas párrocos, como a ministros de dios. La segunda labor era obedecer y auxiliar al gobernador como a ministro del rey y de su justicia; y la tercera

<sup>19</sup> Ignacio del Río, *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España: Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, México, UNAM, IHH, 1995, p. 152-165.

<sup>20</sup> Luis Navarro García, *Don José de Gálvez y la comandancia general de las Provincias Internas del Norte de Nueva España*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1964, p. 177.

<sup>21</sup> AGN, *Indiferente de Guerra*, vol. 100-A, exp. 5, “Órdenes y contestaciones sobre las compañías de indios flecheros que hay en los territorios que no son de provincias internas”, 1792.

“perseguir y aprender a los traidores que pretendan hacer levantamiento de armas, a los asesinos, a los ladrones, y a todos los hombres de mala vida y costumbres como perturbadores de la pública tranquilidad y enemigos de su patria”.

Para cumplir con esta “dignísima labor”, en el Río Fuerte se formarían cuatro escuadras, cada una con un oficial, un sargento, un cabo y 18 soldados, todos ellos indígenas. Los hombres que integrarían cada escuadra serían seleccionados por un capitán general, también indígena. El documento establece también la cadena de mando que debía seguirse al interior de estas organizaciones, señalando que:

- Todos están obligados a obedecer a sus jefes por este orden:
- Primero todos los oficiales al capitán general [del Río Fuerte]
- Segundo todos los alféreces, sargentos, cabos y soldados a los dos tenientes
- Tercero los sargentos, cabos y soldados a los dos alféreces
- Los cabos y soldados a los cuatro sargentos
- Los soldados a los cuatro cabos

Todos estos milicianos indios estaban subordinados al capitán comandante de las tres compañías de caballería miliciana de españoles de la jurisdicción de la villa del Fuerte, don Esteban Gutiérrez de Gandarilla, o a los comandantes que lo sucedieran.

La Instrucción establece también el fuero y privilegios de los indios milicianos. Así, se señala que ningún miliciano, así fuera oficial, cabo, sargento o soldado, podía ser castigado “por el gobernador o justicia de su pueblo, sino solo por sus oficiales y respectivos jefes”; no obstante, se les intimaba a no abusar de este fuero faltando al respeto a sus autoridades. Por el contrario, debían ser ejemplo de obediencia para los demás indios de su pueblo. De igual modo, se obligaba a los indios a portar siempre “la insignia de soldado, para que siendo conocido, le respeten como manda el rey nuestro señor”.

Por lo que toca a los privilegios, la Instrucción señala que los indios soldados estaban exentos de pagar tributo gracias a la “gran piedad y amor” del monarca, quien además les concedía “para sí, sus hijos y sucesores otra tanto más de tierra que la que se reparte a cualquiera vecino, y así mismo les concede las demás excenciones y honras que a sus milicias provinciales”.

El asunto sobre el que más abunda la Instrucción es el relativo a la disciplina que debían guardar los indios milicianos, y los castigos a los que se harían acreedores si faltaban a ella. Con el fin de evitar futuras rebeliones o mal uso de las armas, se establecía que las armas de los cabos y soldados deberían resguardarse en casa del capitán general, o en las de los oficiales que él señalara, “y nunca usarán de ellas sino cuando fueren enviados por sus oficiales a alguna diligencia del real servicio”. Alférez, sargentos, tenientes y el capitán genera si podían conservar sus armas de forma permanente. Con el objeto de mantener a estos indios bien ejercitados en su uso, se establecía que los días de fiesta que el capitán señalare, deberían acudir oficiales y soldados a limpiar sus armas y a ejercitarse en el tiro. Una vez finalizados los ejercicios, las armas se debían guardar nuevamente.

Ahora bien, los oficiales que desobedecieran o faltaran al respeto a su jefe inmediato, serían juzgados en consejo de guerra, el cual se formaría con el capitán general y demás oficiales. Si el consejo probaba la falta, el oficial sería suspendido de su empleo, apresado y puesto a disposición del gobernador de la provincia, quien lo despojaría de su empleo y le impondría castigo según su delito.

En cambio, si los sargentos y cabos faltaran a la obediencia y respeto a sus jefes se les haría consejo de guerra, poniéndolos quince días en el cepo, para luego ser echados de la compañía “ignominiosamente”, degradados a la condición de tributario, y perderían la mitad de la tierra que se le concede por ser soldados.

Finalmente, en caso de desobediencia de soldados “comunes” o que no formaban parte de la oficialidad, serían puestos un mes en el cepo y expulsados de la compañía. Ahora bien, estos castigos aplicaban únicamente en tiempo de paz, o cuando los milicianos indios no estuvieran en campaña, pues si la desobediencia ocurriera en tiempo de guerra o durante una campaña, todos, ya sea soldados, sargentos, cabos u oficiales, se harían merecedores de la pena de muerte, la cual, una vez confirmada por el gobernador de la provincia “se ejecutará por toda la compañía a flechazos, tapándole los ojos y se le tirará por delante”.

De igual modo, los traidores a dios o al rey en tiempo de paz o de guerra, serían condenados en consejo de guerra a muerte, aunque en este caso la muerte sería “ignominiosa”: la horca, o flechamiento por la espalda. Y para que los indios milicianos tuvieran claro el alcance de sus actos, la Instrucción señala que debían leerse estas ordenanzas por los padres ministros, quienes se las explicarían además en lengua caita.

Decía yo que estas disposiciones no son innovadoras, sino que más bien hacen explícitas normas de operación ya existentes en el ámbito de las milicias indígenas. Por ejemplo, en documentación de principios del siglo XVIII en la región de Colotlán, encontramos información relativa también a los castigos disciplinarios a que se hacían acreedores los indios soldados. En las campañas o entradas militares, el avance de la tropa debía ir precedido por un espía indio “el cual irá distante de las compañías cuatro tiros de escopeta”, mientras que otros tres espías debían colocarse a la misma distancia por el flanco izquierdo, derecho y en la retaguardia, para buscar rastros de enemigos. Pero si estos espías faltaban a sus deberes eran considerados traidores y por lo tanto se hacían merecedores a la pena de muerte.<sup>22</sup>

Otras faltas que se castigaban con la muerte eran el desertar de la compañía durante una entrada militar, o matar a indios enemigos que ya se hubieran rendido o pedido la paz.<sup>23</sup> Castigos menos severos se aplicaban a otras faltas disciplinarias: por ejemplo, los centinelas que se durmieran durante la vela nocturna, si era la primera vez serían castigados con cincuenta azotes, por segunda vez serían “estropeados a usanza de guerra” y la tercera apelotados a usanza de guerra.<sup>24</sup> “Estropear a usanza de guerra”, es posible que se refiera a la muy común “pena de baquetas” o “pase de baquetas”, que se ejecutaba “poniéndose en dos alas el regimiento, o gente que la ha de dar, con unas varillas en las manos, o con las gruperas de los caballos en la caballería, habiendo se distancia de una a otra ala lo que pueden ocupar dos cuerpos; y el reo desnudo de medio cuerpo arriba pasa corriendo por entre las dos alas, y todos le van castigando con lo que tienen en las manos, dándole golpes en las espaldas”.<sup>25</sup> Apelotear, en cambio, se refería a “colocar ante el pelotón de ajusticiamiento” y se tenía por sinónimo de arcabucear, fusilar. Es decir, un centinela que reincidiera por tercera vez en la falta a su deber sería condenado también a pena de muerte.

Aunque estos castigos puedan parecernos severos, no resultan extraños en el ámbito militar. La pena de muerte por ejemplo, ha sido un castigo recurrente entre los soldados de muy diversas épocas y latitudes. En este mis-

<sup>22</sup> AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 2, fs. 166-166v.

<sup>23</sup> *Ibid.*, fs. 166v-167.

<sup>24</sup> *Diccionario de la lengua castellana...*, 1726, p. 548,2. Julio César Montané Martí, *Diccionario para la lectura de textos coloniales en México*, Hermosillo, Sonora, Dirección General de Documentación y Archivo, 1998 (Cuadernos del Archivo Histórico: 9).

<sup>25</sup> *Ordenanzas de Su Majestad para el régimen, disciplina, subordinación y servicio de sus ejércitos*, Madrid, Oficina de Antonio Marín, impresor de la Secretaría del Despacho Universal de la guerra, 1768, p. 314 y ss.

mo libro podemos encontrar el artículo de Rafael Tena, quien ha documentado que entre los guerreros mexica la indisciplina, el apropiarse de cautivos ajenos, usurpar las insignias del gobernador o la traición por concertación con los enemigos, eran considerados delitos graves que se castigaban con la muerte. De igual modo, los soldados españoles del siglo XVIII, contemporáneos a estos indios milicianos, también eran condenados a muerte en caso de traición o desertión durante la batalla.

Así, de acuerdo con Archer, dentro las milicias el castigo más común eran los azotes, mientras que los delitos graves como el asesinato, el robo o agravio a superiores podían ser castigados con la horca.<sup>26</sup> Por otra parte, en el tratado octavo de las *Ordenanzas militares* de Carlos III, dedicado a materias de justicia, se recoge en el título X una larga lista de los crímenes militares así como los castigos correspondientes a cada uno. Por ejemplo, la blasfemia se castigaba con mordaza durante cuatro horas al día atado a un poste, y en caso de reincidir, al soldado se le atravesaría la lengua con un hierro caliente para luego ser expulsado de su regimiento. El robo de vasos sagrados y el ultraje a imágenes divinas se castigaban con la horca, lo mismo que el insulto a superiores y la sedición. Otros faltas y delitos castigados con pena de muerte eran el insulto a salvaguardias (custodios), el ataque a centinelas, la violencia contra mujeres, el robo de armas o municiones, la desertión o su promoción, el crimen nefando, la falta de puntualidad en campaña o abandonar el puesto de centinela. La cobardía, es decir, volver la espalda al enemigo durante el combate, podía ser castigada con muerte en el acto. Promover la alteración de la obediencia y disciplina era una de las faltas consideradas “menores” por lo que era castigada con pena de baquetas, consistente en pasar entre los filas de soldados con el torso desnudo mientras le golpeaban con las fundas de las bayonetas. Cabe señalar que la embriaguez no podía ser usada como excusa para la comisión de ningún delito.<sup>27</sup>

Pero, lo que sí llama la atención, es que tales castigos iban directamente en contra de la legislación indiana que recomendaba un trato benevolente hacia los indios, y castigos mesurados a sus delitos, dada su condición jurídica de “rudos” y “miserables”. Así, el jurista Solórzano Pereira, en su obra *De Indiarum Iure* señalaba que “La miseria, rudeza y simplicidad de estos indios hace que en sus causas, tanto en las civiles como en las criminales, no deban los jueces atenerse al rigor del derecho, sino mas bien ser benignos con

<sup>26</sup> Archer, *El ejército...*, p. 321 y ss.

<sup>27</sup> *Ordenanzas de Su Majestad...*, pp. 314 y ss.



ellos y, en cuanto sea posible, atenuar las penas que hayan de imponerles”.<sup>28</sup> Sin embargo, estos indios milicianos estarían siendo juzgados y castigados propiamente como militares plenos más allá de su condición jurídica de miserables.

### III. ANEXO

“Instrucción y ordenanza para la compañía de infantería de los indios del río Fuerte”. Archivo General de Indias, *Guadalajara*, leg. 507, 2 fs.

[f. 1]

Instrucción y ordenanza para la compañía de infantería de los indios del río Fuerte, a la cual se arreglarán inviolablemente el capitán y oficiales de ella, sin darle interpretación que el propio y natural conforme suena.

Todos están obligados a obedecer a sus jefes por este orden:

- Primero todos los oficiales al capitán general.
- Segundo todos los alféreces, sargentos, cabos y soldados a los dos tenientes.
- Tercero los sargentos, cabos y soldados a los dos alféreces
- Los cabos y soldados a los cuatro sargentos
- Los soldados a los cuatro cabos
- El capitán general formará cuatro escuadras, cada una con un oficial, un sargento, un cabo y 18 soldados.

El oficial que faltare a la pronta obediencia y al respeto a su inmediato jefe se le formará consejo de guerra por el capitán general y demás oficiales, y justificada la inobediencia se le suspenderá de su empleo, se le pondrá preso y se dará cuenta al señor gobernador de la provincia para que le quite el empleo y se le castigue según su delito.

A los sargentos y cabos que faltaren a la pronta obediencia y respeto a sus jefes se les hará consejo de guerra y poniéndolos quince días en el cepo serán echados [f. 1v] de la compañía ignominiosamente, pagará tributo y se le quitará la mitad de la tierra que se le concede por ser soldado.

<sup>28</sup> Juan de Solórzano y Pereyra, *De Indiarum Iure*, 5 Vols., edición de Carlos. Baciero, et al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994-1999 (Corpus hispanorum de pace. Serie II): Vol. 1, Libro I, Cap. XXVII.

Al soldado que faltare a la pronta obediencia y respeto a cualquiera de sus superiores se le tendrá un mes en el cepo y se le arrojará de la compañía si fuere en tiempo de paz, o que no estén en campaña, porque en este caso todos tendrán pena de muerte, y confirmada por el señor gobernador de la provincia se ejecutará por toda la compañía a flechazos, tapándole los ojos y se le tirará por delante.

Al que fuere traidor a dios o al rey en tiempo de paz o de guerra, se le condenará en consejo de guerra a muerte, y confirmada la sentencia por el señor gobernador de la provincia, se le dará la ignominiosa de horca, o se le flechará por las espaldas.

Las armas de los cabos y soldados estarán todas en casa de su capitán general, o en las de los oficiales que éste dijere, y nunca usarán de ellas sino cuando fueren enviados por sus oficiales a alguna diligencia del real servicio.

Los días de fiesta que el capitán señale acudirán todos a limpiar sus armas y a ejercitarse a tirar con ellas. Acabado el servicio se volverán a guardar como queda dicho, y se leerán estas ordenanzas explicadas por los padres ministros en el idioma caita.

[f. 2] El ejercicio de soldado es propio de hombres nobles y honrados por los tres dignísimos objetos a que se dedican.

El primero es a servir a dios nuestro señor y defender su causa. El segundo a servir y defender la causa del rey, que la piedad de dios nos ha dado, para que como a su imagen, y como a padre que es de sus vasallos, le honremos y obedezcamos. El tercero es servir y defender a la patria de sus enemigos domésticos y forasteros.

El que ofende la causa de Dios ofende la del rey, y la de su patria: el que ofende la causa de su rey, ofende también la de dios, y de su patria; y el que ofende a la patria insulta asimismo a dios y al rey: de modo que siempre se encierran estos tres delitos en cualquiera de ellos. Por tanto, la primera obligación de esta compañía de nobles será obedecer y auxiliar a sus padres ministros, como a ministros de dios. Segunda obedecer y auxiliar al gobernador como a ministro del rey y de su justicia; y la tercera perseguir y aprender a los traidores que pretendan hacer levantamiento de armas, a los asesinos, a los ladrones, y a todos los hombres de mala vida y costumbres como perturbadores de la pública tranquilidad y enemigos de su patria; y así todos los oficiales, sargentos, cabos y soldados están cada uno de por sí y todos juntos obligados a cuidar y celar sobre dichas obliga-

ciones, puesto que han jurado [f. 2v] solemnemente a Dios nuestro señor, y al rey nuestro amo cumplirlo así fielmente.

Ningún oficial, cabo, sargento ni soldado podrá ser castigado por el gobernador o justicia de su pueblo, sino solo por sus oficiales y respectivos jefes; pero deberán tener entendido que no por esto les han de faltar al respeto y pronto auxilio porque deben ser los primero a dar este buen ejemplo a los demás hijos del pueblo.

Todo oficial, sargento, cabo y soldado ha de llevar siempre la insignia de soldado, para que siendo conocido, le respeten como manda el rey nuestro señor que por su gran piedad y amor les exime de pagar tributo, y les concede para sí, sus hijos y sucesores otra tanta tierra más que la que se reparte a cualquiera vecino, y así mismo les concede las demás exenciones y honras que a sus milicias provinciales.

El jefe inmediato a quien el capitán general de este río, oficiales y soldados deben estar subordinados, es el capitán comandante de las tres compañías de caballería miliciana de españoles de la jurisdicción de la villa del Fuerte don Esteban Gutiérrez de Gandarilla y a los comandantes que le sucedieren. Charay 12 de agosto de 1769.

Esta misma se ha dado a las compañías de Sinaloa y Mayo.”

*Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2019 en los talleres de Ojo Culto. Estudio Creativo, Baltimore 78-3, colonia Nochebuena, Benito Juárez, 07320 Ciudad de México, tel. 55 9116 2678. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel *book cream* 70 x 95 de 60 gramos para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 300 ejemplares (impresión *offset*).