

CAPÍTULO II

EL DISCURSO PREHISPÁNICO

1. El choque entre la concepción histórica castellana y la de los pueblos nahuas	69
2. El discurso náhuatl	76
3. La proyección indiana del concepto de hombre del humanismo castellano	85
4. La pervivencia del discurso político prehispánico	104
5. La implementación criolla del discurso político prehispánico (del complejo americano al orgullo nacional)	122

CAPÍTULO II

EL DISCURSO PREHISPÁNICO

1. *El choque entre la concepción histórica castellana y la de los pueblos nahuas*

La mirada que Castilla proyecta sobre América desde finales del siglo XV era el lógico resultado de la concepción bíblica de la historia que imperaba en toda Europa a comienzos de la Edad Moderna.

Constituye un hecho que, de las tradiciones o leyendas bíblicas que explican el origen de la cultura, el de las ciudades, o el de ciertas instituciones, podemos deducir que “todos estos relatos tienen básicamente un propósito etiológico: explicar algo existente en el presente por algo sucedido en el pasado”.¹³⁵

Una de las conclusiones que alcanzan los autores de la anterior afirmación al reflexionar sobre las concepciones bíblicas, judaicas e islámicas, es que el referido propósito de explicar el presente por medio del pasado otorga al historiador “una actitud de libertad respecto al pasado”¹³⁶ y, por ello, lo construirá —o, deberíamos decir, reconstruirá—, en función de intereses contemporáneos y prescindiendo de las limitaciones que deberían imponer hipotéticos criterios de veracidad histórica.

Esta tradición bíblica judaica de la que hablamos será asumida por la concepción cristiana que fundamenta la comprensión europea medieval de la historia. Para esta concepción sólo existía un hecho histórico esencial, la venida de Cristo al mundo, mediante la cual se había producido el inicio de una era, un nuevo tiempo. Y dado que Cristo había venido para salvar a todos los hombres este nuevo tiempo, por lo tanto,

135 Fernández Vallina, Javier, Julio Trebolle y Montserrat Abumalham, “Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica”, *Filosofía de la historia*, edición de Reyes Mate, núm. 5 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, 1993, p. 38.

136 Fernández Vallina, Trebolle y Abumalham, *Filosofía de la historia*, p. 38.

sería un tiempo universal; sólo habrá una historia, común para todos los seres humanos.

El europeo que alcanza América a finales del siglo XV estaba imbuido de una idea lineal del tiempo en la que, por otro lado, el antiguo providencialismo de las religiones panteístas seguiría presente; sólo que, ahora, sería un único Dios el que apartaría al hombre del protagonismo de su propio destino.

En todo caso, este tiempo compartido se concibe como un tiempo lineal:¹³⁷ tiene un único principio (la venida de Cristo al mundo) y se aboca a un único fin (el juicio final y el triunfo definitivo de la virtud). Ello implicaba que cualquier forma cultural diversa, que toda alteridad a las concepciones cristianas, sería interpretada como obstáculos en la recta marcha del tiempo hacia el juicio final, y que el deber de los cristianos no sería otro que eliminar aquellos obstáculos para facilitar el recto paso de los acontecimientos hacia su culminación predestinada.

Desde las invasiones germánicas y hasta el Renacimiento, la obra central de esta tradición en Europa fue *La ciudad de Dios* de San Agustín. El siglo XVI introdujo novedades, como el regreso a los historiadores clásicos y una revalorización de las labores de crítica textual (que culmina con la obra del benedictino Mabillon, *De re diplomática libri VI*), no obstante, esta centuria no construyó una alternativa al agustinismo historiográfico.¹³⁸

Frente a esta mirada recta, lineal y, por lo tanto, francamente intolerante, podría decirse del conjunto de culturas nahuas con que se encontraron los castellanos que, en todo caso, su estructura moral era más flexible que la europea y su consideración de los valores religiosos bastante menos dogmática.¹³⁹ Esto fue así hasta el extremo de que el encuentro con un nuevo sistema ético como el castellano generó en ellas

137 Puech, H. Ch., "La Gnose et le temps", *Eranos-Jahrbuch*, núm. XX, 1951, pp. 70 y ss.

Esta concepción lineal del tiempo sería introducida en el pensamiento cristiano ya desde el siglo III por Ireneo de Lyon y, más tarde, por la escolástica, en autores como S. Basilio, S. Gregorio y, fundamentalmente, S. Agustín. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1982, pp. 130 y 131.

138 Valdeón, Julio, "El mundo cristiano (antiguo y medieval)", en *Filosofía de la Historia*, edición de Reyes Mate, núm. 5 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, 1993, pp. 61 y 62.

139 Cfr. Durán, Diego, fray, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 vols., México, 1967, I, p. 237.

una tendencia a la adaptación que, desde luego, contrasta fuertemente con la postura exclusivista de los cristianos.¹⁴⁰

Los nahuas estaban establecidos a principios del siglo XVI en el valle de México y sus alrededores. Conviene aclarar desde el principio que los aztecas no eran los únicos representantes de aquella cultura a comienzos de aquella centuria. Desde luego, ellos eran los representantes de un imponente imperio que abarcaba las dos costas mexicanas, alcanzando hasta lo que hoy conocemos por Guatemala; pero, a su lado, había otros pueblos nahuas, como los de Tlacopan y Tezcoco (de donde fue rey Nezahualcōyotl), o los tlaxcaltecas y huexotzincas.¹⁴¹ Todos ellos compartían una misma cultura, hablaban una misma lengua —el náhuatl— y procedían, en último término, de la tradición tolteca.¹⁴²

La tradición que encuentra Hernán Cortés en México es circular,¹⁴³ una filosofía que no concibe la posibilidad de otras culturas en el espacio, pero sí en el tiempo, un tiempo cíclico que se reitera, siempre, tras un cataclismo que abre la nueva era.

Cuando el conquistador pasa entre los dos míticos volcanes que contemplan la ciudad de México, pudo divisar desde un monte la ciudad de Tenochtitlán, la cual, según los calendarios de la tradición tolteca, atravesaba el “quinto Sol”.

140 En este sentido *cfr.* Burkhart, L. M., *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, 1989.

141 Quizás el más recomendable volumen acerca de las grandes civilizaciones que estaban situadas en México durante, al menos, tres mil años antes de la llegada de Cortés puede ser el de Davies, Nigel, *The Ancient Kingdoms of Mexico*, Nueva York, 1983; más específicamente acerca de la estructura del Imperio azteca, Hassig, Ross, *Aztec Warfare: Imperial Expansion and Political Control*, Oklahoma, 1988.

142 En 1974, y en la autorizada opinión de Miguel León-Portilla, seguía siendo imposible intentar un estudio pormenorizado del pensamiento o ideas filosóficas de cada uno de los grupos nahuas en particular. *Cfr.* *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, 1974, p. 1, nota 1. Hoy, quizá, la situación ha mejorado, pero, en todo caso, ello no atenta contra el principio que sostenemos de la existencia de una cultura unitaria que trascendía las peculiaridades de los distintos pueblos en una importante área de Mesoamérica a comienzos del siglo XVI.

143 Esto era perfectamente aplicable no sólo a la tradición náhuatl sino, también, a la cultura maya. En opinión de Mercedes de la Garza, este principio “es manifiesto en las principales culturas mesoamericanas, que expresan su conciencia del devenir dentro del marco de un concepto cíclico del acontecer universal, donde no sólo se repiten los días y las estaciones, sino el mundo mismo, que muere y renace”. Garza, Mercedes de la, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, 1975, p. 36.

La filosofía náhuatl consideraba que el equilibrio en el universo no es algo estable. Ello se debía a que tan sólo Ometéotl, generador de todas las cosas, estaba en pie por sí mismo.¹⁴⁴ Los cuatro dioses tradicionales mexicanos no existían por sí mismos, ni eran creadores del universo en el que vivían, por lo que su existencia era precaria.

Un Sol constituye una era definida por el predominio de uno de aquellos cuatro dioses (simbolizados por los cuatro elementos: tierra, agua, fuego, aire); en su afán de predominio, y durante el periodo de su era, el dios predominante tratará de identificarse con el Sol, rigiendo el destino del mundo, pero no será mucho el tiempo durante el cual consiga mantener sometidos a los dioses rivales (a pesar de que, desde la contemplación de los hombres, las eras sean muy largas).

La lucha, el conflicto, es un elemento esencial del universo. El equilibrio que define a la etapa de un Sol termina siempre con el caos, con la destrucción, la cual dará lugar, irremisiblemente, a un nuevo equilibrio temporal definido por la preeminencia de otro de los dioses que, de nuevo, tratará de identificarse con el astro rey. De esta forma se van sucediendo los diversos Soles, las diversas edades del mundo.¹⁴⁵

Ese quinto Sol tenía en su recuerdo la era mágica de Teotihuacán.¹⁴⁶ Su remoto comienzo podemos situarlo en el ámbito cronológico difuso que en Europa denominamos “alta Edad Media”.

Contemplada desde la filosofía náhuatl, la aparición de los españoles no podía comprenderse como la llegada de otros hombres diferentes procedentes de otras tierras, sino como el signo que anunciaba el

144 Esta deidad absoluta había llegado a ser algo así como los reyes que reinan, pero no gobiernan. De hecho, el universo estaba regido por los dioses descendientes de aquellas supremas divinidades. Soustelle, Jacques, *The Daily Life of the Aztecs on the eve of the Spanish Conquest*, Londres, 1961, p. 96.

145 León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 98.

Son varias (más de diez), las narraciones que se conservan y que hacen referencia a la tradición náhuatl de los Soles (con pequeñas variantes entre ellas). Quizás la que más detalles de interés conserva y que mayor fiabilidad ofrece sea la contenida en un manuscrito de 1558 que podemos leer en Paso y Troncoso, F. del, *Leyenda de los soles continuada con otras leyendas y noticias. Relación anónima escrita en lengua mexicana el año 1558*, Florencia, 1903, pp. 327-332; también en León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 101-110. Moreno, R., “Los cinco soles cosmogónicos”, *Estudios de cultura náhuatl*, México, 1967, III, pp. 183-210.

146 Sobre aquel tiempo, un intento de comprensión a través de sus restos arqueológicos puede consultarse en Bernal, Ignacio, *Tenochtitlán en una isla*, México, 1980, pp. 49-62.

final de un tiempo, ya que desde de sus concepciones cíclicas resultaba más difícil aceptar la existencia de lo alterno en el espacio que en el tiempo. Para los nahuas, el cambio viaja a través del tiempo, nunca en el espacio.¹⁴⁷

Además, se produce la circunstancia de que, dentro del conjunto de los pueblos nahuas, los aztecas estaban caracterizados por la circunstancia de ser, en expresión de Alfonso Caso, “un pueblo con misión. Un pueblo elegido”.¹⁴⁸ Ello daría lugar a su pretensión de estar al lado del bien, colaborando en su necesario triunfo sobre el mal y protagonizando la imponente tarea de impedir el cataclismo que habría de poner fin a su Sol. Esta era su fuerza interior, lo que les impelía a ensanchar constantemente su dominio.¹⁴⁹

Este quinto Sol que pretendían perpetuar los aztecas, aquel con el que se identificaban, tenía un origen que determinaría la personalidad del pueblo que lo hacía suyo: durante una reunión que había congregado a todos los dioses en Teotihuacán, llegado el crepúsculo, uno de aquellos, Nanauatzin, se arrojó al hogar, donde ardió. “Habiendo estado gran rato esperando, comenzose a poner colorado el cielo, y en todas partes apareció la luz del alba. Dicen que después de esto los dioses se hincaron de rodillas para esperar por donde saldría Nanauatzin hecho sol”.¹⁵⁰ Pero este nuevo Sol estaba detenido porque, tal y como analiza Soustelle, nacido del sacrificio necesitaba sangre para moverse.¹⁵¹ El pueblo azteca tendría como fundamental misión mantener su Sol eternamente en movimiento, darle su alimento.

147 Para colmo, extraños augurios habían anunciado la cercanía de aquellos viajeros, que lo eran del tiempo; ello, en buena medida, preconditionó la actitud que Moctezuma II tomaría con respecto al hombre blanco y barbado. Sahagún, Bernardino de, fray, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, 1969, IV, pp. 23 y 24.

148 Caso, Alfonso, “El águila y el nopal”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. V, 1946, p. 103.

149 Y ello puesto que la concepción cíclica del tiempo propia de las sociedades mesoamericanas no conducía a ningún determinismo que ahogara su idea de libertad. La repetición de los periodos implicaba la reiteración de las mismas influencias divinas, pero, frente a ellas existía la libre reacción que podía siempre plantear el ser humano. En todo caso, esto explicaría el profundo interés de estas sociedades por conocer el “tiempo”, entendiéndolo como un saber de salvación, pues del estudio de los calendarios y la astrología podían deducirse que influencias eran las predominantes en cada edad y obrar en consecuencia. Garza, Mercedes de la, *La conciencia histórica*, p. 37.

150 Así nos lo refiere Sahagún, *Historia general*, II, pp. 258-262.

151 Soustelle, *The Daily Life of the Aztecs*, p. 96.

Los aztecas, precisamente por su especial responsabilidad en relación con su “tiempo”, sabrán percibir con una profunda sensibilidad los signos que parecían presagiar el final de su era, la llegada de los castellanos.

Esta idea de la preeminencia azteca dentro de las culturas nahuas queda mejor perfilada si acudimos a algunas de las tradiciones que nos refieren el mítico enfrentamiento entre las divinidades Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

En opinión de Lewis Spence, Tezcatlipoca “fue el dios por excelencia” y una deidad específicamente azteca: “*This god, who was an Aztec deity, would appear to have been effected only upon the coming of that race to Anahuac, and their adoption of its culture, as his attributes exhibit marks of having been evolved by a people in a low state of mental and social development*”.¹⁵²

Esta antigua deidad peculiarmente azteca,¹⁵³ en la medida en que su pueblo se sentía llamado a dominar y a perpetuarse, debe enfrentarse, irremisiblemente, con Quetzalcóatl, un dios considerado ajeno al pueblo azteca,¹⁵⁴ anterior a su llegada al Valle de México. De hecho, Quetzalcóatl no ofrecía sacrificios humanos, puesto que, según nos dicen los *Anales de Cuauhtitlán*,¹⁵⁵ él amaba a sus súbditos y tan sólo presentaba a los dioses serpientes en sacrificio, y pájaros y mariposas.

¿Qué sentido tiene, por lo tanto, la expulsión de Quetzalcóatl por Tezcatlipoca? En nuestra opinión, mediante este mito se hace referencia a la imposición de la concepción azteca de la cultura náhuatl sobre el

152 Spence, *The Civilization of Ancient Mexico*, Cambridge, 1912, p. 44.

153 En relación con su antigüedad es interesante el dato que nos da Spence; a través de alguno de sus otros nombres, como “Viento de la noche”, puede ponerse en relación a Tezcatlipoca con las divinidades que, vinculadas con el viento, se constituyen como dadoras de vida, como la fuente inmediata de la vida. “*In many mythologies the name of the principal deity is synonymous with that for wind, and in others the words soul and breath have a common origin*”. Podría ser, incluso, que el nombre hebreo de Jahveh estuviera conectado con el árabe hawah, viento o respiración, y que Jahveh fuera, originariamente, un viento o una tempestad. Nuestro término, “espíritu”, tiene un claro antecedente en el latín, *spirare*, soplar. Spence, *The Civilization*, pp. 44 y 45. Estamos, por lo tanto, ante el principal dios propiamente azteca que, al incorporarse al panteón náhuatl, lo hará con la preeminencia propia de ser la más característica deidad del pueblo que dirigía un Imperio.

154 “*He was regarded as a god alien in some measure to the Aztec people, and had only a limited following in Mexico*”. Spence, *The Civilization*, p. 59.

155 La fuente no la hemos consultado directamente, sino a través de Soustelle, *The Daily Life of Aztecs*, p. 97, nota 8.

resto de aquellas sociedades, por encima de cualquier otra tradición anterior que pudiese intentar contra su idea imperial del mundo.¹⁵⁶

Las versiones acerca de este enfrentamiento que podemos encontrar en las fuentes son variadas. No es este el lugar para intentar una comparación de las distintas narraciones; lo que nos interesa es contrastar que por debajo del conflicto y del exilio de Quetzalcóatl está la referencia a la histórica imposición de la concepción azteca en el mundo náhuatl.¹⁵⁷

Y no resultará casual que Quetzalcóatl abandone México hacia el oriente, dado que en la concepción náhuatl del mundo, éste se divide en cuatro rumbos, los cuales coinciden con los puntos cardinales, pero, como nos dice Miguel León-Portilla, “abarcen mucho más que estos ya que incluyen todo un cuadrante del espacio universal”. El oriente, desde esta perspectiva, era el país del color rojo, región de la luz simbolizada por una caña que representa la fertilidad y la vida.¹⁵⁸ Aquí adquiere una renovada significación el dato sabido de que, antes de partir, Quetzalcóatl prometiera regresar algún día por este mismo camino, para restaurar, de nuevo, el trono que le correspondía:

les profetizó la venida de gente extraña, que de la parte oriente aportarían a esta tierra, con un traje extraño y de diferentes colores, vestidos de pies a cabeza, y con coberturas en las cabezas, y que aquel castigo les había de enviar Dios, en pago del mal tratamiento que le habían hecho y la afrenta que le echaban (...) También les dijo que la venida de aquellas gentes no la verían ellos, ni sus hijos, ni sus nietos, sino su cuarta o quinta generación: Estos han de ser vuestros señores, y a estos habéis de servir y os han de maltratar y echar de vuestras tierras, como vosotros lo habéis hecho conmigo.¹⁵⁹

Muchas veces se ha hecho referencia a la circunstancia de que las flechas que, durante su marcha, dejaba clavadas Quetzalcóatl en los ár-

156 Otras, sin embargo, podrían ser las interpretaciones. También podemos comprender a Tezcatlipoca como el símbolo de la humanidad misma, de la materia, de la Tierra, frente a la divinidad de Quetzalcóatl. Así, en Séjourné, Laurette, *Pen sam iento y religión en el México antiguo*, México, 1987, p. 183. Desde este punto de vista, la victoria de Tezcatlipoca sobre Quetzalcóatl habría supuesto un fracaso del pueblo mexica, que no habría sido capaz de estar a la altura de los principios celestes.

157 Sería la opinión de George C. Vaillant, *La civilización azteca*, México, 1960, p. 51.

158 León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. 111.

159 Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, I, p. 12.

boles, serían como las cruces que traerían después los castellanos;¹⁶⁰ se ha hecho notar que la fisonomía con que la tradición mítica describe a Quetzalcóatl, hombre blanco y barbado y su promesa de regresar por el Este hacen que Moctezuma II se convenciera, al saber de Cortés, de que se trataba de la vuelta del dios antiguamente derrotado y, por lo tanto, la señal de que la vida del quinto Sol estaba agonizando: “y así, cuando le llegó la nueva a Motecuhzoma de su llegada al puerto de San Juan de Ulúa, o al de Coatzacoalco, sabida la orden de su traje y manera, hizo revolver sus pinturas y libros y conoció ser los hijos de Topiltzin, los cuales le habían dejado anunciada su venida”.¹⁶¹

Nos encontraríamos ante un fenómeno típico de acción y reacción de los discursos míticos. En origen, la tradición mítica a la que hacemos referencia habría estado indicando la transición que se había operado en el conjunto de las culturas nahuas, desde anteriores concepciones hasta la preeminencia azteca. Mucho tiempo después, sucesos impredecibles, como la llegada de los europeos a comienzos del siglo XVI, subsumidos en la misma tradición mítica, la harían desempeñar un papel nuevo, en contra, precisamente, de aquella sociedad azteca cuya gloria originaria reflejaba.

2. El discurso náhuatl

Hasta aquí, el análisis acerca de la figura de Quetzalcóatl se ha movido dentro de la consideración de esta narración como una narración mítica; en este sentido, las conclusiones que se han podido encontrar, en lo que hace referencia a la importancia de esta tradición para comprender la asimilación indígena de la llegada de los europeos, serían válidas para otros espacios americanos que superan, con creces, el área de Mesoamérica.

Ya hizo notar esta circunstancia Daniel G. Brinton¹⁶² a finales del siglo XIX, cuando identificó la misma tradición mítica en varios lugares de América, sobre la base narrativa de un héroe nacional civilizador, frecuentemente engendrado en una mujer virgen, que se enfrenta y ven-

160 “Pasando Topilzin por todos estos pueblos que he dicho, dicen que iba entallando en las peñas cruces e imágenes...” Durán, *Historia de las Indias*, I, p. 12.

161 Durán, *Historia de las Indias*, I, p. 15.

162 Cfr. Brinton, Daniel G., *American Hero-Miths. A Study in the Native Religions of the Western Continent*, Nueva York, 1970.

ce a su gemelo o hermanos y que, asociado en su origen a un lugar de oriente, desaparece misteriosamente extendiéndose la creencia que allí reside, y de que volvería en un futuro incierto. Su descripción era, siempre, la de un hombre blanco, barbado y vestido con amplios mantos.¹⁶³

Este discurso subsumía tanto a Quetzalcóatl, como al maya Itzamná, o al inca Viracocha. Estos y otros tantos dioses serían, en opinión de Brinton, referencias a deidades de la luz; su permanente lucha (Quetzalcóatl y Tezcatlipoca), es el reflejo de la sucesión del día y de la noche, de la luz y la oscuridad. La larga cabellera y barbas rojas, son los rayos de luz característicos de estos dioses de la luminosidad. Es un hecho que los europeos fueron confundidos con ellos no sólo en el valle de México, sino en el de Yucatán por los mayas, por los muiscas en Bogotá y por los quechuas en el Perú.¹⁶⁴

163 Según se decía, Quetzalcóatl habría tenido “la barba blanca, entrecana y roja; la nariz algo larga, con algunas ronchas en ella, o algo comida; alto de cuerpo; el cabello largo; muy llano, sentado con mucha medida”, Durán, *Historia de las Indias*, I, p. 9.

164 En el imperio del Inca podríamos encontrar nuevas versiones de la misma tradición mítica, la referencia al héroe blanco civilizador. En su *Crónica de los Reinos de Chile*, Bibar da la siguiente referencia: “respondieron los más principales, y dijeron que ya sabían y tenían noticias por dicho de sus antepasados que por esta tierra anduvo antiguamente un hombre de vuestra estatura y con la barba crecida como alguno de vosotros, y que lo que este hombre hacía era curar y sanar los enfermos, lavándolos con agua, que hacía llover y criar maíces y sementeras, y que cuando caminaba por las sierras nevadas, encendía lumbre con sólo el soplo, y hablaba generalmente en sus lenguas y lenguajes a todos; y les daba a entender como en lo alto del cielo estaba el Criador de todas las cosas y que hacía vivir a todas las criaturas, y que tenía allá arriba mucha cantidad de buenos hombres y buenas mujeres. Y de estas cosas les decía en que, pasado cierto tiempo, se salió de esta tierra y se fue hacia el Pirú y, pasado cierta cantidad de tiempo y años, vinieron los incas” Bibar, J. de, *Crónica de los reinos de Chile*, Madrid, 1988, p. 40.

En función de esta tradición, los quechuas inician un proceso de asimilación de lo europeo que desarrollaría diferentes situaciones.

Según la cosmología andina, Dios, *Wira Quchan*, creó un cosmos compuesto de cuatro partes. La primera, el *qaylla pacha*, contenía los márgenes de todo, la última frontera. La segunda, el *hanaq pacha*, era el tiempo, la eternidad sin cambios. La tercera, el *kay pacha*, era el mundo de los vivos. Se dividía en dos partes, el orden civilizado que era el imperio de los Incas, y el orden salvaje. La cuarta parte en que se dividía el mundo era el *hurin pacha*, el mundo subterráneo de los muertos. Esta era la totalidad en la mentalidad incaica, de forma que cuando llegan los castellanos la pregunta sería, ¿de cuál de estas partes del cosmos procedían? El recuerdo del antiguo y mítico hombre solitario daba cierta prestancia a los nuevos europeos que, al parecer, podían tener algo que ver con aquel.

Pero cuando hablamos de mitología no pretendemos, con ello, hacer referencia a un discurso irreal; todo lo contrario, pretendemos indicar un tipo de discursos profundamente reales, pero cuya verdad no reside en su manifestación más evidente, el relato que se narra, sino en la oculta referencia a arquetipos que se habrán reproducido en la cultura

La mentalidad inca, como la náhuatl, interpretaba la historia como una sucesión de épocas que terminaban en una tragedia. La tragedia sobreveníía por un mal comportamiento de los gobernantes, de forma que estos recibían su castigo y se terminaba su era. Durante los años 1560 a 1570, Titu Kushi Yupanki Inca, que era rey en Wilka Pampa, fomentaría el movimiento de Taki Unquy (*cf.* Stern, S., “El Taki Onqoy y la sociedad andina, Huananga, siglo XVI”, *Alpachis Phuturinga*, vol. XVI, núm. 19, 1982, pp. 49-77). Según aquella doctrina, los españoles fueron creados por dios, mientras que la cultura andina había sido obra de los wakas, los cuales habrían de vencer a aquel en un futuro, poniendo fin al imperio castellano en los Andes (la expresión utilizada era: “Pacha tikramunqa, pacha kutimunqa”, que quería decir que el mundo, en aquel momento, se voltearía, que el mundo aquí volvería. *Cfr.* Yaranga Valderrama, A., “Taki Onqoy ou la vision des vaincus au XVe siècle”, *Histoire et problématique*, Tours, 1978, p. 167). La derrota se sobrelleva a través de la esperanza.

La consideración en la que se tenía a los españoles variaría con el tiempo. En un principio, serían considerados viracochas, esto es, dioses creadores. Pero el comportamiento de aquellas “divinidades” sería tal que Manqu Inca llegaría a afirmar que “vosotros no sois hijos de Viracochan, sino de *supay*, que es el nombre del demonio en nuestra lengua” (Titu Kushi Yupanki Inca, *Instrucción del ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangi para el muy ilustre señor licenciado Lope García de Castro*, Lima, 1985, p. 9).

Por lo tanto, había que resistirse ante el dominio político de los españoles, conservar la religión y esperar el regreso del Inca (Titu Kushi Yupanki Inca, *Instrucción del ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangi*, p. 23). Los españoles, Castilla, no pertenecían a este mundo, *kay pacha*, sino a la noche, a *burin pacha*. El mal que venía de la noche era un castigo que caía sobre los incas (Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Madrid, Historia-16, 1987, p. 95), un castigo merecido que suponía el fin de una era.

La cultura andina conseguiría conservar la esperanza. Entre 1650 y 1720 los andinos reconocerían como propios los ritos y celebraciones de la Iglesia. Pero esto no implicaría una forma de integración con los castellanos, ya que “los andinos llegaron a la conclusión obvia, que si ellos mismos son cristianos y buenos además, entonces los wiraquchas no pueden ser cristianos buenos” (Szeminski, Jan, “El mundo andino dominado por los ‘muertos rebeldes’”, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, 1. Imágenes interétnicas*, México, 1992, p. 191). De esta manera, el cristianismo ocuparía un lugar en la conciencia andina, un lugar desde el cual se despreciaría al español, aún con mayor fuerza y justificación. Y se conservaría el sueño de que, un día, volvería el inca y los wiraquchas serían reenviados al país de los muertos.

de la que el mito forma parte. Ello explica que los mitos, en cuanto refieren arquetipos, pueden presentar profundas similitudes en áreas, a veces, muy alejadas.¹⁶⁵ La invención de la agricultura y la organización de la sociedad bajo normas estables, por ejemplo, atribuida a un héroe en distintas tradiciones mitológicas de muy diversos lugares estaría indicando la transición neolítica, mediante la cual se conduce a los grupos familiares itinerantes y basados en modos de producción depredativos, hasta conformar sociedades que superarían ese estadio familiar de organización, haciéndose sedentarias y alcanzando formas complejas de producción basadas en la división del trabajo y el conocimiento de las leyes de la naturaleza y su racionalización.

Buena parte de las narraciones en torno a la figura de Quetzalcóatl tienen este preciso carácter de míticas. El regreso del desterrado es un elemento clásico en esa tradición mitológica a la que acabamos de hacer referencia. Tanto Habis como Rómulo y Remo nacen en un mundo que les expulsa, precisamente porque llevan dentro de sí la semilla del cambio. Su regreso tiene el sentido de dejar atrás el pasado de su pueblo, para conducirlo hacia las nuevas concepciones.

A Quetzalcóatl se le atribuye el comienzo de la historia de su pueblo. El conjunto de invenciones que se le atribuyen cuando regresa y restaura el Imperio de su padre en Tula hacen referencia a la serie de cambios en la estructura económica, política, cultural y social en general, que estarían en el origen de las formaciones políticas nahuas desarrolladas, aquellas que contemplará Hernán Cortés:

...descubre el maíz, que tenían guardado las hormigas dentro de un cerro, haciéndose él mismo hormiga y robando un grano que entrega después a los hombres. Les enseña la manera de pulir el jade y las otras piedras preciosas y de encontrar los yacimientos de estas piedras; a tejer las telas policromas, con algodón milagroso que ya nace teñido de diferentes colores y a fabricar los mosaicos con plumas de quetzal, del pájaro azul, del colibrí, de la guacamaya y de otras aves de brillante plumaje. Pero sobre todo enseñó al hombre la ciencia, dándole el medio de medir el tiempo y estudiar las revoluciones de los astros; le enseñó el calendario e inventó las ceremonias.¹⁶⁶

165 Como señala Brinton, cuando una narración extraordinaria es contada por varios pueblos a la vez, pueblos profundamente separados por el espacio y la lengua, tenemos todas las posibilidades de encontrarnos no ante una leyenda, sino delante de un mito. Brinton, *American Hero-Miths*, pp. VII-VIII.

166 Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, 1953, pp. 39 y 40.

Con el invento del maíz se estaba haciendo referencia a un eminente progreso en el modo de producción, dado que este quinto Sol pretendía imponer cierta superioridad sobre los otros periodos. Durante el primer Sol, habían vivido los gigantes, un pueblo rudo que no sembraba y que comía piñones; en la época del segundo Sol, los hombres se alimentaban de panes hechos con la fruta del mezquite; durante el tercer Sol los hombres ya sabían sembrar, pero no conocían el maíz; durante el cuarto Sol los hombres se alimentaban del fruto de la cuarta flor. No es sino hasta el quinto Sol cuando el maíz se convierte en la base estructural de la alimentación. Su invención, por lo tanto, hará referencia a un nuevo modo de producción agrario, el característico de las culturas nahuas.

Al atribuir a Quetzalcóatl la invención del calendario ritual y su cosmogonía de predicciones y horóscopos se indica que, con ello, trajo la concepción del tiempo y del lugar que ocupa el hombre en el Universo, del mismo modo que fijó las estaciones y su relación con el proceso productivo; el orden del Universo se relacionaría armónicamente con la estructura económica y, correspondientemente con ella, con la estructura social y política.

Pero Quetzalcóatl también habría inventado la escritura, la medicina...

Si bien esta realidad referida por el mito es arquetípica, no es menos cierto que, muy posiblemente, de igual manera que su discurso influye sobre la realidad (afectando a los acontecimientos que suceden en el seno de grupos que han escuchado y, por lo tanto, tienen presente el mito), de modo inverso, también los sucesos verdaderamente acontecidos pueden pasar a incorporarse al discurso mítico, adaptándose más la vida a su mitología y haciendo crecer a ésta.

De nuevo, nos encontramos ante elementos típicos de las estructuras mitológicas: un desterrado que regresa e inventa la agricultura, da leyes por primera vez, etc. Con ello, la cultura que presenta un mito con estos elementos pretende hacer referencia a las transformaciones o cambios en la estructura social del pasado, mediante los cuales se dio lugar a la formación política que se explica mediante el mito. A este respecto, resulta muy sugestivo el trabajo de José Manuel Pérez-Prendes, "El mito de Tartessos", *Revista de Occidente*, núm. 134, 1974, pp. 183-204. En él se realiza un análisis estructuralista del mito ibérico de Gárgoris y Habis, bajo la pauta metodológica del estructuralismo, y se constata la presencia en este mito europeo de los múltiples elementos (similares a los que indicamos en la tradición de Ce Acatl), que Claude Lévi-Strauss había definido como estructurales al analizar mitologías del área brasileña y norteamericana.

Esta mutua influencia entre la realidad sucedida y las narraciones míticas hace perder verosimilitud a la historia, que se tiñe de los colores mágicos de los mitos. Pero no por ello, en ocasiones, deja de resultar importante buscarla, desenterrarla, al menos en la medida de lo posible. Y ello, precisamente, cuando se pretende alcanzar el conocimiento, no de aquello estructural o arquetípico, sino propio, peculiar e irrepetible del pueblo que se analiza.

En este sentido y, precisamente, para poder alcanzar el profundo significado que refieren estos relatos míticos en el área estrictamente mexicana, y en relación con los acontecimientos específicos de la Conquista de los castellanos, conviene pasar esa frontera que nosotros todavía no hemos cruzado; me refiero a la que nos lleva desde la idea de Quetzalcóatl como divinidad (en la que nos hemos mantenido hasta este momento), a su posibilidad como personaje histórico.¹⁶⁷ No nos interesa ahora, por lo tanto, hablar de Quetzalcóatl, sino de Ce Acatl.

En cuanto personaje histórico, las versiones que las más antiguas fuentes nos legan son sorprendentemente variadas y aun contradictorias.¹⁶⁸ Quizás ha sido Wigberto Jiménez Moreno uno de los que más detenidamente haya realizado el esfuerzo de intentar construir esta trayectoria histórica, reuniendo todas las fuentes asequibles y dotándolas de un cuerpo coherente, lo que, en ocasiones, resulta en este caso labor imposible.¹⁶⁹

Todo comenzaría con la llegada de las tribus cazcanas dirigidas por el padre de Quetzalcóatl, Mixcóatl, quien fundaría un imperio con capital en Culhuacán que se extendería hacia Morelos, Toluca y Teotlalpan.

¹⁶⁷ Hay quien afirma que lo fue, y ello hasta el extremo de precisar la fecha y hora de su muerte, que habría tenido lugar el día 4 de abril de 1208, a las seis de la tarde (hora de Yucatán). Cfr. Spinden, Herbert J., "New light on Quetzalcoatl", *Actes du XXVIII Congrès International des Américanistes*, París, 1948, pp. 507, 508 y 511.

¹⁶⁸ Una versión, por ejemplo, en Carrasco Pizana, Pedro, "Quetzalcóatl, dios de Coatepec de los Costales, Gro.", *Tlalocan*, vol. II, núm. 1, 1945, pp. 89-91; otra en García de León, Antonio, "El dueño del maíz y otros relatos nahuas del sur de Veracruz", *Tlalocan*, vol. V, núm. 4, 1968, pp. 349-357.

¹⁶⁹ Cfr. Jiménez Moreno, Wigberto, "Síntesis de historia precolteca en Mesoamérica", en *Explendor del México antiguo*, 2 vols., México, 1959, pp. 1019-1108, esp. 1094; "Síntesis de la historia precolonial del valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, t. XIV, 1954-1955, pp. 222-225; "El enigma de los olmecas", *Cuadernos Americanos*, núm. 5, septiembre-octubre de 1942, pp. 125, 126, 136, 137 y 139; "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núms. 2-3, 1941, pp. 79-84.

A lo largo de esta política imperial y de conquista Mixcóatl conoce a la mujer Chimalmán, en la que engendraría a Ce Acatl.

Antes de que Ce Acatl naciera, Mixcóatl sería traicionado, derrocado y asesinado. La madre huiría, dando a luz un hijo que le causa la muerte en el parto. Este, Ce Acatl, sería educado por sus abuelos maternos en Tepoztlán; por lo tanto, sería educado en las tradiciones anteriores a la llegada y formación del imperio de su padre.

Andando el tiempo Ce Acatl alcanzaría la condición de supremo sacerdote del Dios Quetzalcóatl y, de acuerdo con la costumbre, tomaría su nombre.¹⁷⁰

Es entonces cuando tiene lugar el regreso de Quetzalcóatl para recuperar el imperio de su padre; primero busca sus restos y les da sepultura en el cerro de la Estrella. Más tarde, derroca al usurpador y restaura su dinastía en el imperio, trasladando la capital a Tula.

Acerca de la significación de estos presuntos hechos históricos se ha escrito bastante. Las más de las veces en un claro intento historiográfico por dar sentido y trascendencia histórica a situaciones concretas del presente político mexicano, desde las que se analizaban prejuiciosamente aquellos acontecimientos.¹⁷¹ Desde luego, ya no parece procedente intentar establecer ningún tipo de relación histórica entre Quetzalcóatl y

170 La transición de Quetzalcóatl (divinidad) a Ce Acatl (hombre) a través de la circunstancia de que éste habría tomado el nombre del dios al hacerse supremo sacerdote es aportación de Ignacio Bernal en, "Huitzilopochtli vivo", *Cuadernos Americanos*, núm. 6, noviembre-diciembre de 1957, p. 150. En general, otra reconstrucción de la vida de Ce Acatl la ofrece el mismo autor en, *Tenochtitlán en una isla*, pp. 75-78.

171 Yo mismo sirvo de mal ejemplo. Cfr. Pérez Collados, José María, "El proceso intercultural de formación de los Derechos del hombre. El caso hispanoamericano", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. VI, 1994, pp. 187-218. Allí, la pretendida historicidad de Ce Acatl y su fisonomía blanca, me llevaba a buscar en él un descendiente de algún predescubridor europeo (Mixcóatl) y el primer producto del mestizaje que fundaba la nación mexicana.

Muchos de estos análisis han servido para defender la supremacía de "los blancos" y su sistema moral (la religión monoteísta cristiana, la cual se presentaba como todo lo contrario a la crueldad ritual del culto de Tezcatlipoca). Frente a este tipo de estudios, conviene reproducir un párrafo de Alfredo López Austin: "La imagen del sabio-rendentor-iluminado-santo que por la magnitud espiritual dirige pueblos, crea civilizaciones y salva a los hombres del pecado, debe ser conducida a un merecido abandono por ominosa, por humillante, por justificadora de oprobiosos yugos, por falsa". López Austin, *Hom bre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, 1973, p. 38.

la cultura europea, como precedente de la llegada de los castellanos a comienzos del siglo XVI.

El regreso de Quetzalcóatl pudo suponer la introducción de la religión que había aprendido en su familia materna, en contra de las ideas de la tradición tolteca-chichimeca (nahuas adoradores de Tezcatlipoca con los que estaba emparentado a través de su padre). Su expulsión o destierro voluntario tendría lugar en fechas cercanas al año 1000.

La lucha entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, que nos narran las tradiciones míticas, sería un reflejo de los conflictos político-religiosos que se habrían producido entre el hijo de Mixcóatl y su pueblo, desde el momento en que aquél habría tratado de imponer de nuevo la religión culta en la que se había educado y que había perdido el poder, precisamente, ante su padre.¹⁷²

A lo largo del intento de reconstrucción de algunas de las plausibles realidades históricas que pudieron encontrarse en relación con el mito de Quetzalcóatl, nos hemos encontrado con una referencia, de carácter mítico, que nos resulta sumamente sugerente. La narración puede leerse en *Leyenda de los soles*,¹⁷³ y nos narra que, antes de que tuviera lugar la unión sexual entre Mixcótl y la mujer Chimalman que daría lugar al nacimiento de Ce Acatl, ambos tuvieron, al menos, dos encuentros. En ellos, la mujer Chimalman se presentaba desnuda ante Mixcóatl y dejaba su escudo en el suelo. Éste, un militar creador de un imperio, lanzaba sus flechas sobre ella, pero ésta conseguía fácilmente esquivarlas.

Según los clásicos esquemas de análisis de Claude Lévi-Strauss, este extracto constituiría por sí mismo un mitema, integrado por dos unidades básicas contradictorias. La primera, Mixcóatl intenta matar a la mujer Chimalman sin conseguirlo; la segunda, Mixcóatl tiene un hijo con la mujer Chimalman.

Evidentemente, el significado estructural de esta parte de la narración mítica pretende indicar que la cultura de la guerra con la que el resto de la

172 Así en Armillas, Pedro, "La serpiente emplumada, Quetzalcóatl y Tláloc", *Cuadernos Americanos*, núm. 1, enero-febrero de 1947, pp. 162-178.

La relación entre mitología y realidad es compleja, dado que se plantea desde la mutua y constante incidencia. Una realidad, lo expusimos más arriba, como la preponderancia del grupo azteca sobre el resto de las culturas nahuas se habría subsumido en este mito y lo habría enriquecido. Sucesos como los que narramos ahora podrían estar en su origen o, quizás y, de nuevo, constituir una circunstancia social que revitalizó una tradición mitológica más antigua, al tiempo que se vería influenciada por ella.

173 *Leyenda de los soles*, en *Códice Chimalpopoca*, México, 1945, p. 124.

mitología correspondiente describe a Mixcóatl, no puede terminar del todo con las tradiciones religiosas que existían anteriormente, las cuales estarán representadas por Quetzalcóatl. Quien abría de regresar.

Para la cultura azteca, profundamente ligada al culto de Tezcatlipoca, el regreso de Quetzalcóatl significaba, por lo tanto, el final de su Sol. Ello dotaría a lo doble de un especial halo tenebroso.¹⁷⁴

Si bien la concepción cíclica del tiempo hacía a los pueblos mesoamericanos muy dúctiles para el mestizaje, para la mezcla y la adaptación, para recibir el influjo de lo nuevo; la cultura predominante de toda el área náhuatl, los aztecas, dada su concepción misional de constituir un pueblo elegido, no lo sería tanto. El mestizaje, en este sentido, no se vería dificultado sólo por la tendencia intolerante de una concepción lineal del tiempo, como era la europea que llegaba a América, sino, también, en este caso, por la altivez de los primeros mexicanos.

No obstante, tanto el profundo carácter abierto de la cultura mesoamericana en general, como las exigencias de la política colonial metropolitana, inaugurarían, casi desde el comienzo, el entramado de un sistema sincrético. En un principio la mezcla sería meramente biológica,¹⁷⁵ puesto que la imposición cultural europea no permitía ninguna desviación, pero ello dará origen a una realidad nueva y profundamente perturbadora en América, el mestizo.

174 Quetzal describe, en náhuatl, un pájaro con bellas plumas que es posible ver todavía en los bosques de Guatemala; *coatl* significa serpiente. El “pájaro-serpiente”, o la “serpiente emplumada”. Ser doble, complejo. Resulta curioso saber que los indígenas precolombinos mataban a los gemelos, cosas dobles, mágicas. Lo doble era temido: la doble mazorca de maíz, el planeta Venus —estrella del día y, también, de la noche—. Lo cierto es que Quetzalcóatl era, por un lado, hijo de la tradición que representaba su padre pero, por otro, había sido educado en las culturas arrasadas por el imperio de Mixcóatl.

175 La política que los Austrias desarrollan en América (lo explicamos en el capítulo precedente), exigía promover las relaciones interraciales. Fernando el Católico, ya en 1514, envía al gobernador de La Española una “Provisión que manda que las indias se puedan casar con españoles”. Y, más adelante, reiteraría este principio con una nueva provisión en la que, explícitamente, afirmaría que “mi voluntad es que las dichas indias e indios tengan entera libertad para se casar con quien quisieren, así con indios como con naturales de estas partes”, Colección [C] Documentos [D] Inéditos [I] Ultramar [U], IX, pp. 22, 23, 52 y 53, respectivamente.

Esto alcanzaría tal extremo que, según nos cuenta fray Diego Sarmiento, obispo entonces de Cuba, “los indios se van acabando, y no se multiplican porque los españoles y mestizos, por falta de mujeres, se casan con indias, y el indio que puede haber una de ochenta años, lo tiene a buena ventura”. C.D.I.U., V, p. 554.

Cada uno de ellos sería algo así como un nuevo hijo de aquella mujer Chimalman a la que las flechas de Mixcóatl no habían podido matar. Expulsados de sus antiguas tierras, quemados los viejos libros sagrados de una parte de sí mismos la pregunta era si estas múltiples reencarnaciones de Quetzalcóatl habrían de regresar. Y por dónde.

Según la tesis que defendimos en el capítulo precedente, su regreso sería, tal y como el de Quetzalcóatl, desde el oriente de las tradiciones europeas que el mestizo, más que nadie, defenderá como propias, en contra de una mitad paterna de sí mismos que pretenderán ignorar, que despreciarán, iniciándose así el camino de la soledad, de la incompreensión y de la desdicha.

3. La proyección indiana del concepto de hombre del humanismo castellano

Cada cultura americana, cada pueblo originario, interiorizaría al europeo de forma diferente,¹⁷⁶ dado que estamos hablando de un amplio conjunto de tradiciones, de organizaciones políticas y sociales, de mundos valorativos distintos en un vasto continente.

Frente a ello, la mirada de Castilla fue sólo una, la cual, sin distinguir matices y uniendo distancias, creó un pueblo único donde antes había cientos, inventándose, de este modo, la idea uniformizadora del “indio”.

El proyecto castellano en América queda perfectamente retratado en las palabras con que describe Bibar¹⁷⁷ a Pedro de Valdivia:

Trabajaba de todo su corazón con servir a Dios y su rey en traer los indómitos, bárbaros indios en el conocimiento de nuestra Santa Fe Católica y a la obediencia y vasallaje de la Corona real de nuestra madre España, y en acrecentar nuestra santa religión cristiana y los patrimonios y rentas reales.

Se trataba, por lo tanto, de un programa estructurado en dos frentes: en primer lugar, la expansión de la fe, lo cual, en último término,

176 Un ejemplo, el estudio de Eduardo Magaña sobre cómo interpretan al europeo las poblaciones guayanesas; “El sacerdote caníbal. Una visión kaliña de los misioneros”, *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes interétnicas*, México, 1992, pp. 143-164.

177 Bibar, J. de, *Crónica de los reinos de Chile*, Madrid, 1988, p. 89.

constituía la justificación de todo un proyecto que, jurídicamente, esgrimía su título justificativo con las bulas alejandrinas de donación; en segundo lugar, el aumento de los dominios del rey y la obtención de riquezas para el reino.

El compromiso castellano de extender la fe cristiana en las Indias partía de la base de que las culturas indígenas no constituían un conjunto respetable, de entrada eran calificadas como demoníacas.¹⁷⁸ Sirve como ejemplo de esto que decimos las palabras que pronunciara Tomás Ortiz¹⁷⁹ en 1524 ante el Consejo de Indias, en un escrito titulado *Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades*, en donde exponía, entre otras cosas, lo siguiente:

los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan la verdad si no es en su provecho; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades; precianse de borrachos, (...) emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios....

Castilla había recibido la encomienda papal de regenerar aquella sociedad “haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales los criemos y doctrinemos y amparemos y corriamos y los conservemos y aprovechemos en la fe y policía cristiana”.¹⁸⁰

178 “... y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy se ha visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición toman muchas niñas o niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazón delante de los dichos ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo”. Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, Madrid, 1877, pp. 9 y 10.

179 MacNutt, Francis A., *De Orbe Novo, the Eight Decades of Peter Martyr d'Angbera*, II, Nueva York, 1912, pp. 274 y 275. Si bien la descripción de Tomás Ortiz iba dirigida, tan sólo, a los indígenas del norte de la América meridional, sus palabras fueron tomadas, en muchas ocasiones, como descriptivas del carácter de todos los indígenas americanos.

180 “Carta del padre fray Gerónimo de Mendieta al P. Comisario General fray Francisco de Bustamante”, *Cartas de religiosos de Nueva España*, México, 1941, p. 8.

La extensión de los territorios de la Corona a través de unas tierras de míticas riquezas era el segundo imperativo que animaba la conquista y la implantación de Castilla en América. Y es que las Indias fueron consideradas tanto una inagotable fuente de oro, como la lógica continuación de la reconquista que, tras la caída de Granada, necesitaba encontrar un nuevo sugestivo frente en el cual prolongarse; en ese sentido y hablando de Tlaxcala, decía Cortés: “es muy mayor que Granada y muy más fuerte, y tiene tan buenos edificios y de mucha más gente que Granada tenía al tiempo que se ganó”.¹⁸¹

En la medida en que Castilla debía cumplir una misión evangelizadora en América, el indio, o, mejor dicho, los distintos grupos culturales de indígenas, pasarían a ser “hombres”, esto es, parte de la forma con la que en Europa se entendía la existencia humana.

Desde la uniformidad europea,¹⁸² la multiforme realidad de los diversos pueblos y culturas indígenas (“no menos diferentes suelen ser las costumbres de cada región, que los aires que las bañan y los términos que las dividen”, decía Solórzano)¹⁸³ causaba profunda extrañeza. ¿Por qué los hombres en aquellos lugares presentaban tal conjunto de manifestaciones de bárbara ignorancia y se hallaban tan alejados de las costumbres civilizadas? En la obra del carmelita Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, se daba respuesta a la cuestión mediante la teoría de que los indios eran descendientes de algunas de las tribus de Israel que fueron forzadas al destierro. En las Indias habrían perdido su lengua y sus costumbres, y el demonio, mediante mañas y astucias, habrían ayudado a causar todavía más confusión. Aquellos pueblos acabaron, por lo tanto, “sin Dios, sin ley ni razón”, y de este desconcierto sólo podrían ser emancipados por la predicación del evangelio.¹⁸⁴

181 Cortés, *Cartas de relación*, pp. 9 y 10.

182 Castilla estaba integrada en una Europa que todavía no había sufrido la ruptura de la Reforma. Era una Europa unida por un mismo valor básico cristiano. Desde ese punto de vista, la dispersión, la diversidad, era algo negativo.

183 Solórzano y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 252, Madrid, 1972, p. 385.

184 Vázquez de Espinosa, A., *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 231, 1969, pp. 26 y 29.

La idea de la presencia del demonio en las Indias con anterioridad a la llegada de los castellanos, como fundamento de la conquista y ocupación, estuvo siempre en la mentalidad colonial europea. Sirva un ejemplo: cuando ciertas circunstancias de profundo sig-

Las comunidades indígenas estaban, por lo tanto, integradas por hombres, pero este reconocimiento tenía una consecuencia inmediata: la negación de su diversidad y multiforidad cultural y su asimilación a la idea que de tal concepto se tenía en Europa. En este sentido, la asignación del conjunto de derechos correspondientes a su condición humana, si bien se van a presentar como la definición jurídica del valor espiritual de la libertad, constituían en el fondo un procedimiento de integración de las sociedades indígenas en las formas de organización y producción que Europa pretendía implantar en América.

Y debe ser este último interés el que nos guíe a la hora de evaluar correctamente los porqués de la interpretación que la Edad Moderna europea hace de los indígenas; este interés será, básicamente, doble y contrapuesto. En primer lugar, será el interés de la Corona en organizar de forma rentable sus posesiones en ultramar y, en segundo lugar, será también el interés de los castellanos asentados y aun nacidos en Indias (contrapuesto las más de las veces con el de la Corona), en estabilizar un régimen de producción del que las comunidades formaban parte fundamental a través del régimen de la encomienda.¹⁸⁵

nificado cristino que rodean a la figura de Quetzalcóatl (como la presencia de la cruz en su veneración, ritos semejantes al bautismo, a la confesión, o a la comunión, referencias que recordaban a la historia del diluvio universal, la idea de tres divinidades, o de una virgen que concibe), provocan conmoción y confusión entre los europeos, dos serán las teorías a las que se recurra para explicar estos hechos desde el mundo valorativo occidental. La primera, cuyo principal exponente sería fray Juan de Torquemada, alegaría la presencia del Demonio en las Indias, previamente a la llegada de los castellanos, en donde habría instaurado una copia burda de la verdadera religión, confundiendo a los hombres e instaurando un reino del mal. De esta manera, la virtualidad de las bulas alejandrinas de donación, que se basaban en la necesidad de la predicación, seguían autorizando la presencia europea en América. La segunda teoría tendría que ver con la posible presencia de evangelizadores en las Indias, siguiendo el mandato divino de predicar por todos los caminos. Iniciadores de esta segunda tendencia podrían serlo, Motolinía, Las Casas o Diego Durán. Referencias a ambas historiografías en López Austin, *Hombre-dios*, pp. 13-23.

¹⁸⁵ José Miranda, ya en 1947, echaba de menos estudios que pusiesen de relieve la relación cierta entre las ideas acerca de la justicia de la conquista y dominación de América y los reales intereses que se encontraban detrás de las diversas posturas. Miranda, José, *Vitoria y los intereses de la conquista de América*, México, 1947, p. 9, nota 10. El estudio que apuntamos constituye un enfoque que, aún hoy en día, no podemos decir que esté suficientemente desarrollado.

Analizar de forma autónoma las construcciones teóricas que acerca del “indio” realizan los diversos teólogos y juristas castellanos, describiendo sus itinerarios argumentales y ordenándolas en diversos grupos, es algo que no sólo podemos encontrarlo ya en diversos libros,¹⁸⁶ sino que no despeja suficientemente la realidad de los problemas que se estaban debatiendo bajo la superficie de la cuestión de la naturaleza de los indígenas americanos.

Desarrollando un poco más lo arriba afirmado y siguiendo el esquema que, en su día, propuso a estos efectos José Miranda,¹⁸⁷ los tres principales intereses, tanto de instituciones como de grupos que se contraponen durante el proceso de la conquista, fueron los siguientes:

En primer lugar, estaban los intereses de la Corona, los cuales podían subdividirse en tres; impedir que arraigase y se desarrollase en América el feudalismo, constituir a las comunidades indígenas en vasallos directos del rey y, en tercer lugar, mantener a la Iglesia en una situación subordinada. Todos se podían resumir en uno, consolidar el poder del rey de Castilla en América.

En segundo lugar estaban los intereses de la Iglesia,¹⁸⁸ los cuales tenían que ver con la pretensión de asimilar al conjunto de los pueblos originarios dentro de la comunidad religiosa, con la defensa de las prerrogativas de la propia Iglesia en orden a la administración de las materias espirituales, así como con la defensa de la idea de que el orden temporal debía quedar supeditado al espiritual.

En tercer lugar estaban los intereses de los castellanos arraigados en las Indias, los cuales pretendían consolidar una posición aristocrática; esto es, aspiraban a constituir el necesario cauce de relación entre el rey y las comunidades.

Estos tres fundamentales intereses en juego se encontraron, en unas ocasiones, y produjeron, en otras, el conjunto de teorías acerca de la

186 Destaca en este terreno la obra de Lewis Hanke; sirva de buen ejemplo. *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Santiago de Chile, 1958. Un breve y completo resumen, con especial detenimiento en las posturas de Las Casas y Sepúlveda, en Zavala, Silvio *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, México, 1971, pp. 44-53.

187 Miranda, *Vitoria y los intereses de la conquista*, pp. 11-17.

188 La importancia de la Iglesia y de su derecho en el desarrollo del derecho indiano es determinante. Y esto desde un primer momento; como ejemplo sirve un trabajo mío, “En torno a las bulas alejandrinas: las bulas y el derecho censuario pontificio”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, núm. V, 1993, pp. 237-255.

legitimidad de la conquista y la dominación y sobre la naturaleza de los “indios”.

Común, desde luego, para todos los grupos e intereses, sería la idea de que la propagación de la fe era un justo título de conquista, el cual se encontraba formalizado en las bulas alejandrinas; fue también lugar común de encuentro la idea de que la oposición a la predicación de la fe sería constitutiva de causa justa de guerra. Podríamos decir que el punto de discrepancia esencial entre los distintos aparatos teóricos de los diversos intereses fundamentales confrontados en las Indias se centraría en el problema de la “naturaleza de los indios”.

Desde un primer momento, la sociedad compuesta por los conquistadores y sus descendientes, el núcleo de lo que vendrá a ser, con el tiempo, el grupo criollo, patrocinó la concepción de que los “indios” eran seres inferiores, lo cual implicaba la necesidad de su propio papel como tutores cercanos de aquellas sociedades de disminuidos, así como su posición imprescindible de intermediarios entre la Corona y los pueblos originarios.

Por contra, tanto la Iglesia como la Corona estarían siempre más cerca de los discursos que avalaban la naturaleza humana e igual de los indígenas, ya que ello tenía como consecuencia el sometimiento directo del indio sin intermediaciones de tendencia feudalizante, pasando los indígenas a ser, jurídicamente, como el resto de sus vasallos de Castilla. Ello, por cierto, no repercutía en un mejor trato en la práctica hacia los pueblos originarios por parte de la Corona. Todo lo contrario, la relación que ésta establecería con los pueblos originarios a través de los funcionarios reales (corregidores y alcaldes mayores, principalmente) estará caracterizada, en ocasiones, y como tendremos ocasión de ver, por factores que tenían que ver con la circunstancia de que el oficial, no estando realmente arraigado en la región, tenía la necesidad de desempeñar los oficios con la máxima “eficacia” para recuperar previas inversiones antes de regresar a España. Esta realidad explica el hecho de que, en ocasiones, algunos de los más proactivos defensores de la causa de la libertad de los “indios”, desde luego sirve el ejemplo de Bartolomé de las Casas, se pusieran al lado de los intereses de grupos afincados en América durante sus conflictos con la Corona, dado que, muchas veces, la tutoría cercana era mucho más benigna con las comunidades que la administración lejana de la metrópoli.¹⁸⁹

189 Ello explicaría parte de la buena relación entre Las Casas y la familia Colón.

No obstante, en general, la idea de los indígenas como seres inferiores y todo su correspondiente andamiaje teórico fue mejor recibido entre los grupos criollos de encomenderos, los cuales, algunas veces, hasta llegaron a agradecer económicamente los estudios de quienes invertían su tiempo en escribir tratados en ese sentido (es de sobre conocido que el docto Juan Ginés de Sepúlveda obtuvo importantes recompensas económicas por su labor).¹⁹⁰

La posición que ostentaba la Corona en Castilla a comienzos del siglo XVI era extraordinariamente fuerte; al lado de otros reinos de la misma federación, como los de la Corona de Aragón, la posición que tenía en Castilla el rey era, quizás, la que ofrecía un mayor desarrollo del absolutismo en toda Europa. Esa misma condición deseaba poder mantener Castilla en las Indias y, precisamente por ello, aquellos territorios serían incorporados a esta Corona mediante el procedimiento de la acesión;¹⁹¹ esto es, pasando el derecho castellano a ser el propio de

Sobre esto, tuve ocasión de reflexionar a lo largo de la segunda parte de mi trabajo *Las Indias en el pensamiento político de Fernando el Católico*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1992.

Este “posicionamiento” de ciertos teóricos como Las Casas al lado de los partidos, por así llamarlos, “feudalizantes” americanos, sería probablemente inconsciente. Se trataría de un encuentro en el camino, pero de un encuentro al fin. Lo que sí es cierto es que las peticiones que tantas veces gestionara Las Casas sobre un territorio de la costa de tierra firme “era en el fondo una concesión de exclusividad que, si bien estaba motivada por las puras razones que la animaban, no dejaba de ser lo que entonces se entendía por una enajenación de realengo”, de modo que no fue de extrañar la poca simpatía que al proyecto dispensó Fonseca y, en general, la administración central de Castilla. “Fonseca actúa también por unas motivaciones muy concretas, distintas a las del generoso promotor: en defensa del sentido moderno del realengo y frente a la enajenación de signo señorial. Para Fonseca las pretensiones de Las Casas tenían ese carácter, como también las apetencias de D. Diego Colón”. *Cfr.* Ramos Pérez, Demetrio, *La fundación de Venezuela. Ampíes y Coro: una singularidad histórica*, Valladolid-Coro, 1978, pp. 24 y 29.

¹⁹⁰ La cuestión la documentan Lewis Hanke y Agustín Millares Carlo (*Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, 1943, pp. XXIV-XXV), aportando actas del cabildo de México de 4 de febrero de 1554 en las que consta el acuerdo de enviar a Sepúlveda “algunas cosas de esta tierra de joyas y aforros hasta el valor de doscientos pesos de oro en minas”, y todo ello “para animarle en el futuro”. Y no fueron las únicas partidas similares que aprobó el Ayuntamiento. *Idem*, pp. XXVI-XXVII.

¹⁹¹ Dos eran las formas de anexión de nuevos territorios. La primera era la conocida por el nombre de *aeque principaliter*, que suponía que el reino que entrara a formar parte de una estructura política lo haría sin perder su propia personalidad jurídica, la

los nuevos territorios,¹⁹² los cuales se considerarían, por lo mismo, una mera extensión de Castilla.¹⁹³

Por las razones anteriormente expuestas los indios serían considerados vasallos castellanos como cualquier labrador de Castilla, aunque merecedores de especiales tutelas en función de sus especiales circunstancias, y ello en relación con la misión evangélica que justificaba la presencia de Castilla en aquellas tierras. La grandeza del proyecto no permitía demoras; ello explica que sólo entre 1524 y 1536 fueran más de cuatro millones los bautizados en México.¹⁹⁴

Por otra parte, esta implantación de la Corona castellana en América y su implicación de que los miembros de las comunidades pasaran a ser considerados seres humanos, no tendría como consecuencia en la práctica que la posición de los indígenas dentro del sistema productivo colonial fuera verdaderamente equitativa. Tampoco era muy difícil hallar argumentos para justificar la realidad de todos los días. El propio San Agustín, sin ir más lejos, podía constituir un apoyo a la sociedad esclavista ya que, había afirmado, esta no consistía en ningún caso impedimento para la virtud; todo lo contrario, fortalecía la humildad, el perdón, la obediencia o la modestia.¹⁹⁵

cual se manifestaba en sus fueros, privilegios y leyes propias. Este nuevo reino compartiría una única soberanía común centralizada en la persona del monarca, pero sin diluir ni perder sus particulares estructuras políticas, ni su entramado jurídico-privado. Era el caso de los reinos de la Corona de Aragón, o del reino de Navarra, los cuales mantenían, en el seno de la monarquía hispánica, todo su derecho diferencial vigente en sus respectivos territorios. El segundo procedimiento de incorporación de territorios era la accesión, mediante el cual, los territorios incorporados pasaban a regirse por el Derecho de la unidad política en la que se introducían, perdiendo, por lo tanto, sus anteriores leyes y costumbres.

192 Según la ley 2a., tít. I, lib. I de la Recopilación de Leyes de las Indias, “en todos los casos en que no esté proveído lo que se debe hacer por estas leyes, cédulas y ordenanzas, se deben guardar las leyes de Castilla”.

193 Cfr. mi trabajo *Las Indias en el pensamiento político de Fernando el católico*, pp. 81 y 82.

194 Ceccherelli, Claudio, “El bautismo y los franciscanos en México”, *Missionaria Hispanica*, año XII, núm. 35, 1955, p. 213. Sobre esto, Ricard, Robert, “Enseñanza prebautismal y administración del bautismo”, *La conciencia espiritual de México*, México, 1947, pp. 185-204.

195 Es la opinión de Margaret Mary Sister, “Slavery in the Writings of St. Augustine”, *The Classical Journal*, XLIX, 1954, p. 367.

Las teorías de Aristóteles acerca de la esclavitud natural desempeñaron un importante

Lo cierto es que, al margen de estimar como se merecen las doctrinas y los esfuerzos que, desde la más pura honestidad humana, se lleva

papel en este sentido, sobre todo para los discursos que más vinculados estaban con los intereses de la encomienda. Dice Aristóteles, “el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con estas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza” (Aristóteles, *Política*, ed. bilingüe y traducción por Julián Marías y M. Araújo, Madrid, 1951, p. 2). Aristóteles partía de una premisa perfectamente contrastada en la realidad, el hecho de que existen diferencias entre los hombres. Como premisa menor aducía el que consideraba como principio natural de que lo más imperfecto debe subordinarse a lo más perfecto (*idem*, p. 7). La conclusión desde estos postulados sería, no sólo que la esclavitud constituía una institución natural, sino que estaría justificado el uso de la fuerza para implantar el dominio de los hombres prudentes sobre los bárbaros. Estas tesis fueron desarrolladas por Santo Tomás en la *Summa*, quien justificaba la esclavitud no por argumentos de razón absoluta, sino de utilidad, en la medida en que al siervo le resultaba más útil ser regido por el más sabio, así como a éste ser servido por aquél (no obstante, el principio de utilidad estaba ya claramente desarrollado en Aristóteles, quien afirmaba que “la esclavitud es a la vez conveniente y justa”, *idem*, p. 9).

Si bien hemos afirmado que las teorías aristotélicas fueron herramienta más propia de quienes estaban cerca de los intereses de la sociedad criolla, no es menos cierto decir que su aplicación en América no implicaba necesariamente, en opinión de algunos como era el caso de Vitoria, la pérdida de la capacidad jurídica para los indígenas y, por lo mismo, pudieron servir también para construir discursos más idóneos con los intereses de la Iglesia y la Corona. Vitoria sostenía que Aristóteles no mantuvo nunca que la limitación intelectual implicara la esclavitud absoluta y la expropiación de la facultad de poseer bienes. La correcta interpretación de los textos clásicos de Aristóteles, siempre en opinión de Vitoria, conducía a que ciertas personas fueran gobernadas por otras más capaces (*Relectio prior de Indis*, I, 15-16), pero en relación con los indios americanos habría que tener presente que “antequam hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim” (*Relectio prior de Indis*, I, 16).

Es importante reseñar que las tesis de Aristóteles trataban acerca de la servidumbre “natural”, existiendo muchas dificultades para la argumentar la justicia de la servidumbre legal ya que, y según el propio Aristóteles, “esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores. Muchos entendidos en leyes denuncian, sin embargo, este derecho (...) para ellos es cosa tremenda que el que puede ejercer la violencia y es superior en fuerza, haga de su víctima su esclavo y vasallo” (*Política*, pp. 9 y 10).

Desde la teología cristiana, la desigualdad a la que hacía referencia Aristóteles y el régimen consiguiente de esclavitud sólo podía tener su origen en el pecado original, a partir del cual se habría pasado del primitivo orden de igualdad absoluta que imperaba en el estado primigenio de inocencia, a la situación actual en la que, caído el mundo en el pecado, las guerras y otras desdichas habían conducido a la desigualdad entre los hombres. Pero esta desigualdad no era algo deseable, no era un estado que pudiera constituir un equilibrio perenne. La vía del cambio hacia la libertad generalizada sería, precisamente, la predicación de la fe. Su expansión conduciría, necesariamente, a la libertad (“...la verdad os hará libres”. Evangelio de San Juan, 8, 32). Como vemos, todos los caminos llevaban al mismo resultado.

ron en tantas ocasiones adelante en América en defensa de los intereses de los pueblos originarios, debemos reconocer que sólo en la medida en que estos discursos se adaptaban a alguno de los intereses básicos a los que más arriba hicimos referencia y, sobre todo, al imponente interés de la Corona, podían alcanzar cierto prestigio y alguna materialización.

A este respecto, y en el caso de la Nueva España, la figura del franciscano y obispo de México Juan de Zumárraga, merece toda la atención.¹⁹⁶ Zumárraga defiende que los indígenas son seres racionales que pueden, por lo tanto, salvarse. A partir de ahí, hay que trabajar para que esa igualdad que se pregona, desde la común consistencia humana, se materialice en la práctica. Y, para ello, el obispo llevará a cabo una importante labor de aculturación que irá desde el establecimiento del conocido colegio para niños de Tlatelolco y la escuela para niñas en la Ciudad de México, hasta la introducción de la imprenta, pasando por sus desvelos en pro de la creación de la Universidad de México.¹⁹⁷

Ciertamente, convenía superar las carencias de los primeros tiempos durante los que la urgencia de la conquista había pretendido cubrir el imperativo de la evangelización mediante meras formalidades sin adelantar, verdaderamente, en el proceso de aculturación de los indígenas;¹⁹⁸ superada esa primera fase, importaría contrastar que las comunidades podían incorporarse, perfectamente, a los esquemas europeos que se estaban implantando en América, pasando a formar parte de ellos (en teoría, su incorporación les igualaría a un vasallo común castellano, con el estatuto especial que en breve señalaremos, pero en la práctica su proceso educativo de adaptación les relegaría a desempeñar las más sacrificadas labores en el proceso productivo).

196 Hanke, Lewis, "The Contribution of Bishop Juan de Zumárraga to Mexican culture", *The Americas*, V, 1949, pp. 275-282.

197 Tan sólo un año después de la creación del colegio de Tlatelolco el papa Paulo III promulgaba su bula *Sublimis Deus*, en la que explicaba que los "indios" no debían tratarse como "brutos creados para nuestro servicio", sino "como verdaderos hombres (...) capaces de entender la fe católica". Cfr. Hanke, Lewis, "Pope Paul III and the American Indians", *Harvard Theological Review*, XXX, 1937, pp. 65-102.

198 Los primeros frailes que llegaron a México construyeron las capillas y los conventos con la ayuda de unas comunidades indígenas a los que enseñaron los rudimentos de la fe, ni más ni menos que en latín (esto es, a santiguarse y rezar el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y el Salve Regina; para colmo, cantado). Cfr. Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, 1971, p. 218.

En torno a 1527 el franciscano fray Pedro de Gante fundó el Colegio de San José de los Naturales (en la capilla de San José, detrás de la Iglesia del Convento de San Francisco en la ciudad de México). Parece que reunió hasta mil niños indígenas a los que enseñaba a leer y escribir, tañer instrumentos de iglesia, la doctrina cristiana, así como diversos oficios. Dado del interés al que la obra servía, el Colegio fue financiado tanto por la orden franciscana como por el emperador.¹⁹⁹ Esta labor y otras que llevaron adelante los monasterios abonaron el terreno para que las empresas del obispo Zumárraga pudieran obtener un buen resultado.

Desde luego, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco constituye un claro ejemplo de que los intereses de la Iglesia y la Corona coincidían, como más arriba afirmábamos, en la necesidad de un “indio” considerado “ser humano”. Pero ello implicaba, en primer lugar, su adaptación, esto es, su educación. En la erección del Colegio se unió, no sólo la voluntad protagónica del obispo, sino la colaboración del virrey Antonio de Mendoza y del oidor de la Audiencia de México, Fuenleal. Las lenguas en las que se enseñaba en el Colegio eran el latín y el náhuatl, y no porque los indígenas desconocieran el castellano, sino porque aquellas dos lenguas cumplían perfectamente con la finalidad perseguida: formar profesores indígenas que pudieran enseñar en su propia lengua a su pueblo, atrayéndoles al modo de vida de los europeos.

El día de la fundación (6 de enero de 1536), contaba el Colegio con unos 60 alumnos, escogidos entre los mejores del de San José de los Naturales. A partir de ahí, y según nos cuenta Torquemada, “los religiosos de los conventos ponían diligencia en escoger y nombrar en los pueblos donde residían los que les parecían más hábiles para ello y compelián a sus padres para que los enviasen”.²⁰⁰

El progreso en el aprendizaje de los indígenas causó admiración. Tan sólo un año después de la fundación del Colegio, el obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, hacía referencia a este hecho en una carta que escribe al papa Paulo III en favor de los indios.²⁰¹ La bula *Sublimis Deus*, a la que antes hicimos referencia y que consolidaba la doctrina de la

199 Cepeda Rincón, Tomás, *La educación pública en la Nueva España en el siglo XVI*, México, 1972, pp. 41-59.

200 Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, México, 1969, III, p. 114.

201 *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilmo. y Rmo. Señor D. Fray Alonso de Montúfar en los años 1555 y 1565*, México, 1769, pp. 22 y 23.

Iglesia en cuanto a afirmar la naturaleza humana de los indios, no se haría esperar, el proceso de aculturación había adquirido una fuerza difícil de resistir.

Otra empresa orientada hacia el mismo fin fue el Colegio del Nombre de Jesús, fundado por la orden de los agustinos al lado de su convento en la ciudad de México, donde se enseñaba gratuitamente a leer y escribir y la gramática latina, tanto a indígenas como a castellanos. Además, en los conventos agustinos en general se alentó la enseñanza elemental y, en su caso, la de la lengua latina.

En la cuestión de la que tratamos y en Nueva España, no deberíamos olvidarnos de Vasco de Quiroga y de los hospitales de Santa Fe de la ciudad de México y Michoacán, así como otros que creó en iglesias de su diócesis. Estaban inspirados en *La Utopía* de Tomás Moro. La educación que se recibía en estas comunidades era la esencial de leer y escribir y la doctrina católica. Para una educación superior los indios que más sobresalían podían continuar sus estudios en el Colegio de San Nicolás Obispo, fundado, también, por Vasco de Quiroga, cuando fue obispo de Michoacán en 1538.

El Colegio de San Miguel es otro que no debe olvidarse, profundamente ligado a la ciudad de Michoacán y a la obra de fray Juan de San Miguel y fray Antonio de Lisboa, como tampoco puede dejar de mencionarse, siquiera en este momento de manera superficial, la labor “educativa” desarrollada sobre los indígenas por parte de los jesuitas en Nueva España.

La labor en este terreno de los Jesuitas resulta muy ilustrativa dado que llegaron a la Nueva España en 1572, cuando otras Ordenes llevaban ya años desempeñando su misión y pudieron, por ello, aprender de los errores ajenos y planificar su política de aculturación indígena con un elevado grado de conciencia y efectividad. En el proceso de planificación de esta política nos interesa destacar un asunto que debatió internamente la orden; ¿hasta qué extremo convenía llevar adelante la educación de los indios?

El padre provincial de los jesuitas en Nueva España, fray Pedro Sánchez, presentó a la congregación provincial, reunida en la ciudad de México entre los días 5 y 15 de octubre de 1577, un proyecto de formación de colegios para la instrucción de los indígenas, de donde deberían salir los futuros clérigos indios:

Sería lo más conveniente hazer collegios de niños indios hijos de los principales, de buena índole y habilidad, y que biviesen en nuestros collegios para los instrur en toda buena policia y cristianas costumbres (...) para que si N. Señor hiciese dellos algunos capaces de la perfección, fuesen estos dignos ministros de su nación; y haría uno de ellos mas que ciento de nosotros.²⁰²

Incluso se organizó un plan encaminado a la formación de cuatro colegios, uno en México para los indios que hablaban náhuatl, otro en Pátzcuaro para los tarascos, otro en Oaxaca y uno en Zumpango o Tepoztlán para los otomíes. Con los años, fueron adelantándose diversos trabajos en Pátzcuaro, Oaxaca y Tepozotlán²⁰³ (hasta 1586 no se fundaría el Colegio de San Gregorio en la ciudad de México).

En la congregación celebrada en la ciudad de México durante el 2 y el 9 de noviembre de 1585, lo que terminó aprobándose en relación con la política educativa indígena fue que a estos tan sólo se les debía enseñar la doctrina cristiana, la lectura, la escritura y la lengua castellana, pero no mayores conocimientos, como el de la lengua latina o teología, salvo en la excepcional situación de que se tratara de un caso de especial inteligencia, “no habitando, empero, en colegio de españoles, sino por sí”, esto es, a su costa y separadamente del resto de colegiales castellanos.²⁰⁴

Al parecer, si bien el proceso de aculturación no tenía límites, sí lo tenía el correspondiente grado de igualdad que podían alcanzar los indios en la formación política colonial. Desde un primer momento, según apuntábamos en la propuesta extractada de fray Pedro Sánchez, la educación superior de los indígenas se pensaba desarrollar entre su propia aristocracia (“sería lo más conveniente hazer collegios de niños indios hijos de los principales”), dado que ésta sería la que más eficazmente reproduciría el proceso de aculturación entre su pueblo (“y haría uno de ellos mas que ciento de nosotros”); esta política educativa se acendraría en 1585 con la exigencia de que debían ser los propios indígenas los que cargaran con todos los gastos de sus estudios superiores residiendo, además, en otro lugar.²⁰⁵

202 *Monumenta Mexicana Societatis Iesu*, I, p. 318, *apud*, Osorio Romero, Ignacio, *La enseñanza del latín a los indios*, México, 1990, p. LIV.

203 El colegio para niños otomíes se fundaría en 1580.

204 *Monumenta mexicana*, II, pp. 635 y 636, *apud*, Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, p. LIV.

205 No obstante, la posibilidad de que los indígenas realizasen estudios superiores

A través de estos programas educativos, a los que hacemos una mera referencia superficial, lo que se pretendía no era otra cosa que subsumir a los pueblos originarios americanos en la idea previa de “indio” que la Corona y la Iglesia habían construido en función de su proyecto colonial en las Indias.

La construcción del concepto de “indio” y su posterior proceso de materialización a través de la aculturación tendría, necesariamente, un reflejo legal. Quizás el primero fueron las *Leyes de Burgos*. Allí encontramos las afirmaciones de que los indios son seres humanos²⁰⁶ y, en este sentido, dignos de respeto como reflejo del Creador²⁰⁷ pero, debido a su situación de inferioridad en virtud e inteligencia con relación al europeo, se consideraba que debían someterse a él en el regimiento de sus vidas. Esto queda muy claro en su Introducción, donde se afirma que los indios “de su natural son inclinados a ociosidad y malos vicios”, a no ser que se les vigile y oriente constantemente.

Dadas estas especiales condiciones de los aborígenes americanos se les dotaría de un estatuto jurídico especial, el estatuto del indio, en el que se pretendería subsumir unilateral y homogeneamente a toda la multiforme y heterogénea realidad cultural de los pueblos originarios. En su *Política Indiana* Juan Solórzano afirmaba que “nuestros indios”, disfrutaban “del privilegio de rústicos y menores”, así como que “deben ser contados entre las personas que el Derecho llama miserables”. Mediante estos tres viejos estados del derecho tradicional castellano (el de los rústicos, el de los menores y el de los miserables), se construyó por lo tanto, un estatuto peculiar en el que habrán de subsumirse todos los pueblos originarios americanos.²⁰⁸

y de que, incluso, fueran ordenados sacerdotes no dejó de ser siempre una controversia que preocupó al mismo rey, quien consultó al Consejo de Indias sobre el asunto. Finalmente, mediante una real cédula de 22 de mayo de 1603, se solicitó al virrey de Nueva España, a la Audiencia de México y al arzobispo, que tomaran una postura acerca del tema, pero no conozco su resultado.

206 En el ítem 24 de las *Leyes de Burgos* podemos leer: “Ordenamos que persona ni personas algunas no sean osadas de dar palo ni azote, ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio, sino el suyo propio que tuviere”.

207 El Génesis, I: 26-7 establece que: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza... Y crió Dios al hombre a su imagen”.

208 Solórzano Pereyra, *Política Indiana*, lib. II, caps. 4 y 28. A este estatuto jurídico Bartolomé Clavero lo denomina “status de etnia”, *cfr. Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, 1994, pp. 11-19. Sobre el asunto no hay demasiado

En cuanto rústico, al “indio” se le consideraba al margen de la cultura, una cultura que se entendía de procedencia exclusivamente europea, y de esencia católica. Esa rusticidad, ese estar al margen, los situaba fuera, también, de las fronteras del derecho, de la cultura jurídica, de modo que muchas de sus normas no les serían exigibles. Radica aquí la razón de que el ordenamiento indiano fuera “generoso” en la tolerancia de las costumbres de los pueblos aborígenes, ya que no se trataba del reconocimiento de los ordenamientos originarios, sino de una permisividad transitoria (duraría cuanto durara el estado de incultura) e inevitable, y eso con respecto a una sociedad que no se reconocía, por lo tanto, sino que se despreciaba.²⁰⁹

En cuanto a lo miserable, el “indio” era alguien aquejado de una discapacidad que, en su caso, no era física o económica, sino congénita y cultural. Como aquellos conversos que no eran capaces de comprender la fe en la que se recibían, los “indios” quedarían bajo la especial protección de los ministros de la Iglesia y de los agentes de la Corona, de forma que los intereses del Estado y de la Iglesia que, antes explicábamos, caminaban paralelos, tendrían esta especial vía de jurisdicción sobre las poblaciones originarias americanas.

En tercer lugar, como menores, los “indios” estaban jurídicamente limitados en su capacidad de obrar y, por lo tanto, sometidos necesariamente a sujeciones complementarias, que normalmente ejercerían los ministros de la Iglesia o aquellos laicos en quienes delegara la función la Corona. Hay que hacer un especial hincapié en lo que de íntima intromisión en la vida cotidiana indígena implicaba esta tercera condición de su estatuto. Si los “indios”, por definición, eran menores, ninguno de ellos

escrito y, las más de las veces, con el tratamiento hispanista tradicional. *Cfr.* Oliveros, Martha Norma, “La construcción jurídica del régimen tutelar del indio”, *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene*, núm. 18, 1967, pp. 105-128; García Gallo, Alfonso, “La condición jurídica del indio”, *Estudios de Historia del Derecho Privado*, Sevilla, 1982, pp. 167-177; Castañeda, Paulino, “La condición miserable del indio y sus privilegios”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 28, 1971, pp. 245-334. Imprescindibles en este punto resultan los trabajos de Robert A. Williams jr., “The Medieval and Renaissance Origins of the Status of the American Indians in Western Legal Thought”, *Southern California Law Review*, núm. 57, 1983, pp. 1-99; *The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest*, Oxford, 1990.

²⁰⁹ Sobre el asunto en general que en Europa podía afectar a la mayoría de la población, Hespanha, Antonio M., “Sabios y rústicos. La dulce violencia de la razón jurídica”, *Gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, 1993, pp. 17-60.

podría ejercer la patria potestad, lo cual determinaría que toda su vida familiar estaría regida por los que asumiesen la necesaria tutoría correspondiente, la cual no sólo sería política por lo tanto, sino que alcanzaría, de este modo, a todos los órdenes de la vida.

Mediante este estatuto peculiar, por lo tanto, las comunidades indígenas quedaban integradas, todas ellas, por “indios”, sujetos de derecho con un estatuto jurídico propio que los situaba en una posición de dependencia con respecto a la Iglesia y a las autoridades españolas, y que les atribuía un lugar en la formación política racial-aristocrática que construía la colonia mediante el principio fundamental raza-función. En el centro del sistema se situaba la institución de la encomienda, en donde chocaban abiertamente los intereses de los conquistadores y criollos con los comunes de la Corona de Castilla y la Iglesia, los propósitos feudalizantes de los primeros, frente a los intereses comunes, a los que ya hicimos referencia, de la expansión de la soberanía del Estado y de la jurisdicción de la Iglesia.

La evolución del régimen de la encomienda es un reflejo del itinerario de construcción de las formaciones políticas aristocráticas latinoamericanas, y del proceso de aclimatación entre una Corona que no estaba dispuesta a renunciar a su jurisdicción, y una sociedad criolla que terminará conformándose con el mero poder económico. Habida cuenta de que la encomienda de indios resultaba imprescindible para que el desarrollo del proceso de conquista y colonización fuera rentable, la Corona tuvo que transigir desde siempre con esta institución, a pesar de que implicaba un importante riesgo de feudalización de las Indias. Ello pudo comprobarse tras la Junta de 1542 de la que salieron las *Leyes Nuevas*, las cuales constituyeron un triunfo y fiel reflejo de las teorías que avalaban la condición humana con plenitud de capacidad jurídica de los indígenas, prohibiendo, por lo mismo, tanto su esclavitud, como su encomienda;²¹⁰ pero la fuerte resistencia de los colonos ante lo que significaba su virtual ruina impidió su efectiva vigencia.²¹¹

210 García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la Historia de México*, México, 1858-1866, II, p. 204.

211 Para ejecutar las *Leyes Nuevas* en Nueva España fue designado Tello de Sandoval. Dadas las protestas de los colonos, tuvo que suspender las más rigurosas. Tanto el obispo Zumárraga como el virrey Mendoza contribuyeron a tranquilizar a los colonos y se envió a Castilla a dos procuradores del Ayuntamiento de México, Alonso de Villanueva y Gonzalo López, a los que acompañaron los provinciales franciscano y dominico, fray Francisco de Soto y fray Domingo de la Cruz, así como el agustino fray Juan

En la medida en que el proceso de aculturación indígena se desarrollara y los pueblos originarios se incorporaran dócilmente al sistema colonial, en la medida en que los servicios personales dejaran de ser una necesidad imprescindible, puestos ya los cimientos de la Colonia, tan sólo en esa medida la legislación indiana que declaraba la plena capacidad jurídica del “indio” y la prohibición de su esclavitud se fue haciendo más efectiva y terminante.

Precisamente por ello, la institución de la encomienda sería descrita en la *Recopilación* de 1680 como un tributo debido a la Corona por sus vasallos indios que ésta cedía a particulares españoles. Constituía, por lo tanto, una carga personal a la que quedaban obligados los indios entre los diez y ocho y los cincuenta años.²¹²

El libro VI de la *Recopilación de las Leyes de las Indianas* contenía las clásicas declaraciones de principios que servían para ponerle un escaso delantal ético al sistema: “nadie ose cautivar indios, ni tenerlos por esclavos”²¹³ de que “los indios sean muy bien tratados, amparados, defendidos y mantenidos en justicia y libertad, como súbditos y vasallos nuestros”.²¹⁴

La *Recopilación* adaptó el régimen de las encomiendas, evitando definitivamente lo que hubiera podido llegar a constituir un peculiar sistema feudal en las colonias. Para ello, se precisó qué indios quedaban sometidos a las cargas,²¹⁵ se concretaron cuidadosamente las tasas para que no fueran excesivas,²¹⁶ estableciendo sistemas de revisión de oficio o a instancia de parte, se excluyó cualquier servicio personal de las tasaciones,²¹⁷ determinándose su contenido exclusivamente económi-

de San Román. Partieron el 17 de junio de 1544 llevando recomendaciones del Virrey y un informe de veinticinco capítulos de Sandoval en el que demostraba la impracticabilidad de *Las Leyes Nuevas*, lo cierto era que todos, emisario enviado para su ejecución, órdenes religiosas y Virrey, coincidían en su imposible aplicación. Cfr. Pérez de Bustamante, Ciriaco, *Don Antonio de Mendoza*, Santiago de Compostela, 1928, pp. 93 y ss. En general sobre el asunto, Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, México, 1973, pp. 74-91.

212 Ley 7, tít. 5, lib. VI. Serían, no obstante, múltiples las excepciones; por ejemplo, los indios que se sujetaban pacíficamente a la Corona quedaban exentos durante diez años de tributos y servicios. Ley 3, tít. V, lib. XI.

213 Ley 1, tít. II, lib. VI.

214 Ley 3, tít. X, lib. VI.

215 Leyes 10 y 11, tít. V, lib. VI.

216 Leyes 21 y 22, tít. V, lib. VI.

217 Ley 24, tít. V, lib. VI.

co,²¹⁸ se reguló el orden para la efectuación de los pagos y cobros,²¹⁹ dejándose claro en la tasa que pertenecía a caciques y comunidades, qué a la Iglesia y qué al rey o al encomendero (según fuera el pueblo de encomienda o de la Corona real)²²⁰ y se estipularon todo tipo de garantías procesales,²²¹ de modo que la relación entre indios y encomenderos fuera susceptible de ser controlada por la Corona.

Los indígenas eran una parte imprescindible del sistema económico de la Colonia y esto siempre lo tuvo en cuenta la ley (“nuestra voluntad y la de los señores reyes nuestros progenitores, siempre ha sido que los que han servido y sirven en nuestras Indias, sean aprovechados en ellas y tengan con qué se sustentar”),²²² lo cual no era difícil de armonizar con los fines misionales que justificaban el título de conquista y dominación.

El motivo y origen de las encomiendas fue el bien espiritual y temporal de los indios, y su doctrina y enseñanza en los artículos y preceptos de nuestra santa fe católica, y que los encomenderos los tuviesen a su cargo y defendiesen (...) y con esta calidad inseparable les hacemos merced de se los encomendar.²²³

Sobre esta base, la Corona cimentaría un sistema colonial que estaba inspirado, desde luego, en la experiencia secular que la metrópoli había adquirido durante la época de la reconquista.

Los colonos, en la medida en que eran beneficiados por una encomienda, adquirirían un conjunto de obligaciones que se orientaban a la consecución de la efectiva implantación de la soberanía castellana. Estas obligaciones tenían carácter militar, religioso (la Iglesia aunó en Indias sus intereses, normalmente, con el Estado) y colonizador.

En lo que hacía referencia a las obligaciones militares, la *Recopilación de las Leyes de las Indias* indicaba que todo encomendero debía estar en posesión de caballo, lanza, espada y todas las otras armas ofensivas y

218 Leyes 25, 39 y 40, tít. V, lib. VI.

219 Leyes 15 y 44, tít. V, lib. VI.

220 Ley 30 y 31, tít. V, lib. VI.

221 Podía retasarse (esto es, revisar la tasa anterior considerada inadecuada), de oficio o a instancia de parte, según la ley 54, tít. V, lib. VI. Además, se fijó la naturaleza de garantía escrita de la tasación. Ley 23, tít. V, lib. VI.

222 Ley 1, tít. IX, lib. VI.

223 Ley 30 y 31, tít. V, lib. VI.

defensivas que el gobernador de la provincia considerase necesarias, según la calidad de su repartimiento; en el caso de que la ocasión se presentase, los virreyes, audiencias o gobernadores podrían apremiarles para que saliesen “en defensa de la tierra (...) a su propia costa”.²²⁴

En cuanto a las obligaciones religiosas, estaba preceptuado que los encomenderos debían procurar ministros para la doctrina y administración de los sacramentos, así como proveer a sus iglesias de los ornamentos de culto necesarios.²²⁵

Las obligaciones que adquiriría el encomendero de carácter colonizador se referían, básicamente, a la prescripción de tener casa poblada en la ciudad cabeza de la encomienda. Allí se le entregarían terrenos para edificar y, en el caso de que no lo hiciera, el gobernador debía construir aquellas casas con el producto de los tributos de la encomienda. Desde luego, el encomendero tenía la obligación de residencia en la provincia o isla de su encomienda; a todo ello había que sumar la idea, contenida en la ley, de que los prelados y gobernadores debían “persuadir” a los encomenderos solteros a que se casaran dentro de tres años.²²⁶

Era evidente que se estaba organizando una formación política en la que cada raza desempeñaba un conjunto predeterminado de funciones.

Las encomiendas, por lo tanto, evolucionarían desde su primera manifestación como un sistema de prestación de servicios personales cercano a la esclavitud,²²⁷ hacia su concepción como una facultad de gobierno²²⁸ en manos de gobernadores, adelantados, audiencias y virreyes, a los efectos de organizar e implantar la soberanía de la Corona en América. Un tercer momento se produciría llegado el siglo XVIII; en pleno absolutismo, una institución que había evolucionado hacia la concepción de consistir en el goce de un tributo cedido por el rey no podía menos que correr peligro, dada la tendencia que durante la mencionada centuria se desarrollaría en orden a la recuperación de regalías.

La situación entonces era muy diferente a la vivida en la época de las Leyes Nuevas; los tributos indígenas habían dejado de ser (como con anterioridad sus servicios personales), un elemento esencial en la estructura productiva colonial. El primer decreto de extinción se promulgó el

224 Ley 4, tít. IX, lib. VI.

225 Ley 3, tít. IX, lib. VI.

226 Leyes 9-10, 25 y 36, tít. IX, lib. VI.

227 *Cfr.* Zavala, *La encomienda indiana*, pp. 13-39, en donde se estudia el periodo antillano de la institución.

228 Leyes 7 y 8, tít. VIII, lib. VI.

23 de noviembre de 1718. El 12 de julio de 1720 se promulgó otro decreto mediante el cual se exceptuaban de aquél las encomiendas que provenían de las originarias de trabajo personal de indígenas, pero el 27 de septiembre de 1721 el rey volvió a insistir en la incorporación general de las encomiendas a la Corona.²²⁹ Para el indígena nada había cambiado, simplemente sus tributos pasarían a derivar ahora a la caja real²³⁰ y su función dentro del orden productivo de aquellas formaciones políticas, según veremos en el capítulo cuarto, se mantendrían bajo ciertas fórmulas de sometimiento que, a su vez, conservarían a la sociedad criolla en su eterna posición de privilegio.

4. *La pervivencia del discurso político prehispánico*

La condición jurídica de los pueblos originarios bajo el gobierno castellano fue siempre, por lo tanto, la de vasallos, aunque con el estatuto peculiar de rústicos, menores y miserables, por lo que, y vía diversas fórmulas de tutelaje, terminaron desempeñando siempre las tareas más arduas de la Colonia. Por supuesto, no se les permitió acceder a la alta administración colonial, pero, en el grado en que se reconocía su libertad, se les dotó de formas de gobierno semiautónomo sobre la base de los tradicionales concejos castellanos.

La implantación por parte de Castilla de una administración en los territorios indios y sobre las poblaciones indígenas fue un proceso lento y profundamente complejo, y ello por muchas razones de entre las cuales nos interesa destacar ahora una: la circunstancia de que las estructuras que se pretendían imponer desde la metrópoli se tropezaron en América con seculares ordenamientos y tradiciones, las cuales sería preciso considerar a los efectos de lograr la vigencia deseada del derecho indiano. En ese grado, estos ordenamientos prehispánicos afectarían y configurarían en buena medida el derecho castellano en las Indias.

El investigador que pretenda conocer verdaderamente la realidad de los ordenamientos político-administrativos indios debe estudiar

229 Aunque pronto, en 1721, la provincia de Yucatán sería exceptuada legalmente de la incorporación.

230 La realidad de la supresión, con todo, sería muy relativa; Wortman contrasta supervivencias en Centroamérica bien entrado el siglo XX; *cf.* Wortman, Miles L., *Government and Society in Central America, 1680-1840*, Nueva York, 1982, pp. 179 y 180.

esas estructuras políticas indígenas que subyacían bajo el derecho colonial porque, en otro caso, éste resulta absolutamente incomprensible. Un hito historiográfico en este sentido lo constituye la obra de Charles Gibson²³¹ y toda una importante historiografía que, en buena medida y en lo que respecta al área náhuatl, se ha desarrollado fundamentalmente en universidades norteamericanas. Conviene destacar aquí la obra y la escuela de James Lockhart²³² (“New Philology”), que se ha caracterizado, entre otras cosas, por el estudio directo sobre fuentes nahuas que, además y como él mismo adjetiva, podríamos calificar de “mundanas”; unas fuentes éstas que, normalmente, quedaron fuera del alcance de Gibson, dado que él se detenía exclusivamente en las administrativas.

Desde luego, hasta la fecha no contamos con una teoría general que pueda abarcar lo que constituyeron las relaciones jurídico-políticas entre Castilla y las comunidades indígenas en toda el área americana. Sin ir más lejos y con palabras de Lockhart, la América andina “*has until*

231 En general, toda su obra, pero especialmente dos libros: *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven-Londres, 1952; y su ya clásico *The Aztecs under Spanish Rule (A History of the Indians of the Valley of Mexico), 1519-1810*, Stanford, 1964. Un análisis de la importancia y repercusión de la obra de Gibson en Lockhart, James, “Charles Gibson and the Ethnohistory of Postconquest Central Mexico”, *Occasional Papers Series of the Latin American Institute of La Trobe University*, Melbourne, núm. 9, 1988; el mismo estudio puede consultarse en la recopilación de trabajos del mismo autor que lleva por título *Nahuas and Spaniards. Postconquests Central Mexican History and Philology*, Stanford, 1991, pp. 159-182.

232 En relación con ella, *cfr.* Lockhart, James, “A Vein of Ethnohistory: Recent Nahuatl-based Historical Research”, *Nahuas and Spaniards*, pp. 183-200. En este trabajo James Lockhart analiza varias de las tesis doctorales que se habían leído recientemente en torno a la metodología de la “new Philology”. Con posterioridad a la fecha de publicación del artículo de Lockhart, alguna de esas tesis ha sido publicada como monografía o, en todo caso, este conjunto de autores han comenzado a publicar estudios parciales en diferentes revistas y actas. Ejemplos podrían ser los casos de Cline, S. L., *Colonial Culhuacan, 1580-1600: A Social History of an Aztec Town*, Albuquerque, 1986; Wood, Stefanie G., “The Cosmic Conquest: Late-Colonial Views of the Sword and Cross in Central Mexican Títulos”, *Ethnohistory*, 38, 1991, pp. 176-195; Schroeder, Susan, *Chimalepabin and the Dingdoms of Chalco*, Tucson, 1991; Haskett, Robert, *Indigenous Rulers: An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca*, Albuquerque, 1991; Horn, Rebecca, “The Sociopolitical Organization of the Colonial Jurisdiction of Coyoacan” en Sánchez, Ricardo, Eric van Young y Gisela von Wobeser (eds.), *Ciudad y campo en la historia de México*, 2 vols., México, 1991; Karttunen, Frances, *Nahuatl and Maya in Contact with Spanish*, Austin, 1985.

now lacked an adequate explanation of the relation between indigenous units and Spanish-introduced structures".²³³ No obstante, en lo que al presente estudio se refiere (esto es, al área que hoy denominamos mexicana), la bibliografía de la que partimos es profundamente interesante pues si bien la región náhuatl estaría abarcada por toda la obra de Gibson, su Escuela y el posterior desarrollo del grupo científico que gira en torno a Lockhart, el mundo maya cuenta, de entrada, con la obra de Nancy M. Farriss, cuyo libro *Maya society under colonial rule*²³⁴ podría compararse en potencial y escala con el clásico trabajo de Gibson sobre los aztecas, siendo, desde luego, un trabajo profundamente enriquecedor del pensamiento indígena, en el cual nos muestra un mundo que presenta una alta unidad de independencia en relación con la cultura náhuatl.²³⁵

En lo que hace referencia al área náhuatl, la conquista implicó el final del imperio azteca, pero bajo aquella superestructura política se en-

233 Lockhart, "Charles Gibson and the Ethnohistory of Postconquest Central Mexico", p. 181. En estas mismas páginas, el autor nos adelanta la existencia de unas investigaciones para el alto Perú por parte de Thierry Saignes que, en su opinión, recuerdan mucho las conclusiones ya obtenidas por Gibson en el valle de México.

234 Princeton, 1984.

235 Estas son opiniones de James Lockhart, "Charles Gibson and the Ethnohistory of Postconquest Central Mexico", p. 181.

En general, algunas otras obras aparecidas durante los últimos años que analizan la perspectiva del intercambio cultural indígena-europeo y la pervivencia de elementos prehispánicos en la Colonia y en el área que hoy denominamos mexicana podrían ser: Chance, John K., *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, 1978; García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, 1987; Pastor, Rodolfo, *Campeños y Reformas: la mixteca, 1700-1856*, México, 1987; Burkhart, Louise M., *The Slippery Earth: Nabua-Cristian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, 1989; Gruzinski, Serge, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford, 1989; Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, 1992; Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, Oklahoma, 1995.

Para el mundo andino podemos indicar los trabajos de Stern, Steve J., *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, Madison, 1982; Spalding, Karen W., *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford, 1984; Wightman, Ann M., *Migration and Social Change: The Forasteros of Cuzco, 1570-1720*, Durham, 1989; MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, 1991.

contraban toda una serie de entidades de carácter local (en torno a lo que los castellanos denominaron “cabecera”), las cuales sobrevivirían.²³⁶

La instancia de autodefinición y diferenciación entre los diferentes grupos indígenas en el valle de México era el *altepetl*.²³⁷ En una historia náhuatl del siglo XVI los habitantes del valle de México se autocalificaban como “el pueblo en el *altepetl*”; se trataba de entidades locales del tamaño y la importancia de las ciudades medievales en la Europa mediterránea.

El *altepetl* se definía en función de tres factores; cierta tradición distintiva étnica, alguna vinculación con un territorio y, quizás el factor más homogeneizador, por su sistema dinástico en torno al *tlatoani*.

El *altepetl* se dividía en diversos *calpolli* o *tlaxilacalli*,²³⁸ los cuales tenían su propia adscripción territorial y unidad subétnica, dioses particulares, un nombre distintivo así como su propia subestructura política en torno a un líder, *teructlatoani*. Sus miembros podían establecer lazos matrimoniales fuera del *calpolli*, pero lo más frecuente era que lo hicieran dentro.

Entre los diversos *calpolli* que integraban un *altepetl* existía un orden rotacional que fijaba la forma en que cada uno de ellos contribuía, de manera equitativa, a las comunes obligaciones del *altepetl*, y ello se hacía en un cierto orden fijo de rotación que era la médula que dotaba de consistencia al *altepetl*.²³⁹

Este orden contributivo de rotación entre los *calpolli* se hacía con referencia al *tlatoani* o rey, auténtica personificación del *altepetl*, de características dinásticas y hereditarias.

Ésta que describimos, no obstante, era una realidad subyacente, esto es, una realidad que existía por debajo de la concepción política castellana la cual, donde había dos preexistentes realidades indígenas (*altepetl* y

236 Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, pp. 166 y 403.

237 En general, la descripción que se hace de esta entidad local puede *cf.* en Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, pp. 14-58.

238 *Idem*, p. 16. Tradicionalmente se ha mantenido la idea (hoy abandonada por buena parte de los especialistas, desde luego por Lockhart), de que los *calpolli* eran estructuras de carácter familiar, cohesionadas en torno a la idea de un antecesor común. Un ejemplo con ricas referencias bibliográficas puede ser Monzón, Arturo, *El calpulli en la organización social de los tenocha*, México, 1949, en especial pp. 9-19. Otro ejemplo puede ser Soustelle, Jacques, *The Daily Life of the Aztecs on the eve of the Spanish Conquest*, Londres, 1961.

239 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 17.

calpollí), veía tres: pueblo, cabecera y “sujetos” —aldeas que rodean a la cabecera y que son dependientes— y, donde había una composición de estructuras familiares simétricas y un orden prefijado de rotación, sólo concebía núcleos urbanos y la tradicional jerarquía administrativa escalonada.²⁴⁰

El palacio del *tlatoani* (o del *teuctlatoani*), el templo y el mercado constituían factores que abundaban en la nucleación urbana de los diversos *calpollí*. En un *altepetl* podría darse la circunstancia de que varios *calpollí* presentaran sus núcleos urbanísticos cercanos los unos a los otros. La mirada castellana interpretaría esa concentración urbana como la presencia de una “población” de cierta importancia a la que se denominaría cabecera. Al resto de los *calpollis*, cuyos centros urbanísticos se encontraban más alejados los considerará el castellano “sujetos”, esto es, aldeas circundantes a la cabecera. Pero ello suponía ignorar la existencia del conjunto de los elementos que dotaban de cohesión al *altepetl*.

Del mismo modo, a comienzos del siglo XVI podían encontrarse en el área náhuatl Estados étnicos complejos (como sería el caso de Tlaxcala y de Tenochtitlán/Tlatelolco), en los cuales los *altepetl* desempeñaban el mismo papel que los *calpollí* en los Estados, por así llamarlos, simples. En algunas fuentes Lockhart²⁴¹ ha encontrado para estas entidades el nombre de *tlayacatl*. Los castellanos denominarían a aquellos grandes Estados “parcialidades”. Serían esas unidades superiores, como antes decíamos, toda estructura política por encima del *altepetl*, la que terminaría con la llegada de los europeos.

La llegada de los castellanos supuso, por lo tanto, la descomposición de las entidades territoriales nahuas de todo tipo (políticas, económicas y culturales), pero, simétricamente, la revalorización del orden local.

*After the conquest, feelings of pride and solidarity, economic interdependence, and extensive dynastic intermarriage all still worked to hold large units together, but the strongest adhesive, the urgent need to combine for self-defense or aggrandizement, was now lacking, and the always existing forces in the direction of fragmentation could assert themselves more freely. Microethnicity was perhaps the strongest such force.*²⁴²

240 Lockhart, “Postconquest Nahuatl Society and Culture Seen Through Nahuatl Sources” y “Complex Municipalities: Tlaxcala and Tulancingo in the Sixteenth Century”, ambos en *Nahuas and Spaniards*, pp. 9-10 y 23.

241 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 21.

242 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 27.

Hay que tener en cuenta que incluso los más pequeños y homogéneos *altepetl* tenían perfectamente interiorizado su carácter étnico distintivo.

La circunstancia de que Castilla respetara las unidades locales que denominamos *altepetl* tenía su razón de ser en una opción política de implantación que, en todo caso, implicaba para esas entidades locales iniciar un proceso de modificación importante. De entrada y con carácter general, la metrópoli mantuvo la unidad entre cabecera y sujetos mediante la conservación de la autoridad de los *tlatoani* (caciques, desde la perspectiva castellana).

Ya durante la etapa antillana se venían concediendo las encomiendas sobre la base de un cacicazgo y los indios vinculados a él. Ahora, además, la existencia de estructuras políticamente organizadas bajo la soberanía de los caciques nahuas (*tlatoani*), hacía interesante la posibilidad de implementar los *altepetl* (base de cada encomienda) para organizarlas más eficazmente.²⁴³ Sobre la base de las encomiendas se levantaron las “doctrinas” o parroquias que, podría decirse, constituían una función de aquéllas. Desde los años treinta del siglo XVI se iniciaría el proceso de levantar, sobre la misma base de los *altepetl*, municipalidades al estilo castellano.²⁴⁴ Será esencialmente en ellas donde se produzca la confluencia de las dos tradiciones políticas, la preexistente náhuatl y la europea.

Este fenómeno de mutuo intercambio ha sido estudiado por Lockhart cuando afirma que “*the Spanish elements which the Nahuas were able to take over because of a perceived affinity with things already current in indigenous culture then immediately veered from the Spanish model, or rather never fully embodied that model in the beginning*”.²⁴⁵ Desde ambas percepciones se consideraba que la propia interpretación del mundo era la prevaleciente y, sobre ese mutuo error basado en el desconocimiento

243 Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 65.

244 Este proceso que va de la encomienda al cabildo y manteniendo siempre como base operativa el *altepetl* fue, en la práctica y caso por caso, mucho más complejo, pero como esquema comprensivo la afirmación puede mantenerse. “*The basic truth and explanatory power of this insight are such that it should by no means be abandoned. Yet as we learn ever more about central Mexico before and after the conquest, we realize that the process in all its purity may have taken place in only a minority of cases*”, Lockhart, *Nahuas and Spaniards*, p. 23.

245 Lockhart, *Nahuas and Spaniards*, p. 22.

del otro, se pactó la tregua y fue posible la convivencia.²⁴⁶ Al final, “*under the cover of this truce or mutual incomprehension, Nahuas patterns could survive at the same time that adaptations worked themselves out over generations*”.²⁴⁷

Probablemente, la idea de los cabildos de indios²⁴⁸ fue siendo planificada conforme se desarrollaba su propia experiencia, dado que no conocemos ningún proyecto presentado *a priori*. En un principio se fueron instituyendo los oficios superiores, completando con el tiempo las estructuras mediana y baja de una administración local que se iba poco a poco describiendo. Lockhart ha comprobado que el término “gobernador” era ya una palabra prestada al náhuatl a mediados del siglo XVI.²⁴⁹

Estas municipalidades indígenas construidas sobre la base de los tradicionales *altepetl* se verían impregnadas de múltiples factores de continuidad de la vida política prehispánica. Por ejemplo, cada miembro de un concejo castellano representaba a la entidad municipal urbana en su conjunto, no a un distrito específico o jurisdicción, pero en los cabildos indígenas seguía vivo el espíritu del *altepetl* que, como vimos, radicaba esencialmente en el orden de rotación entre los distintos *calpollis* para la contribución al común en la persona del *tlatoani*. Por ello, los distintos miembros de los cabildos de indios eran elegidos en función de su pertenencia a las unidades básicas cuyo orden de rotación contributivo estaba en la base de la organización indígena. Por ello también, los alcaldes y los regidores de los municipios castellanos en los pueblos de indios ad-

246 Se trata de lo que Lockhart denomina “double mistaken identity”. Cfr. “Some Nahuatl Concepts in Postconquest Guise”, *History of European Ideas*, núm. 6, 1985, pp. 469-471 y 477.

247 Lockhart, *Nahuas and Spaniards*, p. 22.

248 En el Valle de México sólo encontramos un cabildo, por así decirlo, íntegramente castellano, ciudad de México; el resto, al no haber suficiente población blanca, lo constituían las cabeceras, cabildos con indígenas ejerciendo puestos de alcaldes y de regidores.

249 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 30. No obstante, este término implicaba en sí mismo una aclimatación del municipio castellano a la realidad indígena dado que, y como el mismo Lockhart advierte, “*the title gobernador was not a standard part of the terminology of Spanish municipal office*”; el término castellano a estos efectos habría sido el de “corregidor”. No obstante, a lo largo de su evolución, la figura del gobernador se irá acercando al sentido profundo del oficio del corregimiento, esto es, ser un contrapeso de la conciencia municipal, la representación del poder central en los municipios.

quirirán su propia personalidad, pues el alcalde se considerará representante de su *calpolli*, de modo que pronto, en función de las normas del *altepetl* los alcaldes comenzarían a rotar entre los diversos *calpolli* o, en otros casos, el número de estos alcaldes fue creciendo hasta coincidir con las partes integrantes del *altepetl* (dado que los regidores siguieron pauta parecida, se llegó a cierta identificación entre ambos oficios en estos cabildos).

En opinión de Gonzalo Aguirre Beltrán,²⁵⁰ los factores de continuidad serían, incluso, mucho mayores, dado que bajo la forma de los alcaldes y regidores de las ciudades coloniales lo que realmente existía desde el punto de vista indígena eran los viejos funcionarios de los *calpolli*, aunque dotados de nuevos nombres. De este modo, el *teachcauh* se habría convertido en alcalde y los *tequitlatos* pasaron a denominarse “regidores”.²⁵¹

Al frente de las cabeceras se mantuvo en un principio a los *tlatoani* (caciques, desde el punto de vista de los castellanos). De esta manera, los dos discursos (castellano e indígena), coincidían en un paralelismo que hacía más fácil su aclimatación (*altepetl-tlatoani versus* cabecera-cacique). Los nahuas llamaron a este cargo *gubernadoroyotl*. La doble faz que subyacía al oficio era tácitamente reconocida por los españoles cuando lo denominaban como “cacique y gobernador”.²⁵²

En el seno de este oficio residía, por lo tanto, una contradicción, la oposición entre las concepciones indígena y metropolitana que debatían por perfilar, cada una a su manera, el oficio. Sirva un ejemplo, tanto el oficio de *tlatoani* como el de gobernador de la cabecera eran electos,

250 Aguirre Beltrán, Gonzalo, “El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación”, *América indígena*, XII, 1952, pp. 271-297. En la misma línea, Haskett, Robert S., demuestra la existencia de importantes supervivencias prehispánicas en las estructuras políticas de los cabildos, utilizando documentación electoral náhuatl. *Cfr.* “Indian Town Government in Colonial Cuernavaca”, *Hispanic American Historical Review*, núm. 67, 1987, pp. 203-231.

251 Hay que reseñar que, en opinión de Gibson, este tipo de afirmaciones eran exageradas y, en todo caso, no de aplicación al valle de México; él mantenía que en el valle de México y a partir de mediados del siglo XVI “*the offices and the persons serving in them, so far as we can see, had no relation to any known institution in pre-Spanish political life. The cabildo thus appears as a colonial institution deliberately introduced by Spaniards*”, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 173.

252 O, también, “señor y gobernador”. Reyes García, L., *Cnauhtinchan del siglo XII al XVI: formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, Wiesbaden, 1977, pp. 86 y 121.

pero la elección indígena se realizaba sólo con ocasión de la muerte del cacique; la novedad desde el punto de vista de los indígenas no estaría, por lo tanto, en la existencia del proceso electoral en la ciudad, sino en su carácter periódico anual.

La tendencia indígena sería, en función de sus costumbres, la de mantener al mismo *tlatoani* como gobernador y, por contra, la legislación castellana insistiría en el requisito de la elección anual y la necesaria rotación del oficio.²⁵³ En muchas ocasiones, la balanza se inclinaría del lado indígena, dado que el escaso número de principales entre los que se debían seleccionar los oficiales hacía impracticable la prohibición de reelección.

La metrópoli tenía, no obstante, otros procedimientos para imponer su modelo; de entrada, los virreyes mantuvieron siempre el poder de desautorizar la elección del gobernador y los corregidores, y sus tenientes eran convenientemente ilustrados acerca de la conveniencia de emplear toda su influencia para evitar la elección de candidatos “no deseables”.²⁵⁴ A ello habría que añadir las exigencias de profundo carácter aculturizador que introdujo la metrópoli durante el siglo XVII, entre las que destaca, desde luego, la exigencia de que los candidatos debían conocer la lengua castellana,²⁵⁵ aunque, según advierte Gibson, semejante condición no pudo nunca ser llevada a la práctica. Más tarde, durante el siglo XVIII, parece que la condición servía para preferir un candidato a otro, pero no era requerida necesariamente para desempeñar un oficio.²⁵⁶

En general, puede decirse que desde la segunda mitad del siglo XVI la metrópoli toma la decisión de someter en un mayor grado a las comunidades indígenas. Política deliberada a estos efectos sería la descom-

253 Incluso, sería normal que las instrucciones a los corregidores incluyesen referencias a la necesidad de la elección periódica y la advertencia expresa de la prohibición de la reelección, en previsión de la mencionada resistencia indígena, *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, Madrid, 1930, I, pp. 152-154. Ventura Belaña, Eusebio, *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y Sala del Crimen de esta Nueva España*, México, 1787, I. *Providencias de este superior Gobierno posteriores a las recopilaciones por el señor Montemayor*, tercero y último folio, p. 206.

254 *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, I, pp. 152-154.

255 Ventura Belaña, *Recopilación sumaria*, II, p. 191.

256 Ventura Belaña, *Recopilación sumaria*, sep. p. IX. Al margen y además de todo esto, Gibson hizo referencia a la constante intervención en la designación de los gobernadores que protagonizaban oidores, corregidores y clérigos al supervisar los procesos electorales, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 179.

posición del poder de los caciques o tlatoani. Para ello, se propiciaría la introducción de gobernadores no *tlatoani*, dividiendo en dos el oficio, de forma que se debilitaban los poderes de la institución hereditaria del cacicazgo.²⁵⁷

Desde luego, los nuevos gobernadores no *tlatoani* eran de la clase de los principales, algunos de los cuales se habían convertido en políticos profesionales y ejercían el cargo de gobernador sucesivamente en diferentes demarcaciones, incluso “*in some cases they were outsiders appointed by viceroys to assume control at critical periods*”.²⁵⁸

Dentro de esta misma política incluiríamos la práctica de nombrar jueces de residencia indígenas, los cuales sustituían al gobernador durante el tiempo de la residencia, actuando como tales y constituyendo un eficazísimo procedimiento fiscalizador en manos de la metrópoli sobre las entidades locales indígenas.²⁵⁹

Es evidente que se había iniciado una política de aculturación sobre la clase indígena de los principales, la cual tendría como elementos esenciales la integración de los mismos en una estructura política-administrativa jerárquica que les depararía mayores dignidades en función de su progresiva y contrastada adhesión a los valores metropolitanos.²⁶⁰

257 En general, acerca de todo este proceso, Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 168.

258 Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, pp. 171 y 172. El análisis de las actas del cabildo de Tlaxcala que realiza James Lockhart nos confirma lo ya sabido. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, por ejemplo, los *tlatoque* de los cuatro *altepetl* constitutivos de aquel complejo municipal fueron considerados regidores perpetuos, siendo excluidos del cargo de gobernador o de cualquier otro oficio. Lockhart, “Complex Municipalities”, *Nahuas and Spaniards*, p. 30.

259 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 34.

260 Resulta difícil describir con precisión las obligaciones de los diversos oficios de la administración colonial indígena; la razón estriba en que sus instrucciones sólo recogían parcialmente el conjunto de sus funciones. En todo caso, es posible decir, siguiendo a Gibson, que los cabildos llevaban adelante toda la política rutinaria de las cabeceras y sus sujetos, manteniendo varias reuniones a lo largo del año; en la mayoría de los casos los oficiales eran responsables de la recolección del tributo y de su reparto, de proveer cuotas de trabajo para los castellanos, así como de la regulación del régimen laboral interno para la realización de los asuntos de la comunidad. También, por otra parte, llevaron a cabo regulaciones en relación con los mercados locales, los edificios públicos, o las calzadas; en muchas ocasiones la representación de los oficiales constituiría un vehículo a través del cual se llevaron a cabo protestas o desarrollaban pleitos en defensa de la comunidad contra tributaciones excesivas, o contra otras ciudades cercanas por otras cuestiones, como podían ser problemas de tierras.

Significativo a este respecto es el dato de que los individuos que mantenían más elevados puestos en los cabildos tenían los nombres “más prestigiosos”, esto es, frente a los apellidos indígenas de los que desempeñaban los oficios más bajos del escalafón municipal, estaban los apellidos de santos o religiosos que ostentaban los oficiales intermedios y los apellidos españoles, los cuales estaban reservados para los más altos dignatarios del cabildo (incluso existía algún paralelismo jerárquico, dentro de estos altos oficios, en relación con patronímicos plebeyos, como Fernández o López, y otros de mayor raigambre, tomados de encomenderos, corregidores o eclesiásticos). Desde luego, el título de “don” constituía el símbolo de haber alcanzado la más alta dignidad.²⁶¹

Los alcaldes y gobernadores indígenas constituían un tribunal criminal para asuntos de escasa entidad. Del mismo modo, los cabildos mantenían cárceles en las cabeceras. Los alcaldes indígenas constituían el tribunal de primera instancia en materia civil y penal para los asuntos entre indígenas. Gibson hace referencia a que los castellanos protestaron ocasionalmente en relación con que los alcaldes indígenas no tenían la suficiente preparación para llevar a cabo sus obligaciones judiciales y, por ello, encarcelaban injustamente. Pero, por otro lado, y como también señala Gibson, los registros que conservamos de los procedimientos judiciales indígenas nos indican la existencia de un extraordinario legalismo, en clara emulación a los procedimientos europeos (Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 180).

Los oficios de alcalde y de regidor en los cabildos de indios, a tenor de lo que dicen las fuentes, no tuvieron un importante papel en las corporaciones. En general, tal y como expone Lockhart, es posible decir que “*as with the governors, Nabua alcaldes and regidores were to deviate substantially from Spanish models (...) My own feeling is that the officers of this kind of high council must each have been based in a specific subunit of the altepetl*”. Lockhart, *The Nabuas after the Conquest*, p. 36. Sobre estos dos oficios, pp. 35-40.

En los niveles de la administración inmediatamente inferiores al gobernador y los miembros del cabildo, encontramos oficiales del tipo de los escribanos o los mayordomos. Estos primeros, constituían una hispanización del *amatlacuil*. Cuando los cabildos indígenas normalicen su funcionamiento y los alcaldes y regidores comiencen a reunirse periódicamente, el oficio se hará imprescindible; los segundos, mayordomos, eran los oficiales responsables de la propiedad comunitaria.

Obviamente, los más bajos niveles de la administración fueron los que se mantuvieron más apartados de la asimilación de formas castellananas aunque, por otro lado, fueron frecuentemente utilizados por la Iglesia como fiscalizadores de la observancia de los ritos religiosos por la comunidad indígena (Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 183). Estos oficios eran, básicamente, los tenientes, alguaciles, portero, alcaide y mesoneros.

261 Lockhart, “Complex Municipalities”, *Nabuas and Spaniards*, p. 33.

La estructura municipal del cabildo de indios demostrará una eficaz capacidad aculturizadora, dado que será capaz de integrar al conjunto, sin excepción, de la clase indígena de los principales. En este sentido, Lockhart destaca que en comparación con el cabildo de españoles, en donde existía una clara distinción entre los empleos vinculados a la nobleza y los subempleos que desempeñaba la sociedad plebeya, los cabildos de indios “*even the lower municipal post were associated with nobility and that all the occupants were nobles or accepted as such*”.²⁶²

Otra circunstancia sugerente para poder apreciar al proceso de relación entre las comunidades indígenas y los europeos, así como la táctica aculturizadora castellana, la constituye el sistema de retribución de los oficios en los cabildos de indios. En un principio, los oficios políticos indígenas de los que hablamos continuaron manteniendo sus anteriores sistemas de retribución, en la medida en que, bajo el aspecto de gobernador, sobrevivía el tlatoani y resultaba muy útil conservar los tradicionales sistemas impositivos en el nuevo sistema, dada su acreditada eficacia.

No obstante y con el tiempo, caciques y principales perdieron sus derechos impositivos tradicionales privativos y pasaron a percibir salarios. Esto tuvo mucho que ver con la pérdida de poder y posición de los *tlatoque*,²⁶³ puesto que los nuevos actores de los gobiernos se desvincularían económicamente de sus sociedades, romperían sus lazos tradicionales con ellas y establecerían una dependencia directa y exclusiva con la metrópoli.

Una tercera fase la definiría la última etapa del periodo colonial y la introducción de las intendencias, momento en el que se vincularía la obligación recaudadora del oficial y su salario, aboliéndose éstos en su

262 Lockhart, “Complex Municipalities”, *Nabuas and Spaniards*, p. 34. Él se refiere, fundamentalmente, al más documentado caso de Tlaxcala, pero cuenta, también, con menos completa documentación en el mismo sentido en “Tlaxpan, Coyoacan o Culhuacan” (cfr. *The Nabuas after the Conquest*, p. 42). Ello no va en contra de la existencia de cierta jerarquía dentro de la nobleza y su paralelo político; el mismo Lockhart reconoce que existía una distinción entre los miembros del cabildo y el resto de los oficiales, dado que sólo una muy baja proporción de los que desempeñaban los puestos menores alcanzaba la condición de miembro del cabildo. Estos, en especial alcaldes y gobernadores, tenían los “mejores nombres”, ostentaban el “don”, pertenecían a los más selectos linajes y habían recibido la mejor educación.

263 Sobre estos salarios, precisamente descritos en varias comunidades, Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, pp. 185-187.

forma tradicional y pasando a percibir los gobernadores, alcaldes y otros recaudadores el 1% del tributo como remuneración.²⁶⁴ Perfectamente integrados ya en aquel aparato político-administrativo, los oficiales indígenas volverían a ser, como los primeros *tlatoque*, soberanos a los que había que prestar tributación, pero ya no representando a las comunidades, sino siendo meros agentes de un poder metropolitano. Con ello se culminaba, además, una consecuencia del proceso colonizador, la fractura en el seno de las comunidades indígena entre una nobleza profundamente aculturizada e integrada en los aparatos políticos del imperio europeo y el resto de la sociedad indígena que, manteniendo en mayor o menor grado la conciencia de sus tradiciones, según los lugares y comunidades, vería acentuada en general su condición de grupo sometido.

Desde el punto de vista de las comunidades políticas indígenas integradas en los cabildos, la característica más sobresaliente que tuvo lugar en la última etapa de la colonización fue la progresiva promoción de “sujetos” a la condición de cabecera, lo que significó una reproducción geométrica del sistema.²⁶⁵ Los sujetos transformarían sus *tequitlatos* en regidores, sus regidores en alcaldes y sus alcaldes en gobernadores. El aumento en el número de cabeceras supuso una importante reorganización administrativa, creándose nuevos oficios; así los alcaldes podrán ser de primer voto, alcalde presidente, alcalde juez, alcalde ordinario o alcalde menor, por ejemplo.

En relación con este proceso de multifragmentación que tiene lugar en el siglo XVIII, los trabajos de Stephanie Wood aportan nuevas luces sobre las primeras intuiciones de Gibson. Ella insiste en la necesidad de comprender este proceso como una demostración del alto grado de perseverancia y vitalidad que se encontraba en las comunidades indígenas y, así mismo, describe el proceso de manera que resulta evidente que no constituye una mera fragmentación, sino una profundización en el reconocimiento de las partes del mundo indígena que van surgiendo.²⁶⁶

Similares intuiciones expone Nancy M. Farriss²⁶⁷ para el área maya, donde se produjo también un importante proceso de fragmentación po-

264 Ventura Beleña, *Recopilación sumaria*, II, sep. p. XXXIX.

265 Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 190.

266 Wood, Stephanie, *Corporate Adjustments in Colonial Mexican Indian Towns: Toluca Region, 1550-1810*, UCLA Doctoral Dissertation, 1984. Hasta donde yo sé, inédita.

267 Farriss, Nancy M., *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, 1995, p. 156.

lítica en los niveles locales (al final de la época colonial el número de parroquias había crecido desde las veintisiete de 1582 hasta las más de setenta, y ello por el procedimiento, muchas veces, de pasar una “visita” a la consideración de cabecera). No obstante esto y a pesar de no existir una estructura económica propia que vinculara al conjunto de sus comunidades bajo el periodo colonial, “*the Yucatec Maya remained a single cultural and linguistic unit and continued to think of themselves as a single people*”.

Con el fin de someter las organizaciones políticas indígenas los castellanos desmantelaron toda estructura prehispánica que pudiera existir por encima del nivel local de la cabecera. La fragmentación, como hemos visto hasta ahora, constituiría una estrategia colonial. La segunda gran política de dominación era la congregación,²⁶⁸ la cual aplicaron en América allá adonde fueron.

De esta manera, fueron reunidos “sujetos” dispersos con sus ciudades principales o, incluso, varias de éstas consolidaron mayores unidades reorganizándose, incluso, la fisonomía de las ciudades “*from what Spanish regarded as an amorphous sprawl into the familiar colonial grid pattern*”,²⁶⁹ esto es, casas uniformes y densamente comprimidas alrededor de la plaza principal en la que, frente a frente, se erigían la iglesia y el ayuntamiento. Este proceso podía resultar muy destructivo para las estructuras jerárquicas prehispánicas, dado que disolvía las comunidades indígenas más reducidas y ciertas de sus más elementales estructuras internas.²⁷⁰

En el valle de México no fue ésta una estrategia aplicada con demasiado éxito. En el siglo XVII pudo tener como causa la circunstancia de que las décadas de constante pérdida de población produjeran que algunos de los constituyentes *calpolli* de los *altepetl* dejaran de ser unidades viables, de modo que se produjeran variados tipos de movimientos de población que tuvieran que ver con la desaparición de ciertos *calpolli* (aunque su memoria se guardaba, de modo que era posible que revivieran en un tiempo futuro); a pesar de ello, su población no era sacada normalmente de su propio *altepetl*. No obstante, estos movimientos de

268 Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, pp. 282-285; Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, pp. 44-47; Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*, pp. 158-164.

269 Farriss, *Maya Society under Colonial Rule*, p. 163.

270 Farriss, *Maya Society under Colonial Rule*, pp. 159 y 163.

población afectarían inevitablemente al orden interno de rotación que estructuraba toda la comunidad.²⁷¹

Pero incluso aceptando que el procedimiento de la congregación no produjo ninguna profunda revolución en las estructuras sociopolíticas indígenas del valle de México,²⁷² sí tuvo sus implicaciones, dado que reforzó las poblaciones de los *altepetl* principales, haciendo más conscientes a las poblaciones indígenas de las ideas de cabecera y de sujeto.

La conclusión final que de todo esto podría extraerse no es otra que “*the main lines of the mixed system of local government that had come into existence in the central Mexican countryside by 1580 or earlier lasted until the time of Mexican independence*”.²⁷³ Ello permitiría importantes supervivencias indígenas, aun a pesar de la progresiva presión de la metrópoli, sobre todo durante el siglo XVIII. Y ello por algo más.

*Occasional references in the historical literature to informal bodies of elders (viejos and ancianos) suggest a residual community power that survived all colonial pressures. (...) in Indian society a special authority resided in the venerable aged, who were the guardians of the community's heritage and were at times willing to defy all external authority in its defense.*²⁷⁴

Este esquema que hemos descrito fijándonos especialmente en el valle de México se aplicó, con las diferencias que imponían las circunstancias en cada región concreta, a lo largo de todo el proceso de implantación de Castilla en lo que vendría a llamarse Nueva España. La pervivencia de las estructuras tradicionales indígenas que hemos observado se produce en donde más fuertes fueron los asentamientos castellanos, el valle de México, sería todavía mayor en zonas menos integradas en los nuevos y emergentes mercados que trazaba la Colonia y donde pocos europeos residían.

Un ejemplo de ello lo constituiría el área mixteca.²⁷⁵ Situada en la región centro-sur de México, estas comunidades no experimentaron nunca los traumas de la conquista militar. Como otros tantos pueblos del virreinato, se sometieron pacíficamente al orden europeo y mantu-

271 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 45.

272 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, pp. 45 y 46. Quizás para el área de Yucatán resultó más destructivo en relación con las estructuras internas de las comunidades indígenas.

273 Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, p. 47.

274 Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, p. 193.

275 Cfr. Spores, Ronald, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, Norman, 1984.

vieron sus jerarquías sociales y estructuras familiares. Todavía con mucha mayor profundidad que en el anteriormente estudiado caso del valle de México, la superestructura colonial de las encomiendas, parroquias y distritos se apoyó allí en las seculares tradiciones indígenas.

Se observa también allí que los caciques y más importantes principales de las comunidades mixtecas fueron instalándose, poco a poco, en los sistemas políticos y económicos europeos, perdiendo importantes grados de identificación con su propio pueblo y fracturando socialmente sus comunidades.²⁷⁶ También fue normal cierta especialización laboral de los diferentes estratos sociales-raciales, sin la cual no hubiera sido posible la integración de las comunidades en las nuevas estructuras comerciales que imponía Castilla; ciertamente, la jerarquía social estuvo siempre directamente relacionada con la función económica.²⁷⁷

Pero Ronald Spores²⁷⁸ afirma que la explotación económica e ideológica de los indios mixtecas no hubiera sido posible (ni allí, ni en ningún sitio), si hubieran sido asesinados en masa, totalmente alienados, o si las comunidades indígenas se hubieran mostrado del todo renuentes a colaborar o trabajar con los castellanos. El mantenimiento en elevado grado de las tradiciones familiares y de las jerarquías sociales indígenas

276 "It was in the capital centers, the cabeceras, that social diversification and stratification were most evident. Situated in the central precinct, with its plaza, church, administrative offices, and principal places of business, were the highest-status Indians, the cacique and wealthier principales, and upper-status Spanish businessmen and administrators and their families. Attached to each of these households were a few Indian servants and African slaves. The friars usually resided in the church or monastery (...) Lying just beyond the central precinct was a zone populated by a few Spanish or mestizo tradesmen, artisans, and skilled laborers, and a few Indian principales. Here also were Indian commoners of relatively advanced social status. (...) In the outlying barrios resided the mass of Indian commoners". Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, p. 111.

277 "Many full or part-time specializations were practiced by Indian men and women. Among these were weaving and tailoring, basket making, pottery making, brink making, candle making, cloth making from rabbit fur, metalworking and smithing, woodworking, human and animal transport (...) Spaniards specialized in public administration, religion, store keeping, long-distance trade and brokerage, and livestock breeding. The few mestizos living in Mixtec communities tended to follow pursuits closely associated with the Indian sector or were involved in shop keeping and trading. Most of the highly skilled artisans came into the Mixteca from Oaxaca, Mexico, and Puebla de los Angeles on a short-term basis. Such specialists, normally Spaniards, included architects, artists, sculptors...", Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, p. 100.

278 Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, p. 127.

facilitó la circunstancia de que “*by the end of the sixteenth century natives had been integrated into colonial society, and from all indications either were accepting the condition of life or were resigned to their fate*”.

La otra área indígena que ha merecido mayores esfuerzos por parte de los estudiosos en relación con las zonas nahuas ha sido la península de Yucatán y las comunidades mayas.²⁷⁹

La circunstancia de que Yucatán estuviese dividida en, al menos, seis provincias autónomas con diferentes grados de unidad interna²⁸⁰ hizo más difícil su conquista, si la comparamos con la del valle de México, cuya estructura imperial la hacía susceptible de ser derribada de una sola vez, si se asestaba el conveniente golpe a la base del poder que sustentaban unilateralmente los aztecas.

Como en otros lugares, la metrópoli y la Iglesia (la influencia de los franciscanos en esta península será determinante) “*were obviously aware that it was far easier and more prudent to work through the existing native structure of authority than to try to bypass it*”.²⁸¹ Pero además, en Yucatán se produjo la circunstancia de que los asentamientos coloniales se situaron principalmente en la zona noroeste, donde las comunidades indígenas eran más populosas y el clima más seco y adaptable a las labores

279 En las comunidades mayas existían unas subdivisiones prehispánicas llamadas *cucbteel*, entidad que podríamos asemejarla a los calpolli nahuas y a cuya cabeza estaba el oficial denominado *abcucbcbab*; éste tenía las funciones de representar a su *cucbteel* dentro del concejo, bajo el *batab* (especie de *tlataoni* maya), siendo responsable del gobierno de su distrito y ejecutando allí las órdenes del *batab*. Sobre las semejanzas que nosotros establecemos entre estas estructuras internas mayas y las que pensamos son paralelas en del área náhuatl Farriss opina, sin embargo, lo siguiente: “*any kinship identification or landholding function they may have had was either lost or a well-kept colonial secret*”. *Maya Society Under Colonial Rule*, p. 163.

280 En el área maya había tres formas básicas de organización territorial. Algunas provincias estaban sometidas al poder de un Señor, un *halach uinic*; otras, constituían confederaciones vinculadas a un linaje; una tercera forma lo constituía un tipo de confederaciones de pequeños aliados que cooperaban en política exterior manteniendo en el resto de los órdenes su independencia. *Cfr.* Roys, Ralph L., *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington, 1957, p. 6.

281 Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule*, p. 150. A pesar de que la política castellana siempre fue limitar cualquier supervivencia indígena al nivel local de las cabeceras, Farris ha observado que a través de multitud de fórmulas litúrgicas (como podía ser, por ejemplo, el pago de homenajes por parte de las “visitas” —poblaciones secundarias—, al santo principal de la cabecera), se podían conservar ciertos lazos y vínculos regionales prehispánicos. *Idem*, pp. 151 y 152.

europas. La circunstancia de los constantes ataques que las costas caribeñas sufrían a manos de los corsarios franceses, holandeses e ingleses convenció a los castellanos de la conveniencia de abandonar aquella zona y trasladar las poblaciones al interior.²⁸² Ello contribuyó a crear una frontera en la península yucateca que, a mediados del siglo XVII, iba haciendo una línea curva desde debajo de Chanputun hasta las montañas de Puuc, describiendo una trayectoria al oeste a través de Peto y Tihosuco, y otra al este que describía la frontera entre los estados de Yucatán y Quintana Roo. El territorio que quedaba más allá de esta frontera, más allá de Campeche y Yucatán, quedó definido oficialmente como “despoblado”, pero, de hecho, fue el territorio de muchos asentamientos al margen del imperio colonial, y suponía la siempre abierta opción de emigrar a una tierra en la que no estaban los europeos.

La definitiva conquista de Yucatán, podría decirse, no llegó hasta que en 1697 se conquistó el reino de Itza, pero aún después quedarían toda una serie de enclaves, como Petén, que sería controlado años después, o el área maya de la selva lacandona que, en puridad, nunca podría decirse que quedara controlada.

Otra circunstancia que ayuda a entender la fuerte mentalidad de resistencia que caracterizó a los pueblos mayas era la larga experiencia de anteriores conquistas que, psicológicamente, prepararon a este pueblo para no considerar la llegada de los castellanos como un suceso histórico que definiera un cambio definitivo. En este sentido, y a diferencia de los aztecas, ellos interpretaron a los castellanos, simplemente, como unos extranjeros con los que había que negociar en función de meros cálculos de interés político, dado que *“the Yucatec Maya had shown a capacity again and again to absorb alien influences without being overwhelmed by them”*.²⁸³

Estos factores de pervivencia que observamos en pueblos perfectamente asentados y localizados en áreas específicas serían mucho mayores en las comunidades indígenas nómadas, las cuales demostrarían en mul-

282 Roys, Ralph L., France V. Scholes, and Eleanor B. Adams, “Report and Census of the Indians of Cozumel, 1570”, *Contributions to American Anthropology and History*, núm. 6, 1940, pp. 1-30.

283 En el valle de México, la experiencia de la dominación extranjera no era algo familiar y su posibilidad se vinculaba, más arriba lo explicamos, dado el carácter misional que había asumido el pueblo azteca, como el final de una era, como una catástrofe del tiempo. Para los mayas, aun compartiendo una concepción cíclica del tiempo, la percepción será diferente. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule*, pp. 19 y 23.

titud de ocasiones una enorme capacidad de resistencia a la dominación castellana. Un claro ejemplo de ello lo constituirían las tribus nómadas del norte de México.²⁸⁴

La pervivencia de la conciencia política en las diversas comunidades indígenas tuvo como lógica consecuencia un considerable número de rebeliones durante la época de la Colonia. La violencia caracterizó más a la región de los Andes que a la Nueva España,²⁸⁵ pero este fenómeno no resultó, en absoluto, ajeno a la historia colonial mexicana,²⁸⁶ como muestra en un conocido trabajo William B. Taylor.²⁸⁷ No obstante, y por cuestiones sistemáticas, el análisis político del significado de las insurrecciones de las comunidades indígenas lo abordaremos en el capítulo cuarto de este trabajo.

5. *La implementación criolla del discurso político prehispánico (del complejo americano al orgullo nacional)*

Un nuevo discurso político prehispánico surge en la Nueva España en el tiempo en que la sociedad criolla comienza a ser consciente de la necesidad y conveniencia de la independencia. Se hizo entonces imprescindible escribir una historia diferente que diera lugar, como colofón necesario, a los nuevos tiempos del México contemporáneo. Esa nueva historia reinterpretaría el tiempo de la Colonia como una época oscura, tiránica, como algo ajeno e impuesto por los intereses y la avaricia de los europeos. La Colonia no era una historia propia, era una historia ajena.

Eliminada una historia por ajena, la tarea consistía en encontrar un pasado propio que fundamentara, que consolidara la nueva nación independiente que la sociedad criolla reivindicaba ser. Surge la necesidad de construir “lo americano”, lo “mexicano”. En este sentido, la incardina-

284 Cfr. Powell, Philip Wayne, *Soldiers, Indians, and Silver: The Northward Advance of New Spain, 1550-1600*, Berkeley, 1952.

285 Cfr. O'Phelan Godoy, Scarlett, *Rebellions and Revolts in Eighteenth-Century Peru and Upper Peru*, Cologne, 1985; Stern, Steve J. (ed.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*, Madison, 1987.

286 Como demuestra la secular resistencia de los pueblos mayas. Cfr. Clendinnen, *Am bivalent Conquest: Maya and Spaniard in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge, 1987; Jones, Grant D., *Maya Resistance to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*, Albuquerque, 1989.

287 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford, 1979.

ción del conjunto de las “antiguas” castas, de los indios y de los mestizos, junto con la sociedad criolla en esta nueva categoría de “lo mexicano” constituiría un auténtico imperativo, pues sería la historia de los pueblos originarios la que afloraría una vez negada y rechazada la Colonia, y su historia pasaría a ser, por lo tanto, la historia de todos los que se quedaban solos en México.

Evidentemente, ello era un mero imperativo cultural, no suponía en ningún caso la asunción de las tradiciones culturales, políticas o de cualquier otro orden de los pueblos originarios por parte del nuevo proyecto de Estado que se pretendía organizar, dado que para la sociedad criolla, aquella que pasará a tener la posición preeminente en el nuevo Estado mexicano, la idea del indio tenía dos vertientes: “uno es el indio como realidad humana y otro es el indio como instancia significativa de valoración nacional”.²⁸⁸

El primer paso de este proceso de asunción meramente teórico de aquellas sociedades indígena y mestiza en el nuevo proyecto de Estado mexicano consistiría en modificar la construcción intelectual desde la que la elite colonial había venido comprendiendo al indio y al mestizo, puesto que desde esta concepción es desde donde se le había asignado al indígena el lugar en el orden político y social de la Colonia que ahora se pretendía modificar.

Una de las primeras materializaciones de este proceso de construcción histórica al que hacemos referencia puede observarse en la obra del agustino Antonio de la Calancha, un criollo de Chuquisaca que escribiría una *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, en la que reinterpretaba las conocidas tradiciones que hacían referencia al mítico hombre blanco y barbado solitario que en el pasado había vivido entre los indios, bajo la tesis de que se trataría de uno de los doce apóstoles que había venido para predicar el evangelio en el Nuevo Mundo.²⁸⁹

288 López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, 1954, p. 144.

El autor, como tantos otros liberales de la historiografía mexicana, no desarrolla la lógica consecuencia de este punto de partida y, más tarde, no es capaz de destacar el siniestro significado que adquiriría el liberalismo para las comunidades indígenas (cfr. pp. 266-271).

289 En relación con México, Jacques Lafaye reconstruye en su más que conocido trabajo el itinerario historiográfico de formación y transformación del mito de Quetzalcóatl en función de los intereses criollos. Cfr. *Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, Chicago, 1973, pp. 139-206.

Alegaba varios motivos. El primero de ellos esgrimía que hubiera sido injusto dejar a América fuera de la verdad, y Dios no podría haberlo permitido; además y, en segundo lugar, porque argumentaba que la tradición oral indígena así lo recordaba, existiendo muchas crónicas que mencionaban a un misterioso predicador, que Calancha identificaba con Santo Tomás, el cual había predicado a los indios contra la adoración del Sol y había enseñado la doctrina del único Dios verdadero. Los indios habrían intentado matarlo por ello y él, perseguido, se habría introducido en el mar con su manto como si fuera un barco. Tal prodigio habría hecho que los indios “tuvieron por Dios al que el santo predicaba y comenzaron a hacer un templo o huaca al Dios invisible que crió el mundo, y llamáronle Pachacamac, que lo significa”.²⁹⁰

Un discurso histórico de estas características desvirtuaba el pasado autóctono en la medida en que era necesario para poderlo incorporar al proyecto de Estado criollo que se pretendía. Otro caso en el mismo sentido sería el llevado a cabo por fray Servando Teresa de Mier quien pronunciaría un célebre sermón el día de la virgen de Guadalupe de 1794 ante los oficiales de gobierno, defendiendo la tesis de que Santo Tomás habría predicado en América y cristianizado a los indios antes de la llegada de los españoles.²⁹¹

Los misioneros venían aprovechando desde el siglo XVI las figuras religiosas americanas para canalizar más fácilmente las ideas cristianas —Quetzalcóatl habían sido identificado como cristo, por ejemplo—. En el siglo XVIII las circunstancias eran diferentes, entonces se hacía preciso dar carácter de veracidad al elemento cristiano en la tradición indígena, justificarlo como auténtico, esto es, como antiguo, dado que lo que pretendía la sociedad criolla (europea por tradición familiar y educación) no era otra cosa sino defender la falta de necesidad de la tutela o intermediación española, puesto que el pueblo americano ya había sido puesto en el camino de la salvación por los propios discípulos de Cristo, de la misma manera que los pueblos de Europa.²⁹²

290 Calancha, Antonio de la, *Crónica moralizada de la orden de San Agustín en el Perú*, Lima, 1974, pp. 752-753.

291 Teresa de Mier, Servando, *Obras completas: el heterodoxo guadalupano*, 3 vols., México, 1981, I, pp. 227-255.

292 Se entiende así que el alarde de imaginación mística le costara al fraile su deportación preso a Cádiz. Sus palabras eran más que peligrosas, si la evangelización de América no dependía de la implantación española, el argumento de las bulas pontificias de donación perdía toda autoridad, como la propia dominación hispánica.

En 1811, Mier enviaría desde Londres una carta al periódico *El Español*, en ella elaboraría una apología del Anáhuac precortesiano y acusaría a los españoles por lo sangriento de sus conquistas, por sus calumnias contra los indios, por las enfermedades que trajeron, incitando, finalmente, a la independencia.

Era el camino hacia la soledad, que empezaron a recorrer entonces los pueblos originarios. La Independencia implicaría para la mayoría de los que pasaban a ser mexicanos la sustitución de su pasado por una historia que los integraba en el programa cristiano y europeo del mundo. A partir de entonces, al mirar atrás no se verían a sí mismos, verían a otro con otro color y otras costumbres. Y al buscar en sus vidas a ese otro que se postulaba desde todas partes como lo deseable, como lo bueno, se introducían en un laberinto en el que se extraviaban de sí mismos sin alcanzar ninguna parte.²⁹³

Este programa criollo de reivindicación ideológica del pasado indígena se exacerbó en la medida en que pasó a ser parte del conocido debate ilustrado en torno a la inferioridad o no de los americanos en relación con los europeos.²⁹⁴

En opinión de algunos ilustrados europeos, la causa explicativa de la poca inteligencia y de la torpeza de los americanos estaba en el clima. Voltaire,²⁹⁵ por ejemplo, afirmaba que: “*on peut faire sur les nations du nouveau monde une réflexion que le père Lafitau n’a point faite, c’est que les peuples éloignés des tropiques, ont toujours été invincibles, et que les peuples plus rapprochés des tropiques, ont presque tous été soumis à des monarchies*”.²⁹⁶ Montesquieu era partidario de la misma opinión y afirmaba que “lo mismo ocurre en América: los imperios despóticos de México y Perú estaban localizados en los trópicos, mientras que todos los pueblos libres, habitaban y habitan aún hacia los polos”.²⁹⁷

293 Es esta una de las clásicas reflexiones que integran el conocido estudio de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, 1963.

294 Sobre este tema y el debate que suscitó en Europa es clásica la referencia a la obra de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México, 1982.

295 Voltaire (François-Marie Arouet), “Discours préliminaire”, al *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, en *Collection complète des œuvres de Mr. de Voltaire*, Londres, 1770-1779, I, p. 37.

296 En general, sobre Voltaire y América, *cfr.* Savelle, Max, “Voltaire, Historian of America”, *Revista de Historia de América*, núm. 79, 1975, pp. 99-141.

297 Montesquieu, *Del espíritu de las Leyes*, Madrid, 1987, lib. XVII, cap. 2o., p. 185.

La Ilustración impelía al hombre a servirse de su propio entendimiento, “*sapere aude*”²⁹⁸ y, por lo tanto, a enfrentarse a la naturaleza con la sola fuerza de la razón. Pero el europeo despreciaba al criollo, no lo creía capaz de superar aquello que lo limitaba y que lo hacía débil, su clima y su geografía. Por eso, los ilustrados americanos tenían que combatir contra las mismas tradiciones que atenazaban el desarrollo de Europa, pero también contra la desconfianza y el desdén, ni más ni menos, que de sus tan admirados maestros, en cuyas ideas basaban buena parte de sus pretensiones de Independencia.²⁹⁹

El ilustrado americano se vio impelido a convertirse en un entusiasta de su tierra,³⁰⁰ de una naturaleza que, había que demostrar, no sólo no era nociva al desarrollo del hombre, sino que era en América su mejor aliado.

Entre 1768 y 1769 comenzarían a llegar a Europa, sobre todo a Italia, los jesuitas expulsados de Hispanoamérica. Para ellos, que acababan de padecer la humillación del destierro, las tesis antiamericanistas que proliferaban en el viejo continente resultaban especialmente intolerables.³⁰¹ Por ello, desde aquel exilio europeo que les había tocado vivir elaborarían una imponente obra dedicada a ensalzar la riqueza de América, su cultura y su historia. Paradójicamente, al firmar el decreto de expulsión de la Compañía, Carlos III no iba a conseguir afianzar su autoridad despótica al otro lado del Atlántico, sino que activaba la elaboración de una ideología nacionalista³⁰² e ilustrada hispanoamericana.³⁰³

298 Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, *Emmanuel Kant: filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 1964, p. 26.

299 La que se ha venido en llamar Ilustración católica no sería tan hostil con lo americano, quizás porque, como estudiaremos en su momento, será ésta la Ilustración que cobre vida en las colonias. Feijoo, por ejemplo, llegaría a afirmar que “la cultura en todo género de letras humanas, entre los que no son profesores por destino, florece más en la América que en España”. *Obras escogidas del padre Fray Benito Jerónimo Feijoo*, con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos por D. Vicente de La Fuente, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1958, vol. LVI, pp. 594 y 595.

300 Minguet, Charles, *Alexander de Humboldt, historien et géographe de l'Amérique espagnole (1799-1804)*, Paris, 1969, p. 263.

301 Hazard, P., *La pensée européenne au XVIII siècle, de Montesquieu à Lessing*, París, 1946, II, pp. 246 y 247.

302 Vargas Ugarte, Rubén, *Jesuitas peruanos desterrados a Italia*, Lima, 1934, pp. 124-125 y 129-130. Y, del mismo, *La “Carta a los españoles americanos” de Juan Pablo Vizcardo y Guzmán*, Lima, 1955, pp. 42-53 y 79-82. En contra de la importancia de la Compañía en la formación de una conciencia criolla independentista y nacional

Podríamos citar muchos ejemplos de este prenatalismo ilustrado novohispano.³⁰⁴ Quizás uno de los primeros supuestos en el tiempo lo constituiría la persona de Carlos de Sigüenza y Góngora.³⁰⁵

El nuevo virrey, conde de Paredes, llegaba a la Nueva España. Era el año 1680 y para conmemorar aquel acontecimiento la ciudad de México le encargó a D. Carlos que proyectase un arco triunfal. La idea que Sigüenza plasmaría en aquel arco se manifiesta en el título del libro que escribió paralelamente a la construcción del monumento: *Teatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe; advertidas en los Monarcas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco Triunfal que la Muy Noble, Muy Leal, Imperial Ciudad de México erigió para el*

—cuestionando, incluso, que el abate Vizcardo conociera, siquiera, la obra de Suárez o de Mariana—, Batllori, Miguel, *El abate Vizcardo: Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia hispanoamericana*, Roma, 1953, pp. 82 y 147.

303 Sobre los jesuitas de la Nueva España y su consciencia nacional, podría citarse a, Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813*, Chicago, 1973, pp. 99-112, o Corbató, H., “La emergencia de la idea de nacionalidad en el México colonial”, *Revista Iberoamericana*, VI, 1943, pp. 377-392.

304 En Nueva España, este fenómeno está muy contrastado. Hay quien ha afirmado que la política de revivir el pasado indígena como fórmula de nacionalismo se confinó en México y en Perú (Pagden, A., *Spanish Imperialism and the Political Imagination*, Yale U. P., 1990, p. 138), pero lo cierto es que el fenómeno se puede contrastar en toda Hispanoamérica. Así, para el caso argentino, Rípodas Ardanaz, D., “Pasado incaico y pensamiento político rioplatense”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 30, 1993, pp. 227-258.

305 Una biografía la hace Rojas Garcidueñas, José, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora. Erudito Barroco*, México, 1945. Nació en la capital del virreinato en agosto de 1645. Estudió en el noviciado jesuita de Tepozotlán y en Puebla, pero fue expulsado de la Compañía de Jesús a los siete años de su ingreso, seguramente por indisciplina. Continuó sus estudios en México, logrando por oposición la cátedra de matemáticas y astrología en la Real y Pontificia Universidad de México en 1672. Realizó obras de astrología, como su *Libra Astronómica y Philosophica*, que publicaría con ocasión de la aparición en 1680 de un cometa en México, de poesía (*Glorias de Querétaro*, entre otros trabajos) y folletos con un título alusivo a la noticia de la que daba referencia, o el genérico de *Mercurio Volante*. Como geógrafo realizó, también, una labor de prestigio. En 1693 recibió el encargo de dictaminar sobre el sitio conveniente para hacer un puerto y levantar un fuerte en la costa norte del golfo de México. Tras la exploración de estudio de la bahía de Panzacola, en la Florida occidental, trajo mapas y planos e informes que resultan de un profundo interés.

digno recibimiento en ella del Excelentísimo Señor Virrey Conde de Paredes, Marqués de la Laguna, etc.

La historia de México, su pasado indígena, ya no era algo olvidado y tenebroso, una época que había que ocultar, sino que se consideraba una fuente de buenos criterios para el gobierno del futuro.

Este fenómeno del setecientos novohispano de rastrear en el pasado indígena tenía una clara vinculación ideológica, superar la dominación española. De pronto, las ruinas de las antiguas culturas americanas se levantaban ante la vista de todos como una prueba innegable de la barbarie de los conquistadores,³⁰⁶ de su salvajismo irracional.³⁰⁷

³⁰⁶ Existe un ejemplo profundamente clarificador en este sentido. En 1790 un descubrimiento conmovió a la ciudad de México: al realizarse el empedrado del zócalo se hallaron tres impresionantes monolitos aztecas. El entonces mal llamado calendario azteca, una figura de la diosa Coatlicue tallada con serpientes y calaveras, y la piedra de Tizoc. De pronto, la grandeza menospreciada del pasado prehispánico se imponía innegable, majestuosa, retadora. No podían volver a enterrarse, pero tampoco podían continuar en aquel lugar. El poder hispano debía tomar una determinación que implicaba muchas consecuencias.

El calendario azteca fue situado al lado de la catedral, donde permanecería hasta el año 1900. Las otras dos piezas fueron entregadas a la Universidad, donde serían custodiadas por los padres dominicos, que no hicieron otra cosa que enterrar en el patio la Coatlicue (allí permanecería hasta 1816) y no se permitió que fuera vista por la población hasta 1825.

En el momento en que estas piedras fueron halladas, el corregidor intendente Bernardo Bonavía escribió al virrey Revillagigedo la siguiente nota: “la considero digna de observarse por su antigüedad, por los escasos monumentos que nos quedan de aquellos tiempos, y por lo que pueda contribuir a ilustrarlos”. Afortunadamente el virrey era un ilustrado y permitió que algo se hiciera al respecto, ya que algunos años atrás habrían sido destruidas. El virrey decidió enviar todos los informes y cartas que se habían producido con ocasión de los hallazgos a Antonio León y Gama, un clérigo famoso por sus muy amplias letras, el cual llevó a cabo una *Descripción histórica de las dos piedras* que se editó, por primera vez, en 1792 y que se considera el origen de la arqueología mexicana. Sobre todo esto, *cf.* Schávelzon, Daniel, “El reconocimiento del arte prehispánico en el siglo XVIII” en Schávelzon, Daniel (ed.), *La polémica del arte nacional en México, 1850-1910*, México, 1988, p. 60.

³⁰⁷ Esto sería tanto así que la propia Corona intentaría apropiarse de aquel pasado indígena que, ahora, se volvía en contra de ella. Envío expediciones a Palenque y organizó viajes a Dupaix y Castañeda, para reconocer el territorio y hallar ciudades prehispánicas, con la pretensión de demostrar que las ruinas estaban abandonadas desde mucho antes de la conquista y que, por lo tanto, no podía atribuirse a la metrópoli la culpa de las tragedias de aquellas culturas. De esta época y con este interés, proviene la costumbre de atribuir las ruinas americanas a los romanos, griegos, egipcios, a las tribus

Esta era la manera en que la sociedad criolla ilustrada novohispana respondía al desprecio de los europeos. No estaban dispuestos a esconder su historia; todo lo contrario, en ella estaban obligados a encontrar su verdadera personalidad, aquello que les daba esa peculiaridad que justificaba la necesidad de la Independencia, su realidad como nación.³⁰⁸

Quizá el alegato más extenso y documentado en defensa de América y de los americanos frente al desprecio europeo lo realizó Francisco Javier Clavijero.³⁰⁹

Expulsado con el resto de los jesuitas de Nueva España en 1767, pasaría su tiempo en Italia escribiendo la monumental Historia antigua de México. Su trabajo estaba dedicado a refutar las tesis mantenidas por William Robertson,³¹⁰ Cornelius de Pauw³¹¹ y George-Louis

perdidas de Israel, a los hijos de Noé y, sobre todo, a los cartagineses. Bibliografía sobre estos problemas, así como un buen análisis de su trasfondo en Wauchope, Robert, *Lost Tribes and Sunken Continents*, Chicago, 1962.

308 Uno de los personajes centrales en este proceso lo fue el italiano Lorenzo Boturini Benadocci, que llegó a la Nueva España, casi alegóricamente, de contrabando. Su intención era realizar una obra que revisara los planteamientos de Vico (sobre este concreto asunto, Matute, Álvaro, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*, México, 1976). En sus investigaciones encontró un conjunto de manuscritos, códices y calendarios prehispánicos y coloniales que aparentemente nadie tenía en cuenta. Elaboró una colección de documentos prehispánicos que él llamaba “Museo indiano”, e inició una cruzada religiosa para coronar a la virgen de Guadalupe por sobre la de los Remedios —la virgen de los pobres sobre la de los ricos—. Lógicamente, acabó encarcelado y deportado a España, pero allí, y con la ayuda del escritor poblano Veytia, redactó su *Idea de una nueva historia de la América septentrional*.

Sobre Boturini pueden consultarse los trabajos de Chavero, Alfredo, “Boturini”, *Anales del Museo Nacional*, 1a. época, III, 1886, pp. 236-245; Ramírez, José F., “Cronología de Boturini”, *Anales del Museo Nacional*, 1a. época, VIII, 1903, pp. 167-194; Mena, Ramón, “La colección arqueológica de Boturini”, *Anales del Museo Nacional*, 4a. época, II, 1923, pp. 35-70; Glass, John B., *The Boturini collection and the Council of the Indies: 1780-1800*, Massachusetts, 1976.

309 Clavijero era un criollo nacido en Veracruz en 1731. Estudió letras y filosofía en el Colegio Jesuita de Puebla. Aprendió en su infancia las lenguas indígenas, el náhuatl, el otomí y el mixteco. Enseñó letras en el Colegio de San Ildefonso de México y en el Colegio de San Gregorio en Morelia. De allí se trasladaría a Guadalajara para tomar posesión de la cátedra de artes de aquella ciudad. En esa situación le sorprendió el decreto de expulsión.

310 Robertson, William, *The History of America*, Londres, 1777.

311 Pauw, Cornelius de, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, 1778.

Buffon,³¹² quienes, desde Europa, defendían las tesis de la inferioridad del americano frente al europeo.

Podríamos seguir citando autores y la lista se haría interminable.³¹³ Pero lo importante no es ahora la elaboración de esa nómina erudita, sino recordar lo que destacábamos más arriba, que este discurso prehisánico no fue escrito por indígenas, sino que constituyó un producto romántico de la historiografía criolla al servicio de la Independencia.

Conforme finalizaba el siglo XVIII y ocurrían los primeros años del XIX su rentabilidad llegó a ser enorme. Problemas tan característicos del movimiento criollo de Independencia, como la fundamentación política y cultural de los particularismos que darían lugar a los diferentes Estados hispanoamericanos y que, desde la homogeneidad criolla (en lengua, religión, en tradición...), sólo tenían el pobre sustento de ser el reflejo de las diferentes tramas de intereses regionales en América, hallaron en las peculiaridades indígenas de cada lugar unas tradiciones culturales que servían para justificar que las Independencias fueran muchas. De esta manera encontraban una justificación a su particular propuesta

312 Leclerc de Buffon, George-Louis, *Ouvres complètes de Buffon*, París, 1826-1828.

313 De mención obligada en el terreno que tratamos es José Antonio de Alzate y Ramírez. Sus trabajos son de fácil acceso, están publicadas en diez volúmenes bajo el título genérico de *Obras*, en México, 1981-1983, con una introducción escrita por Roberto Moreno de los Arcos. Decir, también, que fue el editor de la famosa *Gazeta*, uno de los principales cauces de propagación de las nuevas ideas en el México de final del siglo XVIII. Esta publicación puede consultarse en el cuarto volumen de la *Historia antigua de México* de Clavijero. Sobre Alzate, *cfr.* también de Moreno de los Arcos, Roberto, *Un eclesiástico criollo frente al Estado Borbón*, México, 1980.

Otro de los jesuitas expulsos de México en 1767 fue el padre José Márquez, el cual dedicaría un importante esfuerzo a estudiar y ponderar el arte prehispánico, comparándolo con el de la Europa clásica. U na amplia bibliografía sobre y de Márquez en *Sobre lo bello en general y dos monumentos de arquitectura mexicana: Tajín y Xochicalco*, con introducción y notas de Justino Fernández, México, 1972. También en Orozco Muñoz, Julio, *Pedro José Márquez: su vida y su obra (1741-1791)*, México, 1941.

Otros nombres serían los de José González de Castañeda, el cual redactaría para el ayuntamiento de México una *Representación bumilde en favor de los naturales*, en la que se mostraba en contra de los principios del determinismo ambiental y el racismo, al tiempo que elaboraba una profunda defensa de la cultura mexicana. Y, desde luego, no se debería olvidar el magisterio de Alexander von Humboldt. Su *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*, publicado entre 1805 y 1834 en treinta grandes volúmenes constituye, con otras obras del autor, el pensamiento vigente en Europa y América sobre el Nuevo mundo durante el siglo XIX.

secesionista los distintos grupos de interés que se habían formado en torno a la influencia jurisdiccional de audiencias, virreynatos, gobernaciones o capitanías generales, y sobre los viejos repartimientos de comercio, primero, y la estructura económica posterior que descansaría, en buena medida, sobre las haciendas.³¹⁴

Y ello, sin hacer referencia al valor político que tendría alegar la usurpación que habían sufrido los pueblos originarios en la época de la conquista, para justificar la Independencia como un acto legítimo y aun romántico de rebelión, dotando al independentismo de una consistencia secular, de la atemporalidad de que carecía si se miraba desde el exclusivo prisma criollo.

314 Al asunto del localismo criollo, a su origen económico y a los problemas que originará en el momento de configurarse la primera estructura política del México independiente, dedicaremos atención en los capítulos cuarto y quinto de este trabajo.