IMÁGENES DE LO COTIDIANO

IMÁGENES DE LO COTIDIANO

I

Anuario Conmemorativo del V Centenario del Descubrimiento de América

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA UNIDAD AZCAPOTZALCO

IMÁGENES DE LO COTIDIANO

I
Anuario Conmemorativo del V Centenario del Descubrimiento de América

MEXICO
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES AREA DE HISTORIA DE MEXICO
1989

Rector General:
Dr. Oscar M. González Cuevas

Secretario General:
Ing. Alfredo Rosas Arceo

Rectora de la Unidad Azcapotzalco:
Dra. Sylvia Ortega Salazar

Secretario de la Unidad:
Ing. Enrique Tenorio Guillén

Jefe del Departamento de Humanidades
Dra. Ma. Luisa Figueroa

Coordinadora del Anuario I:
Dra. Edelmira Ramírez Leyva

Coordinadora de Difusión Cultural de la División
Silvia Pappe

Asesores:
Arturo Córdova Just
Federico Yáñez Roldán

Portada: Mapa *Mundus Novus*, Miller Atlas, Biblioteca de París.

ISBN 968-840-700-3

Primera edición invierno de 1989

© Universidad Autónoma Metropolitana
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Av. San Pablo No. 180
Azcapotzalco
México, 02200, D.F.

Impreso en México

INDICE

PRESENTACION
Pilar Gonzalbo.....7

EL PROTAGONISMO DE LO RUTINARIO COTIDIANO
Solange Alberro.....15

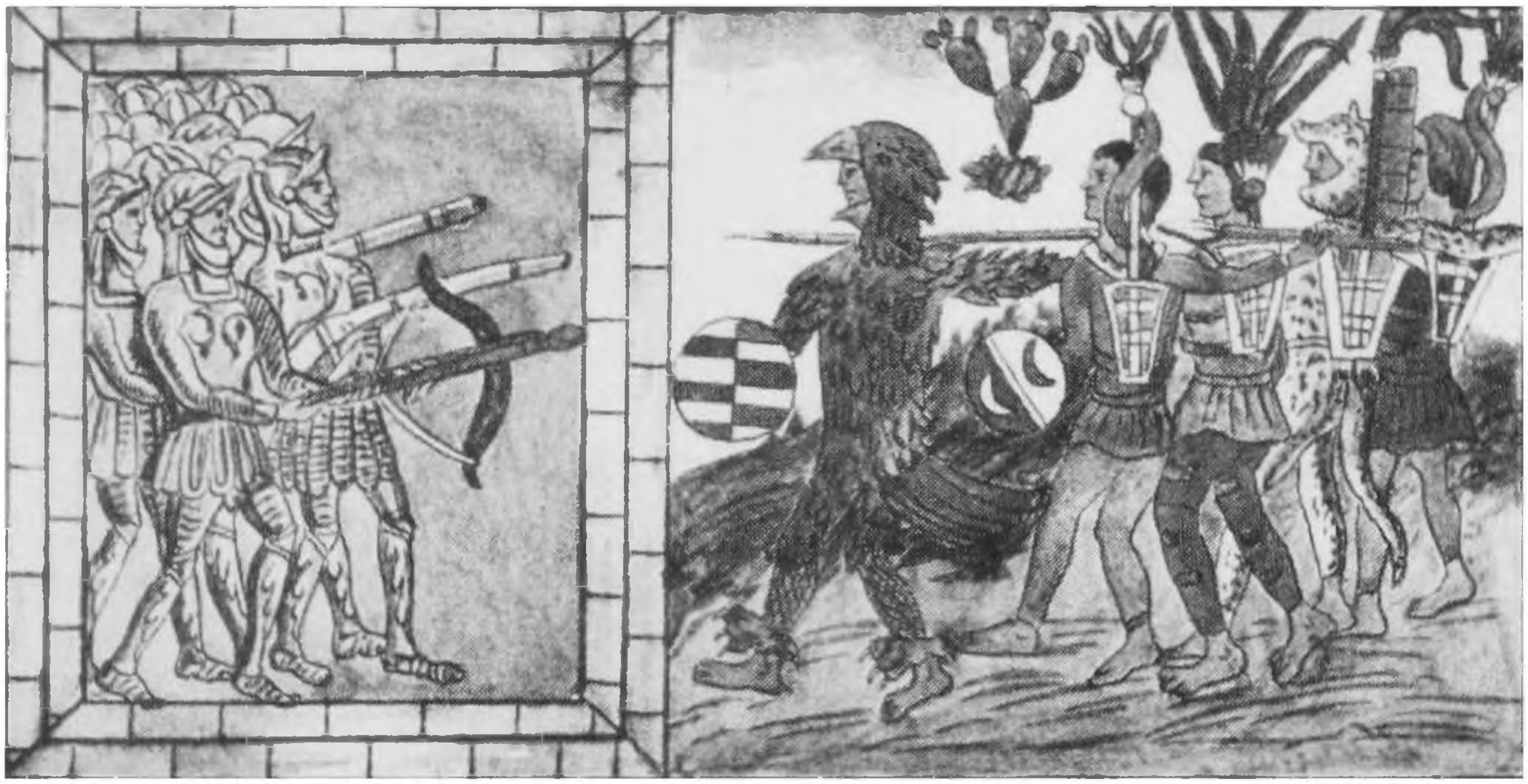
UN MILENIO DE LUCHA COTIDIANA
APUNTES PARA LA HISTORIA OTOMI
Pablo Escalante.....23

"QUIENES SON ESTOS QUE NOS DESHACEN Y PERTUR-
BAN" EL PROBLEMA DEL OTRO ANTE LA TRADICION
Silvia Pappe.....47

EL COLEGIO DE NIÑAS DE NUESTRA SEÑORA DE LA
CARIDAD
Alicia Bazarte.....87

UN DRAMA DE LA VIDA COTIDIANA
LOS AMORES DE OCASION
Marcela Suárez y Guadalupe Ríos.....131

PUEBLOS VIEJOS, VIDA NUEVA
UNA TRANSFORMACION AUTORITARIA EN LA PROVIN-
CIA DE SONORA 1750-1800
Saúl Jerónimo Romero.....173



PRESENTACIÓN

Este volumen es el primero de una serie en la que el equipo de investigadores del Area de Historia de México, de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Unidad Azcapotzalco, desarrollará un complejo de temas relacionados con el mundo colonial, como aportación al aniversario –feliz o luctuoso, según se mire– del contacto entre los habitantes del continente americano y los representantes de la civilización europea.

Me produce profunda satisfacción tener la oportunidad de presentar estos artículos, avances de futuras investigaciones en algún caso, culminación o complemento de anteriores estudios en otros más. En todos ellos se aprecia la inquietud por lograr una auténtica comprensión de la vida colonial, mediante acercamientos desde diferentes perspectivas y con planteamientos variados.

El tema propuesto en esta publicación, el de la vida cotidiana, es tan amplio como trascendental y tan nuevo como tradicional. Su amplitud nos permite incluir estudios relativos a la lucha por la supervivencia de los pueblos oprimidos desde tiempo inmemorial, a la sorda rebeldía de mujeres marginadas a causa de su deshonrosa profesión o a la cómoda posición de los piadosos caballeros, atrincherados en su prestigio y su virtud. La trascendencia de los temas no sólo depende de la habilidad o la agudeza de sus autores, sino también de la capacidad de comprensión de los lectores, a quienes queda la tarea de asimilar la influencia de estas actitudes en los hábitos y costumbres de nuestro México de hoy. La novedad se encuentra en el tipo de fuentes utilizadas: procesos criminales e inquisitoriales, actas de cofradías y testamentos; se encuentra también en los temas tratados: marginalidad, cotidianeidad, vida material, resistencia al cambio y recursos de adaptación; pero se encuentra, sobre todo, en la actitud de una generación de historiadores que no se conforma con la erudición, aunque tampoco pueda prescindir de ella, y que busca las manifestaciones

espontáneas de una sociedad que vivió agobiada por normas y mandamientos.

Como pórtico de estos estudios, nada podía ser tan adecuado como la presentación de la doctora Solange Alberro, quien durante veinte años ha realizado una investigación inteligente y concienzuda en el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación. Su experiencia en el estudio de la historia de las mentalidades da especial valor a sus reflexiones sobre el tema. Lo trivial y lo cotidiano, como lo espontáneo y lo familiar, proporcionan al historiador una excepcional posibilidad de conocimiento de la vida privada de nuestros antepasados. Con ella tenemos el más sólido camino de aproximación a las masas anónimas, sin rostro en la multitud, pero con una personalidad que apenas ahora comienza a hacerse accesible.

La antropología y la historia se prestan mutuo apoyo para articular los escasos datos conocidos de la evolución del pueblo otomí. El artículo sobre su historia proporciona sólidas bases para el desarrollo de estudios ulteriores, a la vez que aporta datos curiosos y significativas anécdotas, como la relativa a las vajillas de plata y las sillas altas empleadas por el cacique hispanizado, o el motín de las mujeres de Axácuba. La incomprensión de los cronistas hacia los otomíes se refleja en la expresión con que los define su alcalde mayor: "son muy bárbaros".

Sorprende la variedad de información que puede rescatarse de un texto aparentemente demasiado conocido, como el proceso del cacique don Carlos Chichimecatecuhtli, señor de Tetzcoco. La importancia del asunto lo ha hecho merecedor de diferentes estudios y de la publicación de los documentos, desde hace varias décadas. Pero, gracias al artículo de Silvia Pappe, apreciamos que todavía quedaban, y sin duda quedan, muchas cosas por decir. Lo que en esta ocasión importa resaltar no es la causa, el procedimiento o la crueldad de la sentencia, sino todo el complejo de actitudes del señor y de sus parientes y servidores. En un momento crítico, cuando apenas se inicia el proceso de asimilación de los grupos dirigentes indígenas, don Carlos representa el

conflicto entre el pasado y el presente, la lealtad a los viejos valores y la necesaria sumisión a las nuevas normas. La personalidad de don Carlos aparece como fruto del conflicto entre dos tradiciones y dos formas de vida. Las palabras del desdichado señor de Tetzcoco son expresivas de esta situación, porque según resalta la autora, lo que él pretende es que las conquistas no modifiquen la estructura de la sociedad y que la vida cotidiana conserve sus tradiciones, ya que "no es nuestro oficio ni nuestra ley impedir a nadie lo que quisiera hacer".

La cofradía del Santísimo Sacramento de la ciudad de México y su actividad como sustentadora del colegio de Niñas, es el motivo de uno de los ensayos. ¿Cómo era la vida de las internas? ¿Se cumplieron realmente los sucesivos reglamentos redactados para normar la vida de la institución? ¿Qué significaba para las familias novohispanas el depositar a sus hijas en este colegio? Poco importa que el número de colegialas fuera siempre bastante reducido, entre las veinte y las treinta, poco más o menos; su influencia no se debió al número, sino a la calidad de sus habitantes, al prestigio que le confirieron sus patrocinadores, al supuesto rigor de sus constituciones y a la riqueza de las instalaciones.

Un día en la vida de las colegialas se iniciaba con las oraciones matutinas, el imprescindible chocolate y el aseo personal, mientras las mozas y esclavas atendían a la limpieza de la casa. Transcurrían las horas en labores de costura, tejido y bordado, para lo que siempre había alguna señora capaz de instruir a las más jóvenes. Durante las comidas se escuchaba la lectura de algún libro piadoso o partes del catecismo de la doctrina cristiana, que las colegialas tenían que memorizar. No se consideró nunca la necesidad de dar instrucción intelectual a las internas, lo que no era obstáculo para que su educación se considerase completa y esmerada. Los miembros de la cofradía del Santísimo Sacramento cuidaban de las niñas desde su ingreso en la institución hasta después de su salida y matrimonio. Les proporcionaban una dote suficiente para que contrajeran matrimonio y ellos mismos procuraban gestionar enlaces adecuados para ellas.

Este mundo ordenado y metódico, al que sólo tenían acceso las jóvenes pertenecientes al grupo español, es el que nos describe el interesante artículo de Alicia Bazarte, quien ha estudiado los libros de la cofradía, sus reglamentos sucesivos y las listas de adjudicación de dotes.

Un curioso expediente, relativo al proceso criminal por lenocinio contra Manuela Castrejón, sirve de base para el artículo presentado por las profesoras Marcela Suárez y Guadalupe Ríos. Acertadamente comienzan por subrayar la influencia del medio ambiente y de los prejuicios de la época, que describen en el primer apartado. La conclusión, en un tono diferente, hace referencia a la ambigüedad de una justicia que condenó a unos y exoneró a otros, sin que pueda apreciarse el criterio de equidad empleado en cada caso.

La riqueza de la información proporcionada por el documento, se muestra en el mismo texto del proceso, reproducido fragmentariamente, y en las consideraciones que lo acompañan. Con una mirada superficial, podríamos concluir que la vida de las mujeres de la ciudad de México, en los albores del siglo XIX, no era tan aburrida y monótona como podría pensarse; que las jóvenes gozaban de bastante libertad de movimiento y que la sociedad toleraba los comportamientos ilícitos, mientras no sobrepasasen los límites de la discreción y perturbasen la pacífica hipocresía de las "personas decentes". Por cierto, que resulta adecuada y oportuna la aclaración sobre el significado de esta decencia, muy reiterada en el documento, y aplicada indistintamente a la posición económica o al comportamiento acorde con la moral.

Una lectura más detenida nos introduce en un ambiente en el que las jovencitas de 14 a 16 años pueden justificar su permanencia fuera del hogar, y en una casa de dudosa reputación, entre las diez y las once de la noche. La devolución de una prenda, el pago de un préstamo o una sabrosa plática con las amigas parece motivo honesto y razonable. Y también son datos curiosos los relativos a las edades, origen étnico y ocupación de las mujeres implicadas en el proceso: son siete españolas, una castiza (la hija

de la patrona) y la sirvienta mestiza. Esto nos hace suponer que la clientela masculina debía de ser acomodada, a lo que se añade que era exigente en cuestiones de estética y lozanía, puesto que las jóvenes acusadas de prostitución tenían entre 13 y 17 años. Es obvio que la vieja profesión no era exclusiva de las españolas, pero sí es probable que su actuación resultase más escandalosa precisamente por pertenecer al grupo que se consideraba obligado a mantener un comportamiento ejemplar.

Otro punto de interés es el relativo a los antecedentes de la propietaria de la casa, una mujer casada, cuyo marido estaba en la cárcel por haberla golpeado. No se puede pasar por alto este dato, que contradice la estereotipada imagen de mujer sumisa y sacrificada, a ciencia y paciencia de las autoridades machistas. Hay otros aspectos en que nos hacen ver la contradicción entre la realidad y los prejuicios: para una acusación de lenocinio, con agravante de reincidencia, el castigo fue bastante leve y llevadero; y la permanencia en el recogimiento debió de ser tan tolerable que la acusada pidió que le permitiesen conservar su trabajo en él después de cumplir la sentencia.

Por último, aunque no es lo menos importante: ¿dónde estaban los hombres que visitaban la casa? ¿Acaso no habría sido más seguro esperar a que la clientela abarrotase el local para asegurar las pruebas que la justicia necesitaba? Resulta francamente sospechosa esta ausencia de caballeros en una casa planeada para ellos. Las hipótesis se ofrecen en abundancia, pero todas se dirigen en la misma dirección: el alcalde del crimen esperó a que no hubiera nadie para evitar complicaciones, o realmente había algunos hombres, que astutamente desaparecieron, o los mismos representantes de la justicia facilitaron su desaparición, o se les avisó oportunamente...Cualquiera que haya sido la secuencia de los hechos, el resultado fue que sólo las mujeres padecieron las consecuencias, mientras sus eventuales compañeros gozaban de los privilegios de ser hombres y de disponer de una posición económica que los hacía respetables.

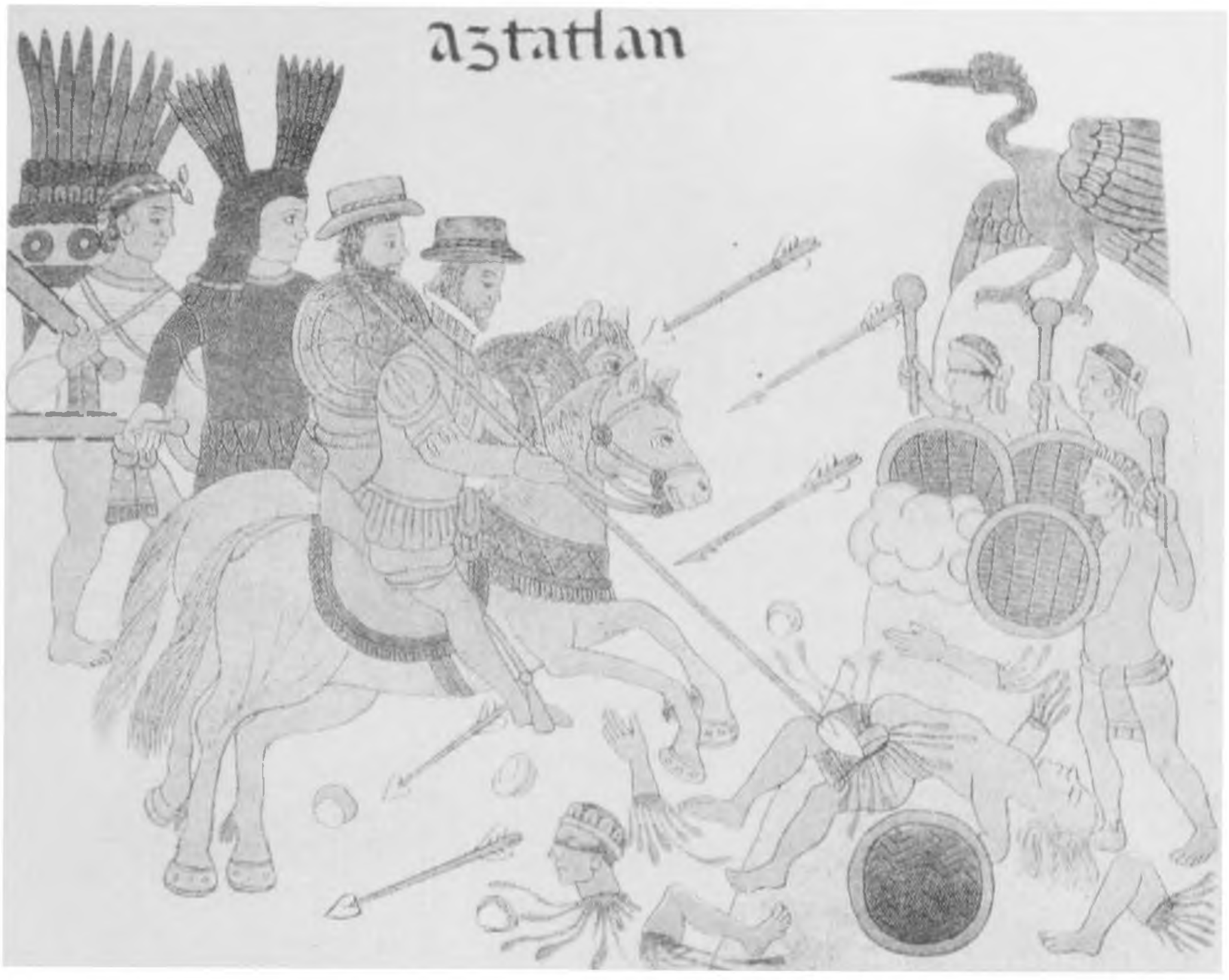
El tema tratado por el investigador Saúl Jerónimo nos trans-

porta a un medio muy diferente: el de las regiones del noroeste, con mayoría de población indígena e incipiente colonización de criollos y mestizos. La expulsión de los misioneros jesuitas creó una situación especial, de cancelación del modo de vida impuesto por la Compañía de Jesús, sin que las nuevas circunstancias permitiesen a los naturales retornar a sus viejas costumbres. Acertadamente señala el autor cómo la crisis que se produjo no fue sólo de carácter religioso, ni siquiera simplemente de vacío de autoridad, sino de cambio en el modo de vida. Este cambio de rutinas y hábitos cotidianos fue hasta cierto punto aprovechado por los nuevos propietarios de las tierras, que intentaron controlar la mano de obra exigida por sus empresas agrícolas y ganaderas.

El texto nos informa de los cultivos, la vestimenta y los hábitos de los grupos cercanos a las misiones, pero lo que atrae en especial, es la percepción del tiempo religioso como tiempo del trabajo y de la sociabilidad, y el cambio inevitable que se produjo en las rutinas cotidianas, cuando desaparecieron los misioneros, dejando desorientadas a muchas comunidades.

Queda para otra ocasión el estudio de los procesos de aculturación y mestizaje, la presencia femenina en la sociedad rural y urbana, los utensilios de la vida material, el impacto de los cambios económicos, y tantos otros temas que nos llevarán algún día a conocer con más profundidad el universo en que se desenvolvieron los novohispanos y los recursos que emplearon para crear y consolidar su propio ambiente. Los ensayos reunidos en este volumen sólo nos acercan a uno de los muchos aspectos que nos interesan. Lo más importante es que tenemos entre las manos una serie de trabajos abiertos a nuevas inquietudes y nuevas formas de plantear preguntas al pasado.

Pilar Gonzalbo



El Protagonismo de lo rutinario cotidiano

Solange Alberro

Existe una historia de la Historia que, a pesar de ser la más antigua de las llamadas ciencias sociales, se regenera continuamente, logrando casi presentar el rostro de la eterna juventud. En efecto, después de aquella historia que apenas se desprendía de las nieblas del mito y de la leyenda, sostenida por la precaria memorización oral, las crónicas, pertrechadas de sonados acontecimientos, cargadas de destellos de batallas y faustos dinásticos, sentaron sus reales por mucho tiempo, llegando aún hoy día a sobrevivir como arcaísmos merced a algún que otro historiador rezagado.

Luego llegaron las corrientes innovadoras arrastradas por la historia económica, que están lejos de agotarse. Sin embargo, de modo lateral, marginal y casi solapado, siempre se había manifestado, incluso en los géneros históricos más antiguos, cierta tendencia a describir los hechos y cosas triviales de los pueblos cuyas historias relataban, tendencia que encontramos en los espíritus más curiosos y agudos, como por ejemplo Herodoto o César.

Con el descubrimiento de América, esta actitud cobró mayor fuerza, siendo espontánea en Cortés, Díaz del Castillo, Cieza de León, entre otros, deliberada y encaminada a un fin preciso en Sahagún o Durán, volviéndose tema de reflexión filosófica en un

Montaigne. Si el siglo XVIII, en su pasión por lo social, aprovecha dentro de este material lo que considera útil para sus demostraciones polémicas –véase a Robertson, de Pauw, Clavijero, etc.–, es preciso sin embargo esperar los albores de nuestra época para que el surgimiento de ciencias tales como la antropología social, la etnología y el sicoanálisis permitan descubrir el valor y la riqueza de los aspectos más banales de la vida de los hombres.

Hasta entonces, y en la medida en que se había considerado que la historia debía obedecer a un principio explicativo variable y de carácter preponderante (el que, según el sistema en que se integraba, pudo abarcar desde la voluntad divina hasta los determinismos dinásticos, biológicos, geográficos, económicos, entre otros), se tendió a observar un campo predilecto en detrimento de los demás, que se suponían subordinados al primero. El estructuralismo mostró que una sociedad resulta ser un conjunto de elementos relacionados entre sí de tal modo que cualquier cambio en uno de ellos provoca la modificación del equilibrio existente, como en el caleidoscopio de C. Lévi Strauss. Por tanto, y si bien algún elemento puede tener un peso y una función determinante en un momento preciso, los demás se ven afectados a su vez y reflejan a su modo la nueva situación, al adoptar aspectos y ocupar espacios distintos en un conjunto nuevo. Por otra parte, al mismo tiempo que se encuentra sometido a una dinámica de conjunto, cada elemento tiene la suya, pudiendo por tanto ofrecer menor o mayor capacidad de aceptación o resistencia al cambio inducido en el sistema al que pertenece.

Ahora bien, si lo político, lo económico, lo demográfico, aparecen regularmente como los factores activos de una situación y de una evolución histórica, se suele percibir a la vida cotidiana como algo privado, sin mayor relevancia, puesto que se le cree relativamente ajena al campo abierto de la Historia, ampliamente recorrido por los aires de la vida colectiva, pública, activa y consciente.

El sicoanálisis nos desengañó parcialmente, al revelarnos que aún las profundidades más arcanas de nuestra mente y de nuestro

corazón no escapan al influjo de los factores más objetivos de la vida social, los que valiéndose de los lazos afectivos, de la familia y la educación, logran regirnos sutil aunque poderosamente.

De la misma manera, fue preciso abandonar en los hechos cierta concepción voluntarista de la historia y admitir la importancia de procesos evolutivos inconscientes, para descubrir el interés de lo cotidiano. En fin, algunos estudiosos llegaron a interrogar las trivialidades de la vida humana, a falta de otros testimonios, según la costumbre misma de los arqueólogos quienes, menos favorecidos que los historiadores en materia de fuentes, se ven a menudo obligados a sacar provecho de cualquier rastro material, por ínfimo y deleznable que parezca.

Así las cosas, entendemos por vida cotidiana el entorno sensorial en el que nos desenvolvemos, los gestos, ademanes, las actitudes y comportamientos, tanto aislados como integrados en verdaderos complejos de prácticas cuya clasificación empezó Marcel Mauss, en un intento por impulsar su estudio sistemático. Es que si todos los hombres hacemos más o menos las mismas cosas en el ámbito privado y el marco diario, desde que salimos de nuestras cuevas originales, la manera de cómo las hacemos resulta altamente reveladora de realidades y situaciones más difíciles de percibir en otros terrenos.

En efecto, la esfera de lo cotidiano y de lo privado funciona a menudo como un conservatorio de prácticas cuya razón de ser quedó olvidada, pero que al mantenerse vivas y transmitirse de generación en generación, siguen cumpliendo con la función que las hizo aparecer. Así por ejemplo, nadie en el mundo occidental recuerda cómo la sociedad feudal, tremendamente conflictiva, hizo necesario codificar el uso del cuchillo entre los comensales, quienes no debían nunca presentárselo unos a otros sino asiéndolo por la misma hoja, con el fin de evitar que se sintiera agredida la persona a la que se le ofrecía, temiéndose en todo momento el estallido de la violencia latente. Actualmente, si bien nuestra sociedad resulta ampliamente controlada y normalmente exenta de tales impulsos, la cortesía vigente conserva esta costumbre,

sustituyendo tan sólo el concepto de elegancia por el de seguridad, dentro de un ámbito percibido como "civilizado", conforme al espíritu que la originó hace siglos, según Norbert Elías.

Al pertenecer la vida cotidiana al ámbito de lo doméstico, escapa a los dos mayores peligros que amenazan las esferas más expuestas y consideradas más nobles, de lo económico, ideológico, etc: en primer lugar, escapa a la conciencia y por tanto, a la voluntad. Nos lavamos las manos, comemos, rezamos, y hacemos tantas otras cosas, no según criterios y normas adoptados deliberadamente por nosotros, sino porque, sin pensar en ello, seguimos haciendo lo que nos enseñaron en nuestra niñez o lo que vemos que se hace alrededor nuestro. Es decir que estas prácticas, que surgieron algún día dentro de contextos específicos y por causas olvidadas, logran transmitirse con facilidad asombrosa mediante la educación recibida en los primeros años, de hecho la más importante y sin embargo la menos conocida, por ser parte de las tareas maternas, dentro del núcleo familiar.

Por otra parte, en la medida en que casi todo lo que abarca lo cotidiano participa de prácticas y comportamientos inconscientes, rutinarios y triviales, los proyectos represivos y normativos no juzgan necesario buscar su control. Así es como pueden manifestarse, en terrenos ciertamente humildes pero reales, opciones y sensibilidades que se ven eventualmente combatidas cuando se expresan en campos más abiertos y conscientes, y cuando un carácter colectivo y público puede volverlos fuerzas indeseables. Ejemplo de ello es el renacimiento actual del sentimiento religioso en la Unión Soviética, sólo explicable a partir de las costumbres y prácticas preservadas por las "abuelitas" que las transmitieron a sus pequeños nietos, cuyas madres, a menudo materialistas convencidas, estaban por otra parte ocupadas en tareas productivas fuera del hogar.

Ahora bien, este mundo casi ilimitado que viene a ser la vida cotidiana, precisa desde luego que se le estudie con el rigor que se acostumbra para cualquier tipo de historia, pero además, con ciertas delicadezas, pues al constituir de hecho la trama de todo tejido social, abarca terrenos complejos que interesan lo mismo

el cuerpo, la vida familiar, la sexualidad, etc., desembocando por tanto en las relaciones humanas en todas sus dimensiones y más allá, en una verdadera cosmovisión. Recordemos que Pascal, profundo conocedor de los mecanismos que mueven a la máquina humana, recomendaba a los incrédulos deseosos de creer, que empezasen por arrodillarse y orar, a sabiendas de que a veces no es el espíritu el que impulsa a la materia, sino la materia la que logra doblegar al espíritu.

La primera de estas condiciones consiste, sin duda, en que el investigador atraído por semejantes temas sea dotado de intuición y sensibilidad particular, las que lejos de ser el producto de una metodología, son el resultado ante todo de una disposición personal, forzosamente respaldada por una amplia cultura. En efecto, sólo sobre un sustrato comparativo logra brotar la hipótesis creativa y la intuición del interés que puede presentar un fenómeno dado, cuya especificidad no resalta mientras no se le coteje con otros afines o similares.

En segundo lugar, fuerza es privilegiar lo colectivo sobre lo individual: si algunos comportamientos o prácticas personales resultan siempre significativos de una evolución o de una tendencia, los que revisten un carácter general permiten asimismo deducir conclusiones y apreciaciones generales.

En fin, es preciso no caer en la anécdota ordinaria y fácil, que hace desmerecer el propósito científico, peligro siempre acechante en terrenos resbaladizos como los que brinda a menudo el estudio de nuestras vivencias triviales.

Así, la vida cotidiana, esta eterna Cenicienta, puede ser abordada con provecho, revelándose entonces la fuente casi inagotable de descubrimientos que rebasan a menudo la humildad e insignificancia fingida de los hechos y comportamientos que la constituyen.

Un milenio de lucha cotidiana
Apuntes para la historia otomí

Pablo Escalante

Dicen que los naturales de aquella tierra y provincia son los otomíes, y que viniendo después los mexicanos les fueron poco a poco ganando las tierras hasta hacerlos tributarios, y así tomaron para sí los valles y llanos, tierra fértil y apacible, y los otomíes se apartaron...

Antonio de Ciudad Real

La lengua otomí pertenece a la familia otomí-pame[1] del grupo otomangue. Este grupo se habrá separado del grupo maya, constituyéndose en un grupo aparte, en alguna época entre el año 8000 y el 5000 antes de Cristo. A su vez, la familia otomí-pame se habrá escindido del grupo entre el 4800 y el 4000 a.C.[2] Todo esto según las últimas estimaciones de la glotocronología, que parecen bastante confiables.

La manera como se ha producido la dispersión de las diferentes lenguas que integran el grupo otomangue, ha llevado a varios investigadores a proponer que entre el año 8000 y el 5000 a.C. los hablantes de dicho grupo se alojaban en la zona ocupada hoy por Tlaxcala, el centro y sur de Puebla, el centro-oeste de Veracruz, el nor-noroeste de Oaxaca y acaso alguna parte de los estados de México e Hidalgo. En particular se ha señalado el Valle de Tehuacán como una región ocupada por dicho grupo.[3]

La localización del grupo, la presencia del Valle de Tehuacán en el núcleo de la zona asignada y el cotejo eficaz de los datos de la arqueología con los del modelo estadístico de las lenguas otomangues, conducen con un buen margen de probabilidad a

la afirmación de que los miembros del grupo otomangue fueron los primeros cultivadores del México Antiguo. En el momento en que la familia otomí-pame se separa del grupo (alrededor de 4400 a.C.), ya se cultivaban, cuando menos, el chile, la calabaza y el maíz.[4] Y para el asunto que más interesa en estas notas, debemos seguir adelante hasta el año 1500 a.C. aproximadamente. En esta fecha el otomí y el pame se escindieron.[5] El análisis a que se ha sometido a ambas lenguas arroja datos muy interesantes: antes de separarse, pames y otomíes (que no lo eran aún, pues) practicaban la agricultura, molían el maíz en metate, hilaban fibras y tejían, comían tortillas y quizá tamales. La afinidad de las raíces en las palabras clave es prácticamente absoluta, desvaneciéndose parcialmente entre el otomí y el pame del norte, por ser éste, como se apuntó, el que se alejó más tempranamente.[6]

Los resultados obtenidos por la lingüística son fundamentales para el conocimiento de la historia más remota del pueblo otomí. Ellos permiten, por cierto, rechazar la idea sostenida por muchos autores hasta tiempos recientes, de que los otomíes arribaron tardíamente a Mesoamérica, irrumpiendo en el mosaico orquestado de los más antiguos cultivadores.[7] Naturalmente se descarta, al mismo tiempo, la idea de que los otomíes arrastraban –en el siglo XVI– una secular tradición de recolección y caza que apenas les permitía iniciar con torpeza sus primeras prácticas agrícolas.[8]

Ahora bien, ¿qué sucede con los otomíes entre el año 1500 a.C. y el siglo XII (fecha más temprana a la que aluden las fuentes escritas)? Los mapas de localización de lenguas y grupos trazados por Swadesh, y luego por Manrique, proponen que hacia fines del Preclásico Temprano los grupos de la familia oto-pame están alojados en el Altiplano Central, con una prolongación hacia el norte correspondiente a los pames. Los otomíes quedan ocupando, entonces, la zona central (al sur quedarían ocuiltecos y matlatzincas, y más tarde los mazahuas –que se separan de los otomíes hacia el 700 a.C.) con una ligera inclinación al oeste; abarcando en su mayor parte el norte del Valle de Toluca, Xilotepec y el Valle del Mez-

quital. Si para el siglo XVI los otomíes siguen teniendo "su riñón" –como dice Motolinia– en Xilotepec, y sabemos que los movimientos hacia el sur (Xochimilco y Tlaxcala) corresponden con el Posclásico, parece bastante probable que la zona que ocupaban alrededor del año 1500 a.C. haya sido la misma que ocuparon durante los siglos subsecuentes.

Los otomíes deben haber sido testigos del descenso de grupos nahuas al Altiplano Central. En este ámbito geográfico tuvieron que convivir, durante el Clásico, otomíes, nahuas y totonacos. Es difícil saber de qué manera estaban relacionadas las etnias con los procesos políticos del momento. Jiménez Moreno propuso que el grupo en el poder era de filiación nahua, pero no hay pruebas suficientes para demostrar que los advenedizos tomaron la dirigencia de un proceso cuyas raíces estaban en el Altiplano mismo. Estando dentro de la órbita de la hegemonía teotihuacana, algunos grupos de otomíes deben haber quedado sujetos a la tributación, formando parte del cinturón aldeano agricultor de Teotihuacán, la otra cara de la medalla de una metrópoli densamente poblada, con un minúsculo número de productores de alimento.[9] Habría sucedido esto, independientemente de que el grupo dominante, y quizá mayoritario, de la ciudad fuera otomí o totonaca, y no nahua como proponía Jiménez Moreno.

Después de la decadencia teotihuacana (iniciada bruscamente hacia el año 650 d.C.), da comienzo una serie de movimientos de población que no habrán de concluir sino en tiempos de la conquista española. Sin embargo, los otomíes no se vieron involucrados en los desplazamientos; cuando menos, no hay evidencia de ello.

Siendo relativamente oscura la historia del Altiplano en el Posclásico Inicial, y no solamente para el caso de los otomíes, sino aun para el de los "protagonistas" toltecas, hay algunos datos que pueden proporcionar pistas útiles. Las leyendas rescatadas en el siglo XVI sugieren, a su manera, en ese abigarrado paisaje mítico, el encuentro entre toltecas y grupos locales. Dichos grupos locales eran –de acuerdo con la zona donde parece haberse

alojado la cabecera política del poder tolteca– precisamente los otomíes. Jiménez Moreno ve a los otomíes en los cuatrocientos *mimixcoa*,[10] y Carrasco sugiere otros vínculos. Sabiendo, como sabemos, por tradiciones históricas concordantes y bastante firmes, que el grupo dominante en Tula (Tollan Xicocotitlan) era el náhuatl (ya fueran los tolteca-chichimeca venidos del norte o los nonoalca venidos del sur), nos quedan dos posibilidades para estimar la participación de los otomíes-atrapados en aquel ámbito de poder: a) los otomíes se mantuvieron viviendo en la región hasta cierto punto al margen del fenómeno político, comercial, bélico, etc. encabezado por los toltecas, o bien b) sufrieron la dominación de éstos, expresada bajo la forma de exigencia tributaria (en cualquiera de sus versiones o en varias de ellas). Mi idea del funcionamiento de la historia mesoamericana me inclina por la segunda posibilidad, si bien reconozco que no hay manera, al menos hoy día, de demostrarla. Si se aceptara que la tradición oral nahua, recogida principalmente por las crónicas del siglo XVI, está configurada en muchos puntos desde la época tolteca, podría hallarse allí una vía de argumentación. La descripción de los otomíes hecha por los informantes de Sahagún, sus alusiones a la *vox populi* sobre los otomíes, revelan un juicio peyorativo a la vez que una estimación favorable del rendimiento de aquellos en el trabajo agrícola: "los mismos otomíes eran muy perezosos, aunque eran recios y para mucho, y trabajadores en labranzas; no eran muy aplicados a ganar de comer y usar de continuo el trabajo ordinario..."[11] Por otro lado está la anécdota de los *Anales de Cuauhtitlán*, que acaso refleja el abuso de los toltecas sobre sus vecinos. Cuando los toltecas adoptaron el desollamiento de hombres, "su primera víctima fue una mujer otomí que estaba aderezando hojas de maguey en el río Tollan".[12]

Habiéndose producido el colapso del poder tolteca, a lo largo de los siglos XII y XIII se dieron nuevos movimientos de población. Un grupo numeroso de migrantes toltecas parece haber acudido a Metztitlán, donde se estableció por algún tiempo, antes de descender sobre Cholula.[13] Otro grupo se dirigió de Tula a diferentes

zonas de la Cuenca de México.[14] Al mismo tiempo se producía el ingreso en el área mesoamericana central de varios grupos que en las fuentes reciben por igual el apelativo de "chichimecas". Provenientes de algún lugar en la zona este del actual estado de San Luis Potosí y sur de Tamaulipas, arriban a la Cuenca los "chichimecas de Xólotl". Poco después ingresan los varios grupos chichimecas de la *Historia Tolteca*, que, según la leyenda, acudían al auxilio de los toltecas en la lucha por Cholula contra los olmeca-xicalanca. Ya avanzado el siglo XIII, los chichimecas de Hireti-ticátame ingresan a la región lacustre de Michoacán. La penetración de todos estos chichimecas está claramente vinculada con el desprendimiento de la frontera norteña de Mesoamérica. Sin embargo, no creo que se trate de grupos recolectores-cazadores sin conocimiento de la agricultura; la mayoría de ellos (si no es que todos) eran mesoamericanos fronterizos que habían intensificado su actividad de recolección y caza de manera eventual, para enfrentar el problema migratorio y quizá la escasez de productos agrícolas sufrida en la zona que abandonaban.

A diferencia de lo que parece haber ocurrido a la caída de Teotihuacán, después de que Tula sucumbe los otomíes realizan una serie de desplazamientos (quedando, desde luego, una parte de la población en su antiguo lugar). A principios del siglo XIII un cabecilla otomí, Chiconcuauh, guiando a un grupo de su propia etnia, se establece en Xaltocan con el permiso de Xólotl.[15] Otros otomíes van a poblar el sur de la Teotlalpan.[16] Algunos más, se acercan al lago, asentándose en la región de Cuauhtitlán.[17]

Según parece, la crisis tolteca es una causa directa del abandono de los asentamientos en el Valle Malpaso, en Zacatecas;[18] pero el desprendimiento de la totalidad de la frontera norteña de Mesoamérica no se explica por ese solo hecho. Como Armillas sostuvo,[19] y actualmente reitera Michelet,[20] apoyándose en las investigaciones de Lawer, es posible que un periodo de inestabilidad climática (entre el año 900 y el 1200 d.C.) haya dado al traste con numerosos asentamientos de agricultores permanentes de las zonas norteñas, concluyendo con una desecación generalizada que

habría abierto una cuña –en su impacto más sureño– precisamente en la zona del Valle del Mezquital. Este último fenómeno explicaría de alguna manera la tendencia (que se acaba de señalar arriba) de los otomíes de la región a desplazarse hacia el sur y sureste (Lago de México y sur de la Teotlalpan).

Sea cual fuere la explicación del desplazamiento, es precisamente durante los siglos XIII y XIV, en la nueva localización de un numeroso grupo otomí, que la etnia vive uno de sus momentos más afortunados dentro del concierto de las fuerzas políticas del Altiplano. El señorío de Xaltocan verá crecer su poder paulatinamente. Su ámbito de influencia llegó a abarcar toda la zona norte de la Cuenca, alcanzando Metztitlán y la Huaxteca. Precisamente en ese momento parece iniciarse la migración de otomíes a estas dos últimas regiones.

Pero la gloria de Xaltocan fue efímera, como efímeras fueron todas las glorias en el Altiplano Central durante el Posclásico. El ascenso tepaneca restó poder a Xaltocan, y en 1395, con el auxilio de los mercenarios mexicas, Tezozomoc derrotó al reino de los otomíes. [21] Un resultado inmediato de la guerra fue la dispersión. Algunos otomíes huyen a Metztitlán y Tototepec, otros se acogen a la protección de Techotlala, permaneciendo en el Acolhuacan, y otros más marchan hasta Tlaxcala. También hubo muchos que se quedaron.

Cuando la Triple Alianza (de México, Tlacopan y Tetzcoco) toma la estafeta de la hegemonía, releva a Azcapotzalco en el dominio de la periferia. La Triple Alianza ejerce su poder sobre buena cantidad de pueblos aún otomíes,[22] pero se le escapan zonas donde los otomíes se habían refugiado constantemente: Metztitlán y Tlaxcala. Tampoco pudo dominar la Triple Alianza la región tarasca, y allí acudieron contingentes de otomíes huyendo de la dominación. En este caso fueron fundamentalmente otomíes del Valle de Toluca, acompañados por grupos matlatzincas.[23] Es posible que en este desplazamiento se haya generado la mancha de hablantes de otomí que existe en Jalisco hasta el siglo XIX.

El último desplazamiento de otomíes en la época prehispánica

parece darse nuevamente hacia Tlaxcala. Es entonces cuando Huamantla se llena de otomíes, procedentes quizá de Atocpan (Actopan).

II

Los otomíes de Tlaxcala fueron los primeros opositores –acaso involuntarios– a Cortés en el Altiplano.[24] Pero también se contaron entre los primeros que se le unieron, tanto los propios tlaxcaltecas como los "serranos" del sur del Lago de México.[25] Consumada la conquista, los otomíes aparecerán una y otra vez en la historia colonial. La mayor parte de ellos en un lugar marginal, aun dentro del grupo dominado.

Quizá los otomíes de Tlaxcala gozaron de la relativa independencia y mejor trato que se otorgó a toda la provincia; si bien tienen que haber padecido, como grupo no nahua y apartado de los cargos dirigentes, los mismos problemas que aquellos de Tepeaca (pues también había otomíes en Tepeaca, en la provincia y en la ciudad).[26]

Los pueblos otomíes del Valle de Toluca, como los de la periferia de la Cuenca y los de Metztitlán, se insertaron rigurosamente en el patrón de explotación colonial y sufrieron sus plagas: tributación, muerte por enfermedades epidémicas, congregaciones, abusos y despojos.[27]

Un caso hasta cierto punto atípico lo constituyen los otomíes de Xilotepec-Querétaro. La colonización de tierras chichimecas, encabezada por caudillos otomíes, resultó de tal importancia para los españoles –en pos de la plata–, que ganó para los primeros una situación privilegiada. Ciertamente que no todos los otomíes

de la región gozaron de privilegios, pero los caciques fueron honrados con mercedes y prerrogativas, así como su parientes y su descendencia.[28] A tal punto, que todavía a mediados del siglo XVII, en la ciudad de Querétaro, eran los descendientes del fundador, Fernando de Tapia "Conin", quienes dominaban la política local.[29] Los indios nobles, por otra parte, estaban sumamente alejados en sus costumbres del resto de los indios. El alcalde mayor de Querétaro recuerda así a don Fernando, en 1582: "tratábase al uso español en su comida y bebida con su mesa alta, sillas y manteles, y servilletas de Castilla, plata labrada y le servían cubierto..."[30] El hijo de Fernando, don Diego, se parecía más a un español que a un indio; sus intereses eran los del grupo dominante. Las tierras que don Diego tenía llegaban hasta la ciudad de México; además era dueño de casas, huertas y lotes; era uno de los principales ganaderos de la región y poseía las fajas mineras de Xichú, Palmar, el Valle de San Francisco y Escanela.[31] Beatriz, rica como su hermano, procuró encargar en su testamento importantes donaciones para cofradías de indios comunes, y otorgaba bienes a varios individuos necesitados. La hija de Conin era cristiana hasta la médula; no le alcanzan los folios testamentales para encargar las misas y rezos que debían hacerse después de su muerte.[32]

La "plebe" otomí de Querétaro no era, en realidad, distinta de la de las otras zonas. Su calidad de indios les confería vulnerabilidad ante la explotación y les granjeaba epítetos y juicios injustos, malos tratos y desprecio. Quiero citar nuevamente la "Descripción de Querétaro", una de las fuentes más importantes para la historia de los otomíes. Dice el alcalde mayor, al referirse a los indios comunes:

> todos son de bajo entendimiento muy terrestre, no tienen honra ni la sustentan...son muy sucios en su vestir y comer, de muy vil y cobarde ánimo y desagradecidos al bien que les hacen. Son muy bárbaros...es muy gran parte la barbaridad de su lenguaje...su inclinación natural los lleva a todos géneros de vicios...son grandes mentirosos...no tienen temor ni respeto...son grandes supersticiosos y que miran en agüeros grandemente...lo que hacen [de trabajo] es con tanto espacio y flema que sale más labor de un español en un día que de diez de éstos en dos...
> En la lujuria son muy cálidos...dándose las mujeres muy fácilmente son amiguísimas de negros y mulatos...[33]

Esta descripción bien pudiera haberse hecho en otras zonas de la Nueva España, pues las alusiones peyorativas a los otomíes abundan, siempre se habla de ellos como de gente particularmente bárbara, "cálida" para la lujuria, de corto entendimiento y dada a la embriaguez.

Mucho tenía que ver la corta comprensión con que los españoles se acercaban a ellos, sin conocer su lengua. Se pretendía que los otomíes hablaran el náhuatl y algunas zonas acabaron, en efecto, nahuatizándose.[34] Pero en la mayoría de los casos lo que abundaba era la ausencia de comunicación. Me ha sorprendido, al revisar las relaciones escritas en respuesta a la visita y requerimiento de Ovando, la cantidad de pueblos de otomíes que carecían de religiosos conocedores de la lengua. Este fenómeno era particularmente frecuente en parroquias seculares, como lo señalara más tarde, quejosamente, Alegre.[35] El mal llegó a tal grado que se dejó prácticamente sin adoctrinar a muchas comunidades de otomíes. En este sentido, el Colegio de La Compañía en Tepotzotlán tuvo mucha importancia. De él se enviaban religiosos hablantes de otomí a muchas zonas de Nueva España. Allí estudiaría Carochi la lengua y produciría el vocabulario otomí que –si las conjeturas son correctas– es el anónimo que hoy se conserva en la Biblioteca Nacional.[36]

El enfrentamiento de los españoles con el problema de aprender el otomí y utilizarlo dejó abundantes testimonios en la época colonial: doctrinas, confesionarios, vocabularios y artes.[37] Y es que, finalmente, "se redujo a arte aquella lengua bárbara".[38]

La poca información que existe fuera de los archivos para los siglos XVII y XVIII en cuanto atañe a los otomíes, se reduce a los grupos de Querétaro. La colonización que ellos mismos habían iniciado, a Guanajuato, pero sobre todo al norte de Querétaro, continuó, penetrando ahora a San Luis Potosí. En 1680 los otomíes fundaron un pueblo en San Diego, cerca de Santa María del Río. Cuando los franciscanos de Michoacán se instalaron en Río Verde, fundaron un pueblo, forzando a residir en él a mascorros,

coyotes, guachichiles, pames y otomíes. Estos últimos constituirían el elemento civilizador. Ciudad del Maíz fue un intento frustrado de hacer convivir a pames y otomíes: los primeros se fugaban continuamente, y al final se acabó por aceptar que el pueblo era de los otomíes y los alrededores de los pames.[39] Los otomíes que ingresaron en San Luis Potosí en el XVII, aparecen en los registros del XVIII como "gente de razón"; para entonces habían perdido su lengua.[40]

En el mismo siglo XVIII se produjeron brotes de violencia en zonas otomíes. En Querétaro, las arbitrariedades y abusos que se operaron sobre la población indígena, con la expansión de la hacienda, dieron pie a dos levantamientos generales entre 1767 y 1793.[41] En Axácuba, en el Valle del Mezquital, la hacienda con su lógica de atropellos también ocasionó conflictos. Se ha conservado la memoria del siguiente suceso: José Monterde y Antillón, hacendado del lugar, intentó destruir la vivienda de uno de los vecinos del pueblo; asimismo pretendía impedir a la totalidad del pueblo el uso de un abrevadero y de ciertas tierras. Como consecuencia, todas las mujeres de Axácuba se amotinaron en contra del hacendado. Además se sucedió un largo proceso de alegatos y disputas por la tierra en la localidad.[42]

III

En el siglo XIX tenemos nuevamente testimonio de los estragos causados por la hacienda en Querétaro. Su crecimiento se tradujo en el despojo de muchos indios, que se internaron en la Sierra Gorda. Soustelle dice que ese proceso migratorio continúa hasta nuestros días.[43] Los que se quedaron, se vieron frecuentemente involucrados en motines y revueltas.[44]

El Valle del Mezquital fue escenario de importantes acontecimientos políticos durante el periodo de la lucha armada de 1810 a 1812. Pero no fueron precisamente los indios quienes protagonizaron los episodios; según Manuel Arellano, no podían comprender las nuevas ideas de liberación "encadenados a un monolingüismo que les limitaba el análisis de ese problema".[45] O acaso porque no era propiamente su liberación la que se discutía en el conflicto. Los otomíes integraron forzadamente los ejércitos de algunos hacendados levantados en armas, o bien engrosaron –también forzadamente– las filas de los realistas que combatían a aquellos.

Desde el momento en que se sofocó la lucha, hasta la década de los sesenta del siglo XIX, se señala un periodo de intensa actividad liberal en el Mezquital, concretamente en Huichapan (donde se había refugiado, en pleno conflicto, la imprenta de López Rayón) y en Alfajayucan.[46] Pero no participaban más que unos cuantos criollos y mestizos. En verdad, en el siglo XIX, mientras se oía el canto de cisne de la libertad, las comunidades indígenas eran marginadas y su despojo llegó a agravarse en aras de la libre concurrencia. Aquella fue una época (la época de "lo indígena como cosa objeto que determino", como dirá Villoro)[47] en la que el indio desempeñó su papel más importante en el seno de las disputas académicas y los boletines de las sociedades científicas. Se escribieron disertaciones en latín acerca de la lengua otomí para darles lectura en Filadelfia.[48] Se hicieron estudios filológicos comparativos del otomí y el chino...[49]

En nuestro siglo los estudios sobre la lengua otomí corren fundamentalmente a cargo del Instituto Lingüístico de Verano. Con la amistad de Townsend y Cárdenas se inició una larga historia de compromisos y apoyo oficial a la organización norteamericana. El ILV llegó (nació, en realidad) en un buen momento; justo cuando el discurso del Estado mexicano planteaba de modo más enérgico la necesidad de acudir a buscar al marginado para integrarlo en las tareas y permitirle gozar de los frutos de la Revolución. El Lingüístico de Verano tenía recursos de los que México carecía; tenía (y tiene) dinero, equipo y muchos lingüistas

y estudiantes de lingüística. Como señala Aguirre Beltrán, uno de sus pocos defensores públicos, "la vida productiva del ILV es ejemplar si la medimos con base en las aportaciones científicas que, en el lapso breve de 40 años, hace al conocimiento de las lenguas originalmente americanas".[50]

Además, en la folletería de alfabetización del Instituto se encuentran eventualmente materiales útiles para el estudio de la historia indígena. Es, sobre todo, el caso de las series que registran relatos tradicionales. Por ellas tenemos testimonio, citando sólo un ejemplo, de la violencia y el hambre que afectó a la zona otomí de la Huaxteca durante la Revolución.[51]

Pero también está la otra cara del quehacer de los evangélicos, su función desintegradora, su control ideológico, la división de las comunidades, el entorpecimiento de programas de desarrollo local y, últimamente en otros países, la contrarrevolución.

Hay una zona donde el ILV se vinculó fuertemente con organismos estatales: la del Valle del Mezquital. Allí los lingüistas constituían algo así como el brazo letrado de un gran proyecto de desarrollo regional que fue bautizado con el nombre de Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital. El Patrimonio se fundó el primero de septiembre de 1951, por decreto del presidente Alemán. El propósito era coordinar la labor de varias Secretarías de Estado para hacer más efectivo su trabajo. El punto medular del plan de acción estaba en el desarrollo de sistemas de riego; al mismo tiempo se buscaba mejorar el régimen alimenticio de los habitantes, llevar escuelas al Valle y sembrar redes de caminos y puentes.

No es casual que haya tocado a Alemán la creación del PIVM; el México industrial y moderno no podía dejar a un lado a decenas de miles de individuos, no podía dejar de extender su desarrollo a una zona que, además, estaba tan cerca del centro. Creo que el PIVM ha de entenderse fundamentalmente como parte del empuje industrializador: está inserto en una política que busca la transformación, el desarrollo; introducción de maquinaria, apertura de vías de comunicación y habilitación del mayor número posible de ciudadanos en el ejército industrial. La publicidad y

los discursos oficiales dejan ver con claridad este proceso. Las fotografías que dan testimonio del trabajo del PIVM se parecen mucho a los carteles del alemanismo: canales de riego que, con la perspectiva conseguida por la cámara, se prolongan hasta el infinito; máquinas modernas junto a los instrumentos tradicionales de cultivo; instalaciones escolares, también modernas; hileras de casas sólidas frente a chozas...[52] La gestión dio pie a un discurso que mostraba al Estado como gran benefactor. Varios grupos de acción indigenista cerraron filas con el proyecto, Gamio a la cabeza. Además, el indigenismo de entonces estaba plenamente identificado con el ideal de integrar.

Fuera de la esfera del ilusionismo, y en la cauda más bien sórdida que arrastraba tras de sí la sonrisa oficial de la creación de riqueza, vemos un Mezquital con otros rasgos. En el PIVM había una clara tendencia a la espectacularidad.[53] Muchas de las acciones eran estériles. Frecuentemente se llenaron de agua depósitos para el día de su inauguración, abandonándolos después al desuso. Las escuelas inauguradas no eran lo suficientemente atractivas en su moderna imagen, como para arrancar a los niños del núcleo familiar, donde tenían funciones económicas que cumplir. Una planta para el procesamiento del pulque abierta con bombo y platillo en Santa María Tecajete dejó de funcionar poco después de la apertura.[54] En varias localidades las casas nuevas no fueron habitadas por los indígenas, que se negaron a abandonar sus viejas moradas.

Por otro lado, el afán integrador daba pie a medidas improvisadas, que contradiciendo los hábitos tradicionales de las comunidades, ocasionaban más daños que beneficios. Es significativo el asunto de la nutrición, para el cual cito una anécdota que me parece elocuente:

> En el Valle del Mezquital se intentó sustituir el pulque por la leche en un grupo de asalariados indígenas que trabajaban en un proyecto gubernamental. Los ensayos fueron abandonados cuando los aparentemente favorecidos rechazaron el cambio bajo el pretexto, real o ficticio, de que el nuevo alimento provocaba en ellos trastornos gastrointestinales.[55]

No sería nada extraño (es lógico que suceda) que adultos no habituados a tomar leche hubieran dado síntomas de intolerancia a la lactosa, el primero de los cuales es la mala digestión. Pero esto no es lo más grave. Exactamente igual que los españoles del siglo XVI,[56] los sujetos involucrados en el proyecto del PIVM veían con muy malos ojos el hábito de la ingestión de pulque (hábito secular). No se detuvieron a pensar que el pulque, en el contexto de la alimentación tradicional, tenía, o tiene, un lugar sumamente importante. El alto porcentaje de calorías y de vitamina C que brinda el pulque no puede restarse a la dieta sin un fuerte desequilibrio.

Los estudios que se han hecho sobre la alimentación en el Valle del Mezquital[57] demuestran que la desnutrición es más un lugar común que una realidad; cuando menos en el Valle del Mezquital de los años cincuenta. Hay marginación; eso es incuestionable. Hay una marginación sistemática que comparten los indios de todo el país, y hay, concretamente, una grave carencia de servicios de salud. Pero, en la medida en que el medio de los indígenas se ve intervenido en menor grado por la acción transformadora de centros industriales y urbanos, y aun de proyectos de irrigación para la producción a gran escala (donde los indios sólo caben como asalariados sobreexplotados), en esa medida es posible que se mantenga una dieta al menos suficiente, a través de los recursos tradicionales donde la recolección parece desempeñar un papel muy importante. Los científicos que fueron a investigar el nivel nutricional del Valle, en 1950, regresaron sorprendidos por los resultados, y atónitos al descubrir que "estos indígenas consumen algunos insectos en forma de gusanos o larvas", y que recolectaban plantas silvestres que nadie pensaría "que puedan ser consumidas como alimentación del hombre".[58]

Hay otras zonas otomíes donde también las tradiciones siguen otorgando la clave de la subsistencia. Algunos bordan y tejen. En el sur de la Huaxteca se hace producir una tierra rica con los mismos instrumentos que se han usado por milenios (si bien luego ha de lidiarse con intermediarios, autoridades y usurpadores). En San

Pablito Pahuatlán, en esa misma región, se sigue produciendo el papel de amate, también con las técnicas ancestrales. Con él se hacen figuras para el ritual; con él se rinde culto a las personales fuerzas que animan el mundo. Sobre el papel se sigue vertiendo sangre para ofrendar y hacer que la vida continúe su curso, retando a la agonía.

Notas

[1] Llamada también otapame u otomiana. Ver Sylvia Gutiérrez de Limón, *Arqueología del Valle de Ixtlahuaca,* México, Gobierno del Estado de México/FONAPAS, 1979, p. 23. Allí se cita a los diferentes autores que han dado nombre a la familia. Se ha llamado también a la familia "otomí", haciéndose en este caso la mención particular de la lengua otomí como "otomí proper"; esto sucede en Leonardo Manrique, "The Otomi", en *Handbook of Middle American Indians. Ethnology,* v. 8, 2a. parte, Austin, University of Texas Press, 1969, p. 282.

[2] Marcus fija estas fechas haciendo una recopilación de los diferentes trabajos sobre el tema. Ver Joyce Marcus, "The Genetic Model and the Linguistic divergence of the Otomangueans" en *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations,* New York, Academic Press, 1983, pp. 4-9.

[3] Cf. Marcus, *op. cit.;* Hebert Harvey, "Cultural Continuity in Central Mexico: A Case for Otomangue", en *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas,* v. 2, México, [s.e.], 1962.

[4] Cf. Harvey, *op. cit., passim.*

[5] La escisión fue paulatina, como lo demuestra la existencia de las formas dialectales del pame (pame del sur y del norte, con tres versiones intermedias). La forma del sur guarda un porcentaje mayor de rasgos afines con el otomí que el pame del norte.

[6] Jacques Soustelle, *La familia Otomi-Pame du Mexique Central,* París, Institut d'Ethnologie, 1937, pp. 407-409; Morris Swadesh, "The Otomanguean Hypothesis and Macro Mixtecan", en *International Journal of American Linguistics,* v. 26, no. 2, Baltimore, abril 1960, *passim.*

[7] Muchos han sostenido la hipótesis; siendo el más célebre sustentante Miguel Othón de Mendizabal, *Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México,* en *Obras completas,* v. 2, México, [s.e.], 1946.

[8] Los pasajes en las crónicas coloniales dan una idea de las diferentes versiones.

[9] Sobre la configuración de Teotihuacán, ver Wigberto Jiménez Moreno, "Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *Esplendor del México Antiguo,* 2 v., México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959, *passim.* Sobre el asunto de la periferia aldeana de Teotihuacán, ver Enrique Nalda, "México prehispánico: origen y formación de las clases sociales", en Enrique Semo (coord.), *México, un pueblo en la historia,* v. 1, México, Universidad Autónoma de Puebla-Editorial Nueva Imagen, 1981, pp. 105-117.

[10] Wigberto Jiménez Moreno, "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* v. 5, nos. 2-3, México, 1941; y "Síntesis de la historia pretolteca. . .", *op. cit.* El primero particularmente para el problema de las fuentes escritas.

[11] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* México, Porrúa, 1982, libro 10, cap. 29, p. 603.

[12] Cit. por Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* México, UNAM, 1950, p. 283.

[13] Wigberto Jiménez Moreno, "Epoca prehispánica", en W. Jiménez Moreno *et al., Historia de México,* México, Ed. ECLALSA-Librería Porrúa, 1977, p. 100.

[14] Muchos autores hablan de esto. Ver, por ejemplo, Wigberto Jiménez Moreno, "Epoca prehispánica", *op. cit.,* p. 106; también Charles E. Dibble, en su estudio introductorio al *Códice Xólotl,* ed. facsimilar, México, UNAM, 1980, p. 19.

[15] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 v., México, UNAM, 1975, pp. 298-299; *Códice Xólotl, op. cit.*, plancha II.

[16] *Relaciones de Hueypuchtla y Tezcatepec*, cit. por Pedro Carrasco Pizana, *op. cit.*, p. 252.

[17] Cit. en *ibid.*, p. 253.

[18] Phil C. Weigand, "La prehistoria del Estado de Zacatecas. Una interpretación", en *Zacatecas. Anuario de historia*, v. 1, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas 1978, p. 233. Debo decir que, en el momento de entregar este texto para su publicación, he tenido conocimiento de una crítica contundente de Marie-Areti Hers a los resultados del trabajo de Weigand; especialmente a su cronología.

[19] Pedro Armillas, "Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*, Madrid, [s.e.], 1964, *passim*.

[20] Dominique Michelet, *Río Verde, San Luis Potosí (Mexique)*, México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines, 1984, p. 69.

[21] El señorío de Azcapotzalco tenía una importante población otomí, pero el grupo gobernante era nahua.

[22] *Información sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma, año de 1554*, México, José Porrúa e Hijos, 1952. Los seis testigos indios que prestan declaración refieren una lista de pueblos, tributarios de la Triple Alianza, que coinciden básicamente con la de la *Matrícula de Tributos*. En ella aparecen varios pueblos otomíes, y se relata detalladamente qué tributaban y en qué cantidades. Los pueblos son: Acolman, Cuauhtitlán –que tenía población otomí–, Axácuba, Atotonilco, Atotonilco el Grande, Xilotepec, Cuauhuacan, Toluca, Apan y Tepeaca.

[23] Pedro Carrasco Pizana, *op. cit.*, pp. 277-279.

[24] Fray Toribio de Benavente o Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Ed. Porrúa, 1979, p. 14; Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, v. 2, pp. 208-209.

[25] Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Ed. Porrúa, 1981, p. 140; Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, 2 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1971, v. 2, p. 185; Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 7 v., México, UNAM, 1975, v. 2, pp. 279-280.

[26] Ver el capítulo "Relaciones conflictivas internas", en Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, México, CIESAS, 1984.

[27] Sobre el funcionamiento colonial del Valle de Toluca ver Margarita Loera y Chávez, *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el Valle de Toluca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981, *passim*, donde se trata especialmente el caso de Calimaya, zona de población otomí y matlatzinca. Para Metztitlán, ver Walter W. Scholes, "The Diego Ramírez Visita in Metztitlán", en *Hispanic Historical Review*, v. 24, Duhram, North Carolina, 1944, pp. 30-38. Para la Cuenca de México, la mejor consulta sigue siendo Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI Editores, 1981.

[28] "Informe de los méritos y servicios prestados por Don Fernando de Tapia en la conquista y fundación de Querétaro y Probanza del cacicazgo de Don Diego de Tapia", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. 5, no. 1, México, enero-febrero, 1934, *passim*.

[29] John C. Super, *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 186.

[30] "Descripción de Querétaro por su alcalde mayor Hernando de Vargas (20 de enero de 1582)", en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, v. 1, San Luis Potosí, [s.e.], 1897, p. 16.

[31] John C. Super, *op. cit.*, pp. 202-203.

[32] "Testamento de Doña Beatriz de Tapia (Querétaro, 1601)", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, v. 17, no. 4, México, octubre-diciembre, 1964, *passim*.

[33] "Descripción de Querétaro. . .", *op. cit.*, pp. 23-25.

[34] Jacques Soustelle, *op. cit.*, pp. 489-491.

[35] Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, 3 v., Roma, Institutum Historicum S.J., 1856, v. 2, pp. 301-302.

[36] *Ibid.*, v. 2, pp. 662-663.

[37] La mayor parte se ha perdido.

[38] Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, v. 2, p. 242.

[39] Jacques Soustelle, *op. cit.*, pp. 496-501.

[40] *Ibid.*, pp. 506-508.

[41] John C. Super, *op. cit.*, p. 191.

[42] "Motín de los indios de Ajácuba", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 3a. serie, v. 3, no. 1 (7), México, enero-marzo, 1979, *passim*.

[43] Jacques Soustelle, *op. cit.*, p. 510.

[44] John C. Super, *op. cit.*, pp. 191-192.

[45] Manuel Arellano Zavaleta, "Síntesis de la situación económica, política y social de la zona árida del Valle del Mezquital, durante la primera mitad del siglo XIX", en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlaner*, México, INAH, 1966, p. 615.

[46] *Ibid.*, p. 616.

[47] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CISINAH, 1979, p. 169 y ss.

[48] Fray Manuel de San Juan Crisóstomo Naxera, *De Lingua Othomitorum Dissertatio*, Filadelfia, James Kay, 1835.

[49] "Elements de la grammaire othomi", en *Revue Orientale et Americaine*, v. 8, París, 1859-1866.

[50] *Instituto Lingüístico de Verano. Conformado e impulsado en México*, México, ILV, [s.f.], p. 7.

[51] Ernesto Pérez Francisco, *Ya sui bin ja. Las guerras*, México, Instituto Lingüístico de Verano-SEP, 1975, *passim*.

[52] Ver "Redención del Mezquital", en *Tiempo*, v. 34, n. 869, México, 29 dic., 1958. Algunos carteles de propaganda alemanista se reproducen en Blanca Torres, *Hacia la utopía industrial, 1940-1952. Historia de la Revolución Mexicana*, v. 21, México, El Colegio de México, 1984.

[53] Manuel Esparza Fuentes, "La aculturación de los otomíes del Mezquital. Un intento de evaluación del PIVM", México, Universidad Iberoamericana, Escuela de Antropología, 1968 (Tesis de Licenciatura), p. 254.

[54] *Ibid.*, p. 251.

[55] Gonzalo Aguirre Beltrán, "Cultura y nutrición", en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, México, UNAM-Sociedad Mexicana de Antropología, 1956, p. 232.

[56] Recuérdese el párrafo, citado arriba, de la "Descripción de Querétaro".

[57] Fundamentalmente Richmond Anderson *et al.*, "Sugestiones para el mejoramiento de la alimentación de los indígenas del Valle del Mezquital", México, Instituto Indigenista Interamericano, 1950. De este reporte ha partido la mayoría de las consideraciones de otros trabajos.

[58] *Ibid.*, p. 1.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. "Cultura y nutrición", en *Estudios antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*. México, UNAM-Sociedad Mexicana de Antropología, 1956.

Alegre, Francisco Javier. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. Ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, 3 v., Roma, Institutum Historicum S.J., 1956.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de. *Obras históricas*. Ed. de Edmundo O'Gorman, 2 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4.)

Anderson, Richmond *et al.* "Sugestiones para el mejoramiento de la alimentación de los indígenas del Valle del Mezquital". México, Instituto Indigenista Interamericano, 1950.

Arellano Zavaleta, Manuel. "Síntesis de la situación económica, política y social de la zona árida del Valle del Mezquital, durante la primera mitad del siglo XIX", en *Summa Anthropologica en homenaje a Roberto Weitlaner*. México, INAH, 1966.

Armillas, Pedro. "Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en *Homenaje a Fernando Márquez Miranda*. Madrid, [s.e.], 1964.

Carrasco Pizana, Pedro. *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. México, UNAM, Instituto de Historia, 1950.

Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*. Ed. de Manuel de Magallón, 2 v., Madrid, Ediciones Atlas, 1971. (Biblioteca de Autores Españoles.)

Códice Xólotl. Ed., estudio y apéndice de Charles E. Dibble, 2 v., ed. facsimilar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980. (Serie Amoxtli, 1.)

Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. 12a. ed., nota de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 1981. (Sepan cuantos, 7.)

"Descripción de Querétaro por su alcalde mayor Hernando de Vargas (20 de enero de 1582)", en Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*. V. 1, San Luis Potosí, [s.e.], 1897.

"Elements de la grammaire othomi", en *Revue Orientale et Americaine*. V. 8, París, Leon de Rosny, 1859-1866.

Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. 6a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1981. (Colección América Nuestra, 15.)

Gutiérrez de Limón, Sylvia. *Arqueología del Valle de Ixtlahuaca*. Prol. de Noemí Castillo, México, Gobierno del Estado de México-FONAPAS, 1979. (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.)

Harvey, Herbert. "Cultural Continuity in Central Mexico: A Case for Otomangue", en *Actas del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*. V. 2, México, [s.e.], 1962.

Información sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma. Año de 1554. Eds. France V. Scholes y Eleanor B. Adams. México, José Porrúa e hijos, 1952. (Documentos para la historia del México Colonial, 4.)

"Informe de los méritos y servicios prestados por Don Fernando de Tapia en la conquista y fundación de Querétaro y Probanza del cacicazgo de Don Diego de Tapia", en *Boletín del Archivo General de la Nación*. V. 5, no. 1, México, AGN, enero-febrero, 1934.

Instituto Lingüístico de Verano. Conformado e impulsado en México, México, ILV, [s.f.].

Jiménez Moreno, Wigberto. "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. V. 5, no. 2-3, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1941.

—"Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica", en *Esplendor del México Antiguo*. Eds. Noriega, Cook de Leonard y Moctezuma, 2 v. México, Centro de Investigaciones Antropológicas de México, 1959.

—"Epoca prehispánica", en W. Jiménez Moreno *et al. Historia de México*. México, Editorial ECLALSA-Librería Porrúa, 1977.

Loera y Chávez, Margarita. *Economía campesina indígena en la colonia. Un caso en el Valle de Toluca*. México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.

Manrique, Leonardo. "The Otomi", en *Handbook of Middle American Indians. Ethnology*. V. 8, 2a. parte, Austin, University of Texas Press, 1969.

Marcus, Joyce. "The Genetic Model and the Linguistic Divergence of the Otomangueans", en *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Eds. Flannery y Marcus, New York, Academic Press, 1983.

Martínez Hildeberto. *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*. México, CIESAS, 1984. (Ediciones de la Casa Chata, 21.)

Marzal Fuentes, Manuel. "La aculturación de los otomíes del Mezquital. Un intento de evaluación del PIVM". México, Universidad Iberoamericana, Escuela de Antropología, 1968 (Tesis de Licenciatura).

Mendizabal, Miguel Othón de. *Los otomíes no fueron los primeros pobladores del Valle de México*. En *Obras completas,* v. 2, México, [s.e.], 1946.

Michelet, Dominique. *Río Verde, San Luis Potosí (Mexique)*. México, Centre d'Etudes Mexicaines et Centroamericanines, 1984. (Collection Etudes Mesoamericaines, 9.)

"Motín de los indios de Ajácuba", en *Boletín del Archivo General de la Nación*. 3a. serie, v. 3, no. 1 (7), México, AGN, enero-marzo, 1979.

Motolinia, Fray Toribio de Benavente o. *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio preliminar y apéndices de Edmundo O'Gorman. 3a. ed., México, Editorial Porrúa, 1979. (Sepan cuantos, 129.)

Nalda, Enrique. "México prehispánico: origen y formación de las clases sociales", en *México, un pueblo en la historia*. Coord. Enrique Semo. V. 1, México, Universidad Autónoma de Puebla-Editorial Nueva Imagen, 1981.

Naxera, Fray Manuel de San Juan Crisóstomo. *De Lingua Othomitorum Dissertatio*. Filadelfia, James Kay, 1835.

Pérez Francisco, Ernesto. *Ya sui bin ja. Las guerras*. México, Instituto Lingüístico de Verano, SEP, Dirección General de Educación Extraescolar, 1975.

"Redención del Mezquital". En *Tiempo*. V. 34, no. 869, México, 29 de diciembre, 1958.

Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Ed., anotaciones y apéndices de A.M. Garibay K. 5a. ed., México, Editorial Porrúa, 1982 (Sepan cuantos, 300.)

Scholes, Walter W. "The Diego Ramírez Visita a Metztitlán", en *Hispanic American Historical Review*. V. 24, Duhram, North Carolina, Duke University Press, 1944.

Soustelle, Jacques. *La famille Otomi-Pame du Mexique Central*. París, Institut d'Ethnologie, 1937. (Travaux de l'Institut d'Ethnologie, 26.)

Super, John C. *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810*. Trad. Mercedes Pizarro. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Swades, Morris. "The Otomanguean Hypothesis and Macro Mixtecan", en *International Journal of American Linguistics*. V. 26, no. 2, Baltimore, Indiana University, abril, 1960.

"Testamento de Doña Beatriz de Tapia (Querétaro, 1601)", en *Boletín del Archivo General de la Nación*. V. 17, no. 4, México, AGN, octubre-diciembre, 1964.

Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía Indiana*. Ed. del Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, 7 v., México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5.)

Torres, Blanca. *Hacia la utopía industrial, 1940-1952. Historia de la Revolución Mexicana*. V. 21, México, El Colegio de México, 1984.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. 2a. ed., CISINAH, 1979. (Ediciones de la Casa Chata, 9.)

Weigand, Phil C. "La prehistoria del Estado de Zacatecas. Una interpretación", en *Zacatecas. Anuario de historia*. V. 1, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1978. (Departamento de Investigaciones Históricas.)

"Quienes son estos que nos deshacen y perturban" El problema del otro ante la tradición

Silvia Pappe

El *Proceso Criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del Fiscal en su Nombre contra Don Carlos Indio Principal de Tezcuco* no es un caso desconocido, ni siquiera se trata de un documento inédito[1]. Independientemente del punto de vista desde el cual los historiadores de la colonia lo hayan comentado, este proceso pertenece a los más tristemente célebres de la historia de la Nueva España. Símbolo por un lado del fervor extremo de la fe católica en las tierras recién conquistadas, ejemplo por otro de un exceso inquisitorial contra los indios apenas convertidos al cristianismo, la condena de Don Carlos y sus posibles consecuencias es, por lo menos, una de las razones por las cuales España decidirá dejar a los indios definitivamente fuera de la jurisdicción del Santo Oficio, a partir de la instalación formal de sus tribunales novohispanos, en 1571. Durante la época colonial, por lo general se había mencionado a Don Carlos como idólatra y el proceso se prestaba, como en su tiempo, para condenar la idolatría en casos graves de sacrificios. Luis González Obregón recuerda en 1910, en su preliminar al caso, que García Icazbalceta hablaba incluso –y sin conocimiento real del proceso– de lo abominable que eran los sacrificios humanos, opinión que se solía repetir con cierta insistencia.

> ...el delito del Cacique pasaba mucho de idolatría disculpable en un converso, y era digno de la pena capital, si no por la Inquisición en la hoguera, á lo menos por la autoridad civil en la horca. Diez y nueve años después de la conquista, nadie podía ignorar, y menos un Señor de Tetzcoco, que los sacrificios humanos eran asesinatos y que habían de ser severamente castigados sus autores.[2]

Apenas con la publicación del caso, en ocasión al primer centenario de la Independencia, cambia el enfoque, cuando el propio Luis González Obregón señala en su introducción algunos de los puntos más característicos de las discusiones acerca del proceso. Tampoco él cuestiona a fondo la calidad moral de los inquisidores o testigos, ni deja surgir demasiadas dudas acerca de la pertinencia del proceso en sí. En una nota a pie de página, sin embargo, se habla por primera vez de que al parecer el señor Zumárraga –Inquisidor Apostólico de 1535 a 1543 e inquisidor en el proceso contra Don Carlos– "se extralimitó [...] en sus facultades", a causa de una cédula que ya en 1538, es decir un año antes del proceso, dejaba las causas de fe de los indios en el Ordinario, o dicho de otro modo, bajo la jurisdicción no especial.[3] El historiador además acusa ciertas características e incluso irregularidades del proceso, como

> sus delaciones, su examen minucioso de testigos, sus amenazas a los que encubriesen delitos semejantes, confiscación de bienes, declaraciones de hijos, esposas y otros deudos, simulacros de defensas, exageraciones en los capítulos de la acusación fiscal.[4]

Fiel a las circunstancias históricas que acompañan esta primera publicación, González Obregón resulta ser el primer historiador en resaltar los rasgos independistas que caracterizan el discurso del acusado Don Carlos:

> ¡Grito doloroso é impotente, digno de la altivez y rebeldía del representante de una raza desgraciada y muerta, sólo redimido por él de la potestad del Santo Oficio; pero grito que resuena bien en estos instantes en que toda la Nación hace la apoteósis de los que iniciaron nuestra independencia.[5]

Sin haber sido estudiado a fondo, el caso se ha convertido en símbolo: de los esfuerzos españoles contra la idolatría de los indios, durante la colonia; y de los esfuerzos indígenas por mantener una cierta independencia; finalmente, después de consumada la independencia de México, de la crueldad inquisitorial en la Nueva España –pero siempre de acuerdo a la ideología reinante en las diferentes épocas en las que el proceso ha encontrado interés.

En esta ocasión nos interesa penetrar un poco más allá de la superficie del proceso y de los símbolos en él creados. Queremos comparar dos amplias realidades, la de Don Carlos Chichimecatecatl, y la de los españoles conquistadores y colonizadores de la Nueva España (contando entre este grupo también hasta cierto grado a los indios que al parecer ya habían aceptado su sometimiento), revisando algunos elementos de la visión del mundo y de las pretensiones de cada una de las partes.

El proceso presenta, a causa de la conquista, un desequilibrio inicial: conceptos indígenas son juzgados por españoles, de acuerdo a las leyes y en un aparato de justicia españoles, con el objetivo adicional de afianzar precisamente las nuevas formas de vida impuestas por medio de esta misma legalidad unilateral. Situaciones antagónicas se enfrentan: para los españoles, quienes pretenden implantar su manera de pensar y actuar, el caso de Don Carlos manifiesta una situación excepcional, mientras que para Don Carlos lo excepcional es la vida impuesta por los conquistadores que impiden seguir toda la tradición que él conoce y que pesa mucho más para él que los años de (re)educación cristiana en casa del conquistador Cortés. Cuando se queja de los invasores, de quien "no es nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala",[6] pretende terminar con el estado excepcional para reinstalar las tradiciones propias, y reconstruir la vida cotidiana indígena transmitida de generación en generación.

La misma situación de excepcionalidad que presenta el proceso inquisitorial a su vez, ciertamente no nos permite un enfoque que analice la vida cotidiana a escasas dos décadas de la conquista. No obstante, nos permitirá considerar la relatividad de ciertas normas

de lo cotidiano, y de estados excepcionales que resaltan. Para los españoles resulta herejía lo que Don Carlos considera norma, costumbres con una clara razón de ser; por otra parte, lo que escandaliza a los españoles (y junto con ellos, a los indios que sirven de delatores y testigos contra Don Carlos), nos da la oportunidad de reconocer los límites de las nuevas normas sociales y culturales en los primeros años posteriores a la conquista: los vencedores pretenden establecer una cotidianeidad unívoca, una estabilidad social que no deje lugar a dudas y que, al excluir todo margen de tolerancia, integre a los contrarios, a los vencidos. En juego está nada menos que el poder. Esta nueva estabilidad cotidiana se pretende dar a través de las dos estructuras de mayor estabilidad que conoce España en este momento, tratándose precisamente de instancias especiales, no cotidianas: la Iglesia en el plano educativo, y la Inquisición como aparato de control.

Pero recordemos primero el proceso: los hechos no son desconocidos, en junio de 1539, Don Carlos de Tetzcoco, nieto de Nezahualcóyotl e hijo de Nezahualpilli, es denunciado al Santo Oficio de la Inquisición, a raíz de un discurso dirigido a indios principales, entre ellos familiares suyos, quienes bajo la administración española de conquistadores y religiosos, tienen el cargo de "señores" en diferentes pueblos indios alrededor de México-Tenochtitlán. En su discurso, Don Carlos quien se denomina a sí mismo Chichimecatecatl, se opone a la imposición de los españoles recién llegados; les prohibe a sus familiares seguir propagando la fe católica entre los indios, denuncia ciertas contradicciones en el comportamiento de los españoles, insiste en el derecho de seguir las costumbres propias, y concluye con la importancia de recuperar la soberanía sobre tierras, pueblos y tradiciones, todo ello usurpado y destruido por los extranjeros.

La denuncia basta para que Don Carlos sea encarcelado y sus bienes confiscados; se encamina el "proceso criminal" a través del interrogatorio de testigos por parte del Santo Oficio. Al confiscar los bienes del denunciado, se encuentran en los muros de una de sus casas (no habitada por él) altares e ídolos, lo cual da pie

a una amplia investigación acerca de posibles actos de idolatría por parte de Don Carlos. La Inquisición descubre ciertas prácticas entre los indios, incluyendo ritos religiosos con sacrificios menores; sin embargo, ninguno de los testigos implica directamente a Don Carlos en cualquiera de estos hechos idolátricos. Otro factor más que tendrá importancia, aunque menor, en el proceso, es el descubrimiento del hecho (por demás bien conocido entre los indios) de que el Señor de Tetzcoco, antes de casarse, vivía con una sobrina suya con la cual tuvo incluso dos hijas.

Al interrogatorio de testigos y las diversas investigaciones, sigue la acusación; se designa un defensor que de hecho no logrará concretar ninguna defensa real, y el proceso termina en que el Santo Oficio relaja a Don Carlos al brazo secular, es decir, se le condena a la muerte. El señor de Tetzcoco muere en la hoguera a escasos seis meses de la primera denuncia, por "hereje domatizador".

Son varios los puntos que queremos destacar en este proceso, con el objetivo de comprender su trascendencia no sólo en el contexto en que se ha integrado hasta ahora, sino para reconocer de qué forma las dos realidades que mencionamos, se enfrentan, y cuáles son las pretensiones que cada lado, acusado y acusador-juez, formulan.

Clave del proceso es el propio denunciado, Don Carlos Chichimecatecatl, señor de Tetzcoco. Educado después de la conquista en casa de Hernán Cortés, parecía durante años el ejemplo del "nuevo indio", cristianizado y educado, que bajo la administración española y la guía espiritual de los religiosos continuara como "señor" de su propia gente. El hecho de que precisamente este indio modelo quiera volver a lo antiguo, y que a través del proceso contra él se encuentren tantos residuos de la antigua cultura (en las relaciones sociales, las familiares, en las prácticas religiosas, las costumbres, las fiestas), rompe de manera definitiva con la utopía de algunos españoles, sobre todo de los franciscanos (de por sí atacados por quienes representan intereses más terrenales) quienes pretendían crear en la Nueva España una sociedad perfecta de indios

cristianos, sencillos y sin mal, idealizados con ayuda de los propios frailes. Así se explica, en principio, también la dureza y la prisa que llevan al Inquisidor Apostólico Zumárraga, a formar un proceso casi sumario donde se condena a muerte al acusado.

Cuando Riva Palacio menciona todavía en el siglo XIX que "Fray Juan de Zumárraga no cuidó o no creyó prudente establecer aún en México la Inquisición", pasa por alto hechos muy concretos. Zumárraga no sólo es designado "Inquisidor Apostólico contra la herejía pravedad é apostasia en esta dicha cibdad y en todo su obispado" como dice el auto cabeza del proceso contra Don Carlos, sino que de hecho toma muy en serio su tarea de inquisidor. Recibe el cargo por orden del inquisidor general de 27 de junio de 1535, y su periodo como inquisidor termina con el nombramiento del Visitador Don Francisco Tello de Sandoval en 1543. En estos ocho años, Zumárraga forma 131 procesos, de los cuales 13 contra indios, pese a la cédula del 18 de octubre de 1538 arriba mencionada. La ley en que quedó incluida la prohibición de juzgar a los indios dentro de la Inquisición, dispone lo siguiente:

> Item, se os advierte que por virtud de nuestros poderes no habeis de proceder contra los indios del dicho vuestro distrito, porque, por ahora, hasta que otra cosa se os ordene, es nuestra voluntad que sólo useis de ellos contra los cristianos viejos y sus descendientes y las otras personas contra quien en estos reinos de España se suele proceder; y en los casos de que conociereis ireis con toda templanza y suavidad y con mucha consideración, porque así conviene que se haga, de manera que la Inquisición sea muy temida y respetada y no se dé ocasión para que con razón se le pueda tener odio.[7]

No sólo Don Carlos, sino también otros indios sujetos a proceso en los años 1539 a 1547[8] hubieran quedado fuera de la jurisdicción inquisitorial.

No puede haber una institución que juzgue y castigue comportamientos equivocados, transgresiones a las normas, a menos de que haya otra institución, educativa, que en principio evite la necesidad de castigar esta clase de infracciones. Si a partir del establecimiento definitivo de la Inquisición en la Nueva España, se

excluirá a los indios de la jurisdicción inquisitorial, esto tendrá que ver, no al último, con quienes juzgaron, en su momento, el proceso contra Don Carlos que fue considerado excesivo incluso por los inquisidores en España.

> Fray Juan de Zumárraga [. . .] formó proceso á un indio señor principal de Tetzcoco, probablemente nieto del rey Netzahualcóyotl, á quien hizo quemar vivo, valiéndole este acto bárbaro una reprensión del inquisidor mayor de España, pues estaba muy encargado por las disposiciones reales y por las constituciones del Santo Oficio, que no se ejerciera rigor con cristianos nuevos por no causarles espanto y por sus pocos conocimientos aun en la fe de Jesucristo y en las doctrinas de la Iglesia.[9]

El proceso mismo depende, también, del valor que se le otorga al indio, precisamente por aquellos que pretenden formar y educarlo, respectivamente por aquellos grupos contrarios que se oponen a una posible "integración" del indio en la sociedad colonial. Jurídicamente, los valores otorgados a los indios están mal definidos por los conceptos contradictorios que existen en la Europa de la época. Predominan las discusiones acerca de la calidad humana de los seres recién "descubiertos", y la pregunta central es si la condición de no cristianos permita tratarlos dentro del concepto de derecho natural entendido como derecho cristiano. Tampoco queda muy clara aún la aplicación del derecho civil, sobre todo en el caso de culturas altamente estructuradas que cuentan con su propio cuerpo legislativo y jurídico, como es el caso de las sociedades del altiplano mexicano. En los primeros años posteriores a la conquista, son sobre todo intereses muy concretos de los diferentes grupos los que influyen en los argumentos a favor o en contra de una u otra teoría. No menos ardientes son las discusiones derivadas de las primeras, acerca de la educación que se les quiere dar o no a los indios: las formas de evangelización en primer lugar, y una posible educación superior para los hijos de los indios principales, en segundo. Antonio Garrido Aranda señala la tendencia generalizada de la evangelización, que consiste en provocar una ruptura con el pasado, a través de la destrucción de templos e ídolos, es decir, del aniquilamiento

sistemático de las representaciones plásticas, símbolos de la fe.[10] A esta ruptura seguían los bautizos en masa, construyendo una "fe en masa": las imágenes plásticas rápidamente destruidas, eran sustituidas de manera igualmente precipitada, por los elementos más atractivos de la nueva religión, como son ceremonias, música, la construcción de capillas y representaciones de la cruz. Sólo más adelante habrá "autocrítica dentro de la propia orden [de los franciscanos], por la precipitación de las conversiones, que reflejaba lo epidérmico de esta cristianización, que partía de la *nada*, para inculcar a los indios una fe que *nada* podía significarles".[11]

Las órdenes religiosas, únicas organizaciones suficientemente estructuradas para tal tarea, son las encargadas de la conquista espiritual. Convencen, en un principio por contraste a la labor devastadora de los conquistadores, cuyos efectos estaban a la vista de todos. Son también las primeras en mostrar cierto interés por las culturas indígenas y hasta discuten con algunos sacerdotes y ancianos sabios, varios temas religiosos, con el afán de convencerlos.[12] Su tarea fundamental, sin embargo, es la evangelización a varios niveles: por medio de los niños, entre los cuales los hijos de los indios principales jugarán un papel especial. Utilizados para enseñar la doctrina aprendida a los demás indios, los mismos niños sirven a la vez de espías. Informan a los frailes acerca de aquellos indios que no van a misa o que no saben rezar debidamente y aprenden así, junto con la doctrina cristiana, la desconfianza, la denuncia de su propia gente como parte de la nueva religión –un elemento que hay que recordar al revisar el proceso contra Don Carlos.

Cada orden tiene, aparte, sus propios métodos de evangelización; importante es, para nuestro contexto, la actitud generalizada de un fuerte paternalismo hacia los indios, quienes son tratados generalmente como menores de edad. Un pequeño grupo solamente, los hijos de los principales, gozan de una educación más profunda en los colegios. En ellos se pretende implantar un cristianismo más auténtico y, en un principio, los religiosos proponen incluso la creación de cuadros indígenas para apoyar la evangeli-

zación de las masas, así como la formación de intérpretes de náhuatl que acompañaran a los frailes españoles.

Menos de veinte años después de la conquista de Tenochtitlán, surge la primera autocrítica, afloran las primeras dudas incluso en aquellos que siempre habían estado a favor de una educación superior. Los resultados hasta ahora logrados parecen superficiales y carecen de la veracidad que se había pretendido. El posible clero indígena se frustra, ya que al salir de los colegios, muchos de los jóvenes indígenas se casan o se dispersan. El propio Zumárraga cambia de parecer acerca de la educación superior, sobre todo a partir de la ejecución de Don Carlos. Los frailes tienen que aceptar que los elementos rituales, e incluso el ejemplo de su propio comportamiento personal, pierden de atractivo, y una gran cantidad de indios, superficialmente convertidos al cristianismo, vuelven a su antigua fe. Los proyectos utópicos acerca de la nueva sociedad decaen rápidamente, la idea de formar indios para asistir en la evangelización se reduce cada vez más y el problema llega a su culminación al prohibirse la ordenación de indígenas, en el primer concilio mexicano en 1555.

Quisiera entender este cuadro general que de ninguna manera pretende ser completo, pero que apunta ya algunos de los problemas a enfocar, como base para las siguientes consideraciones.

Don Carlos el personaje

No es mucho lo que se sabe acerca de Don Carlos Chichimecatecatl o Chichimecatecuhtli:

> preguntado, de dónde es natural: dixo, que de Texcuco, porque de allí fueron sus antepasados;

> preguntado, de qué casta ó generación es: dixo, que es de noble generación, que desciende de los caciques de Tezcuco y es hermano de Don Pedro, señor de Tezcuco, que murió agora poco há.[13]

Sus antepasados son, según dice él mismo en el discurso por el cual es delatado a la Inquisición, nada menos que Nezahualpilli (su padre) y Nezahualcóyotl (su abuelo). Interrogado, declara haber sido bautizado hace unos quince años, es decir en 1524, por el padre Fray Juan (difunto) en el pueblo de Tetzcoco, y haberse casado por 1535. Confiesa haber tenido, antes de casarse, durante un tiempo, como manceba a una sobrina, con la cual tuvo dos hijas, una de las cuales se murió. A esta sobrina la sigue viendo, en ocasiones, aún después de haberse casado. Otros hijos no se le conocen –fuera del dato extraño de que el fiscal de la Inquisición presenta como testigo a "un muchacho que dixieron ser hijo del dicho Don Carlos, pero que por su aspecto parescía ser de edad de diez ó once años. . ."[14] El hermano de Don Carlos, Don Pedro, fue señor de Tetzcoco, y Don Carlos se considera, de acuerdo a las costumbres, su legítimo sucesor:

> Si el señor no tenía hijos o nietos o no eran para ello, sucedía en el señorío el hermano, e iba por elección en saliendo la sucesión de hijos o nietos, porque de éstos el señor nombraba el que le había de suceder, como se ha dicho, y de los hermanos elegían el que era más bastante.[15]

De acuerdo al testimonio de la viuda del hermano difunto, señor de Tetzcoco, y de sus sirvientas, Don Carlos penetró en varias ocasiones y de noche en su casa y "se quería echar con ella y que bien lo podía hacer por que él era pariente de ella. . .",[16] como según ellas había declarado el propio Don Carlos, siguiendo así una de las costumbres prehispánicas vedadas y perseguidas por la moral cristiana. Entre sus parientes cercanos hay, además, varios señores, ya fuera de la importancia del de Tacuba, antiguo aliado de Tetzcoco, ya fuera de pueblos que quedaban bajo la jurisdicción (india) de Tetzcoco:

> . . .aquí estoy yo y allí está el señor de México, Yoanizi, y allí está mi sobrino Tezapili, señor de Tacuba, y allí está Tlcahuepantli, señor de Tula. . .[17]

El "hermano Don Alonso", de hecho el esposo de la hermana de Don Carlos, Doña María, es el señor del pueblo de Chiconautla, razón de preocupaciones de Don Carlos, a causa de los hijos varones Tomás y Diego, quienes están, por ser niños, ya muy adelantados en las doctrinas cristianas enseñadas por los padres religiosos. Lo que es razón de orgullo para Don Alonso, "como tenía este testigo á su hijo Tomás en la iglesia de Dios, y que Fray Pedro su maestro se lo había loado mucho é que merecía mucho",[18] para Don Carlos es motivo de enojarse profundamente, e incluso llega al extremo de proponer que "bien te parece, matemos á ese tu hijo Tomás, pues te parece bien".[19]

Tenemos también algunos datos acerca de la propia educación de Don Carlos: es uno de los niños de señores principales, que fueron educados por españoles, en este caso en casa del propio Hernán Cortés. La diferencia entre él y niños como sus sobrinos, educados ya enteramente bajo la supervisión de los españoles o directamente por ellos, está en que él aún tuvo, de niño, una educación dentro de la sociedad prehispánica, donde seguramente se le empezaba a preparar para sus posibles tareas, en una posición social y con responsabilidades políticas determinadas.

> yo también viví y me crié en la iglesia de Dios, pero no por eso hago lo que vos é otros, sino goardo la ley de mis antepasados, y esta sola sigámos é goardemos y no otra cosa. . .[20]

Por último, es importante señalar que Don Carlos parece haber pertenecido a la primera generación de estudiantes indios del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, es decir, los españoles lo deben haber visto como uno de los primeros indios ejemplares, educados por los frailes, inteligente y apto para asimilar supuestamente toda la cultura española y cristiana; pilar de la nueva sociedad novohispana, estaba destinado a ser maestro de los propios indios que se habían de evangelizar y "civilizar".

Ya más allá de los simples datos biográficos que podemos reunir acerca de Don Carlos, de mayor trascendencia es lo que el propio señor de Tetzcoco piensa acerca de sí mismo como personaje histórico, el valor que él mismo se da –que es el valor del indio por el cual los españoles jamás preguntan al juzgar ellos mismos su pertenencia histórica. El primer indicio nos lo da la denominación que la Inquisición confunde con el "nombre" indígena de Don Carlos: Chichimecatecuhtli. Se trata, como observa González Obregón en su preliminar, del "título que se daban los señores de Tetzcoco", basándose en la información de Pomar, Sahagún y Suárez de Peralta.[21] El propio Nezahualcóyotl había usado el título de Acolhua-Chichimeca-Tecuhtli, y no es de extrañarse que Don Carlos, que tanto alude a su antepasado directo, retome en parte el título que aquel había usado. Con Chichimeca-Tecuhtli, no sólo se denomina al "señor de los chichimecas", sino que se alude a toda una tradición. López Austin, en un primer trabajo, había definido al Tecuhtli y sus funciones de la siguiente manera: "Gobernante estatal adscrito al *capulli,* con labores administrativas, hacendarias, militares y judiciales". [22] En una propuesta de investigación posterior, el mismo autor apunta el siguiente

> valor que pueden tener como indicadores dos tipos organizativos que, pese a su diferente fundamentación, se encontraban estrechamente articulados: el *tecuhcáyotl* y el *tlatocáyotl,* el primero como forma organizativa piramidal, en la que la cohesión se fundaba en la pertenencia a un grupo enlazado por una mítica o real ascendencia común. Carrasco ha sostenido en varias ocasiones que tanto la palabra *calpulli* como la palabra *tecuhtli* se refieren a unidades sociales (la primera) o a dignidades (la segunda) de muy diversa magnitud. Esto es verdad; pero, ya se trate de una familia extensa, ya de un segmento de la sociedad urbana, ya del conjunto de sociedades que hablan de una misma lengua, siempre el *tecuhtli* apoyará su cargo en la fuerza delegada por un mítico antepasado común, muchas veces un epónimo del grupo.
> [. . .]
> Ni el *tecuhcáyotl* funcionaba como un mero residuo de una forma de organización pretérita, caduca, ni el *tlatocáyotl* había sustituido con sus principios estructurantes una vieja forma de gobierno. Ambos, de principios

> opuestos, formaban una unidad: transicional, sí, pero sólida, imbricada, en la que cargos muy importantes recaían en las mismas personas, y en la que los súbditos reales o virtuales eran envueltos por una ambigua ideología en la que se mezclaba la fidelidad al origen (por el *tecuhcáyotl*), y la dependencia nacida por la ocupación de la tierra (por el *tlatocáyotl*).[23]

Como se verá en el discurso comentado en seguida, la adhesión de Don Carlos a la tradición del tecuhtli, y no la del tlatoani, es muy clara, ya que la última, basada en la ocupación del territorio, lo hubiera obligado a reconocer el hecho de la conquista y sus consecuencias sociales y políticas. Con la tradición del tecuhtli, inherente además a la tradición de los señores de Tetzcoco, Don Carlos puede proponer una forma social, política y cultural, que pondría a su propia cultura a salvo de los invasores y de sus imposiciones –y de hecho, ésta es su propuesta frente a los señores de Tacuba, Tula, México y los aliados de pueblos de menor importancia que están tradicionalmente obligados a los tres señores principales de México, Tacuba y Tetzcoco.

Por último cabe señalar que la propuesta de salvar la propia cultura, las tradiciones, las costumbres, la vida religiosa sagrada y la cotidiana tan estrechamente ligadas, la hace Don Carlos en la forma de un discurso dirigido a los demás señores, es decir, en la mejor tradición de los señores de Tetzcoco: recordemos la fama de Nezahualcóyotl como uno de los oradores más célebres, iniciador de textos jurídicos, filosóficos y otros, en los cuales se asienta la sociedad texcocana prehispánica. Los propios delatores y testigos reconocen esta tradición:

> el dicho Don Carlos, comenzó á hacer una plática segund la costumbre antigua de sus antepasados, encareciendo mucho lo que les quería decir, y diciéndoles que era cosa grande. . .[24]

Cuando Fray Juan de Zumárraga, obispo de la Nueva España e Inquisidor Apostólico, interroga al reo del Santo Oficio, Don Carlos Chichimecatecuhtli, éste niega punto por punto el discurso que según sus delatores, testigos y acusadores, ha pronunciado ante un pequeño y selecto auditorio. Niega asimismo haber practicado idolatría y sólo acepta haber "ofendido a Dios en thener mancebas".[25] Sin embargo, el primer denunciante y los testigos interrogados al respeto, coinciden en el contenido e incluso en la forma del mencionado discurso, transmitido a nosotros por medio de las actas de la Inquisición. Si a continuación estudiamos el discurso, será estando conscientes de no enfrentarnos a un texto directo, sino obtenido por medio de varios testigos presenciales y a sabiendas de que el autor del discurso lo niega durante el proceso que se le forma al respeto.

Nos enfrentamos a uno de los pocos testimonios indígenas acerca del proceso de conquista espiritual. Un testimonio nada pasivo que desborda en una fuerte reacción provocada por las actitudes frecuentemente contradictorias de los españoles, y por el comportamiento de aquellos indios que prefieren no darse por enterados de tales contradicciones. Finalmente, la reacción de Don Carlos se dirige en contra de la posición española de discutir unilateralmente, es decir únicamente entre ellos, asuntos que conciernen la realidad desconocida de los conquistados. El posible intercambio de conceptos se reduce así a la confrontación de conceptos europeos que, si bien toman en cuenta todo tipo de filosofías y experiencias, excluyen por principio los conceptos emitidos directamente por los indios, acerca de su propio mundo, su vida cotidiana, sagrada, social, política, cultural. No enunciaremos en esta ocasión las diversas posiciones españolas acerca de la identidad y del valor del indio ni, por otra parte, aquellas acerca del derecho de esclavizar o explotarlo.[26] Nos interesan en el presente contexto los conceptos utilizados por Don Carlos en su discurso, sus juicios acerca de los invasores, de quienes se imponen en su mundo ha-

ciendo a un lado lo suyo y a los suyos. En las discusiones entre españoles, el indio siempre es el "otro", aun para quienes lo defienden o intentan protegerlo ante los abusos de no pocos de los conquistadores, funcionarios, religiosos, etc. En el discurso de Don Carlos, el "otro" es el español, el extranjero que ha llegado, y lo es independientemente de la posición que toma frente al indio. Desde allí, Don Carlos cuestiona por principio el derecho del conquistador a convertirse en señor de los conquistados:

> ¿quién son estos que nos deshacen y perturban é viven sobre nosotros y les thenemos á cuestas y nos sojuzgan? [. . .]
> ¿quién viene aquí á mandarnos y apreendernos y á sojuzgarnos? que no es nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala. . .[27]
> ¿quién está entre nosotros que no es nuestro pariente ni nació con nosotros?[28]

No sólo son razones de tradición que llevan a Don Carlos a no aceptar como señores a quienes no son de su sangre; tiene también razones que podríamos llamar éticas, y que se refieren a la falta de tolerancia de los españoles frente a lo desconocido, a la vez que ostentan fuertes contradicciones en su propio comportamiento.

> no véis cuántas maneras de padres hay, que cada uno tiene su manera de vestir y su manera de orar é vivir; los de Sant Francisco de una manera, y los de Santo Domingo de otra, y los de San Agustín de otra, y los clérigos de otra; y así tenían también nuestros antepasados cada uno sus dioses é sus maneras de trajes é sus modos de sacrificar y ofrescer, y aquello hemos de thener é seguir como nuestros antepasados. . .[29]
> Mira que los frayles y clérigos cada uno tiene su manera de penitencia [...] y así mismo era entre los que goardaban á los dioses nuestros, que los de México tenían una manera de vestido, y una manera de orar, é ofreser y ayunar, y en otros pueblos de otra; en cada pueblo tenían su manera de sacrificios, y su manera de orar y de ofrescer, y así lo hacen los frayles y clérigos, que ninguno concierta con otro. . .[30]

Cuando los españoles buscan similitudes en lo exterior de la vida social y en los ritos religiosos, para facilitar la sustitución del sistema indígena por el español, del pagano por el cristiano, Don

Carlos al contrario ve en la posibilidad de lo variado dentro de la cultura cristiana un margen de tolerancia que podría permitir a su pueblo y a los pueblos indios en general, continuar viviendo su propia realidad, sus propias costumbres.

"Mira por tu casa y entiende en tu hacienda"[31] recomienda Don Carlos a los demás señores e indios principales, a sus iguales por la sangre, la posición social y la tradición. "No es bueno entender vidas agenas", enseñaban los antepasados, quienes "solían estar en su gravedad y retraimiento, sin entender con la gente baxa".[32] Dependiendo de la relación social y familiar que el señor de Tetzcoco mantiene con sus "iguales", les ordena o recomienda no propagar entre los suyos las doctrinas enseñadas por los frailes, ni obedecer al obispo o al virrey en lo que aquellos dispusieran. En primer lugar, porque eso no es su oficio, y segundo, porque ninguno de ellos tiene, de hecho, necesidad alguna por cambiar sus tradiciones.

> ¿no te obedecen por ventura los Chiconabtas, no te temen, no tienes de comer é beber? ¿pues qué más quieres? ¿qué andas buscando? bástete ya lo de hasta aquí, no cures de andar más en estas cosas que enseñas, que nuestros padres dixieron que no era bueno entender en vidas ajenas.[33]

Si la conquista no les da derecho a los españoles a igualarse o incluso a imponerse a los señores de las tierras conquistadas, tampoco habrán de cambiar sus costumbres, sobre todo no entre los viejos. En el caso de los niños, reconoce el propio Don Carlos, será distinto, ya que ellos, pese a todos los esfuerzos de los viejos por mantener las costumbres y las tradiciones, aprenderán cosas de los españoles. Pero de entrada, la propuesta del señor de Tetzcoco es sencilla desde su propio punto de vista: ningún extranjero tiene derecho de cambiar la vida de los conquistados, ni de sustituir su religión por otra, sus ritos por otros, su educación por otra. Las conquistas, las guerras (perdidas o ganadas) no deben cambiar la estructura interna, la tradición de un pueblo. En este sentido, Don Carlos combina los conceptos de los dos tipos de señores que describe López Austin:

. . .siempre el *tecuhtli* apoyará su cargo en la fuerza delegada por un mítico antepasado, común, muchas veces un epónimo del grupo. El *tlatoani,* en cambio, será el que rige sobre un territorio (continuo o discontinuo) ocupado por una población que suele ser heterogénea. Es el dominio sobre el territorio el que crea el vínculo, no el antepasado común. El *tlatoani* tenochca, o el tetzcocano o el azcapotzalca, tendrán bajo su dominio a hombres que no sólo no tienen por qué reconocerse como próxima o remotamente emparentados sino que hablan diferentes lenguas.[34]

Estas diferencias, opina Don Carlos, deben permanecer, y la vida cotidiana, en su sentido más amplio (incluyendo ritos, religión, educación, tradiciones, vida social), no debe cambiar.

> no es nuestro oficio ni es nuestra ley impedir á nadie lo que quisiera facer. . .[35]
> que cada uno de su voluntad siga la ley que quiere y costumbres y cerimonias. . .[36]
> más cada uno ha de vivir en su ley que quisiere ó como quisiere. . .[37]

". . .yo he vivido y andado en todas partes, y guardado las palabras de mi padre y mi agiielo. . .",[38] alude Don Carlos con insistencia a las tradiciones que él conoce y guarda y, sobre todo, pretende transmitir a los demás señores, sus iguales. Cuando pretende continuar la vida cotidiana, las costumbres, los ritos religiosos, cae desde el punto de vista del Santo Oficio en herejía abierta, ya que incluso actos aparentemente tan cotidianos como comer y beber, o costumbres interpretadas por los españoles como bigamia, tienen en la sociedad prehispánica connotaciones religiosas. Y cuando se queja de que en los tiempos de los antepasados, "no se asentaban los maceguales en petates ni en equipales",[39] no se trata de una simple falta de respeto hacia los indios principales, ahora que cada quien hace lo que se le antoja, sino de un grave resquebrajamiento de las costumbres de la vida cotidiana tanto como de la sagrada. Las costumbres, el comportamiento ritual con frecuencia están ligados a la estructura social, no en último lugar dentro del contexto de quienes tienen

derecho a llegar a los cargos de señores. Porque no sólo se es señor por herencia, por linaje. "Los méritos y las capacidades personales eran determinantes para la ocupación de los puestos", apunta López Austin,[40] y Don Carlos señala que los antepasados, en cuya tradición se inscribe, "no gobernaron este señorío vilmente ni con deshonra, sino como de suyo les venía, y de cepa ser señores naturales de la tierra".[41] Por lo tanto, los conquistadores con sus imposiciones, contradicciones, costumbres extrañas y sobre todo su falta de tolerancia y respeto frente a los verdaderos señores de estas tierras y estos pueblos, no tienen ninguna base legítima (y menos éticamente legítima) para imponerse ni para romper el sistema social o cambiar las costumbres.

Tzvetan Todorov, al hablar del "problema del otro", analiza la obra tardía de Las Casas, quien se opone en su *Apologética Historia* con argumentos poco menos que heréticos, a la idea de Sepúlveda acerca de la inferioridad de los pueblos indios de América. El viejo Las Casas, al defender las culturas prehispánicas, incluyendo los sacrificios humanos rituales como parte de las leyes y los ritos religiosos imperantes de una cultura, no sólo logra una primera entrada a las culturas indígenas, al valorarlas con base en sus propias leyes, es decir, no sólo logra un primer acercamiento a la "comprensión" para usar el término de Todorov. Concluye asimismo con una consecuencia inusitada para un español del siglo XVI, al proponer al rey de España, en carta a Fray Bartolomé de Carranza Miranda fechada en agosto de 1555, que se renuncie a las colonias españolas en América. Propone mantener los Estados antiguos, con sus reinos y señoríos, predicando los evangelios, pero sin apoyo de las fuerzas militares españolas. Y, lo que nos interesa en nuestro contexto, recomienda formar una especie de confederación de los señoríos locales, bajo el rey de España, en caso de que los indios deseen tal integración, y de explotar únicamente aquellas riquezas de las tierras conquistadas, ofrecidas por sus legítimos señores.[42] Si los católicos, explica Todorov, en nombre de la moral cristiana consideran a los indios como sus iguales, y por lo tanto, intentan asimilarlos a la cultura española católica, y si

los protestantes, al marcar las diferencias, se aislan de las culturas precolombinas, ambas partes niegan la verdadera identidad del "otro". Dentro del mismo sistema de valores cristianos, Las Casas, en base a San Pablo, da un paso más allá, descubriendo el *perspectivismo* como forma superior del igualitarismo: en lugar de confrontar al "otro" con un ideal unilateral y ajeno a su identidad (el indio visto a través de la moral cristiana), lo acepta dentro de su propio sistema de valores.

Cuando Todorov admira en Las Casas el primer intento por proponer una actitud más relativista de los españoles frente al "otro", no debemos olvidar que su estudio se centra precisamente en los conceptos españoles, en las posiciones europeas posteriores al descubrimiento y la conquista. Pero si volvemos a nuestro caso inquisitorial, al indio que se enfrenta al "otro" desde su propia cultura, descubrimos que Las Casas propone algo muy parecido a lo que Don Carlos Chichimecatecuhtli recuerda como tradiciones propias: las confederaciones del altiplano mexicano, donde los señores de Tenochtitlán, Tetzcoco y Tacuba se consideran y aceptan como iguales, reinando sobre pueblos aledaños de menor importancia, sometiéndolos pero sin quitarles sus características propias, sin cambiar sus estructuras internas, costumbres, religión, ritos, etc.

El carácter "autista" de las discusiones españolas acerca del indio, cerradas a éste y realizadas por encima de él, impide por lo pronto que hubiese una comunicación verdadera que tomara en cuenta los conceptos sobre los cuales están basadas las sociedades indígenas. Don Carlos no es, para los inquisidores, ya ni siquiera el estudiante brillante del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y mucho menos es el continuador de las tradiciones oratorias jurídico-filosóficas de Tetzcoco, llevadas a su esplendor por personalidades tan excelentes como Nezahualcóyotl y Nezahualpilli. Es considerado menos que un rebelde al ser reducido a un simple idólatra que ha ofendido al dios cristiano, teniendo ídolos en una casa suya tomando como manceba a una sobrina, e incitando a otros indios a desobedecer las autoridades eclesiásticas y reales españolas.

Con todo y todo, la Inquisición no enfoca el proceso contra Don Carlos al discurso, cuya trascendencia ignorada acabamos de analizar. El discurso no es, ni para Zumárraga ni para el fiscal del Santo Oficio, expresión política y filosófica de una cultura en la cual la tradición, las costumbres y los ritos se encuentran en primer plano, sino que es muestra de algo hábilmente oculto por el o los posibles infractores: idolatría, herejía.

Al interrogar a Don Carlos respeto de su discurso, no pregunta por posibles motivos u objetivos, sino pretenden constatar simples hechos: morales en lo que se refiere a las propuestas del acusado de continuar costumbres familiares (como las relaciones extramaritales, o las relaciones entre familiares cercanos), pasando por encima de la moral cristiana ajena a la vida de los indios; rebeldes en cuanto a la incitación del señor de Tetzcoco de no obedecer a las autoridades españolas cuando éstas pretendan cambiar las costumbres; o religiosas con respeto a lo dicho por Don Carlos acerca de los valores auténticos de los dioses propios, frente a la falsedad del cristianismo y las contradicciones expresadas por los frailes y clérigos de diversa procedencia.

Pero la herejía no consiste simplemente en lo dicho por Don Carlos, sino en lo que posiblemente haga, en presuntos actos de idólatra, en incitar a otros a la idolatría. Así, después de la denuncia durante la cual uno de los que estaban presentes durante el discurso pronunciado, repite lo dicho por Don Carlos en sus puntos más importantes, la investigación enfoca principalmente la posible idolatría de la cual no se duda. En una de las tantas casas que le pertenecen a Don Carlos, se encuentran ídolos (o partes de ídolos) integrados como "piedras" en los muros de la construcción, con la parte simbólica oculta. Pese a los testimonios que les niegan el carácter de ídolos a estas "piedras" y que coinciden en no haber visto nunca a Don Carlos en actitud de quien adore o venere estos ídolos, la Inquisición considerará el caso como ejemplo claro de idolatría.[43] La investigación inquisitorial continúa en esta misma

dirección, y se descubre lo que se ha podido observar casi desde el inicio de la evangelización: los ritos antiguos, aunque prohibidos, perseguidos, castigados y sustituidos por el ceremonial cristiano, continúan vigentes. Se encuentran ídolos y sacrificios menores, enterrados al pie de las cruces cristianas, ritos paganos en lugares apartados, de difícil acceso, cuyo secreto es celosamente guardado por quienes conocen de su existencia.

> dixo, que esta cuaresma pasada que agora pasó hicieron buscar á los pies de las cruces, y que en muchas partes hallóse algunas navajas é pedernales como corazones, é otras cosas de sacrificios. . .[44]
> . . .platicaron desciendo que algunas de las cruces que estaban puestas por el campo ó en los caminos, se habían puesto y estaban en lugares donde solían ser altares de idolatrías y que podría ser que allí hobiese algo, é así hicieron cavar á los pies de las cruces, y en algunas de ellas hallaron pedernales, y cuchillos con que sacrificaban, y algunas figuras de piedra, y caxetes, é otras bujerías [sic] de sacrificios. . .[45]
> . . .en una sierra que se dice Tlalocatepetl, que está de Tezcuco 3 leguas, poco más ó menos, vieron salir humo é inviaron á saber lo que era, y que hallaron papeles con sangre fresca, é caracoles, é una piedra chalchihui, é unas mantillejas, y ole, y plumas, é otras cosas de sacrificios. . .[46]
> . . .y entonces este testigo mandó á ciertos indios a guardar en la dicha sierra, para ver quien hacía los dichos sacrificios, y para la dicha goarda repartió por barrios que lo goardasen, por semanas, y habiendo goardado una semana los de Guatinchan, fué otra semana á goardar Chiabtla, los cuales hallaron en la dicha sierra otra camada de papeles con sangre, é ídolos, y copal, é otras muchas cosas de sacrificios recién hecho; que no supieron quién lo había puesto, porque los de Guatinchan acabaron de goardar el Sábado, y los de Chiabtla fueron el Lunes adelante, y el Domingo estuvo sin goardar, y aquel día que no hubo goarda se hicieron los dichos sacrificios. . .[47]

Así como un grupo de testigos coinciden en cuanto contenido del discurso de Don Carlos, así otro grupo de interrogados acerca de las prácticas idolátricas niegan toda posible involucración o participación de Don Carlos en tales hechos. Es más, o bien confiesan no saber quienes son los culpables de los sacrificios y ritos, o bien se enteran de que son tantos, que mejor se abstienen de denunciar o castigarlos.

> Que se averiguó que muchos habían dado en poner aquello, y por ser muchos no los había osado prender; pero si era necesario, él nombraría las personas que supo anduvieron en ello[48]

ofrece uno de los interrogados quien había investigado los sacrificios mencionados.

El fiscal y el inquisidor, en la acusación y la condena respectivamente, entenderán como hecho real la implicación de Don Carlos en esta clase de transgresiones. Generalizan en la persona de Don Carlos todo lo descubierto en las diversas investigaciones; de la misma manera como se le responsabiliza de los ídolos puestos dentro de los muros de su casa, así se le responzabiliza de los actos de idolatría descubiertos en la jurisdicción de Tetzcoco y los pueblos sujetos a esta ciudad.[49] Las generalizaciones se convierten de cierto modo en una concentración de culpa en un solo personaje, cuya importancia social, respaldada por la tradición, es innegable.

Desde el punto de vista español, es absolutamente legítimo sospechar detrás del discurso hechos ocultos pero concretos. Se puede tratar, incluso, de una transferencia inconsciente de delito, donde un texto primordialmente político adquiere las características de actos de idolatría, convirtiendo al orador en "hereje dogmatizador". Pese a la admiración por los niveles alcanzados en las culturas mesoamericanas, sobre todo las concentradas alrededor de Tenochtitlán, los españoles no les conceden los mismos valores que los otorgados a la cultura cristiana, precisamente por razones ideológicas basadas en la fe cristiana. Más que el sentido filosófico, político o jurídico, son las costumbres y, entre ellas, las relacionadas con la religión, lo que impactará a los españoles preocupados más adelante por la evangelización. Para imponer modalidades cristianas, hay que derrocar lo pagano en su expresión más visible, y llenar el vacío con las "correspondencias" cristianas. En lugar de templos y pirámides, se erigen iglesias; se colocan cruces en sitios sagrados; ritos son sustituidos por ritos, tradiciones por tradiciones: la evangelización empieza en la lucha de la expresión cotidiana contra la expresión cotidiana (tanto sagrada como laica), en el frente de lo más obvio. Al parecer, los indios aceptan esta sustitución y

pronto se acostumbran a las expresiones nuevas. Aprenden, por otra parte, también a colocar debajo de lo nuevo las tradiciones propias, aprenden a ocultar lo viejo, estableciendo una vida paralela, subterránea, fuera del alcance visual de los españoles. El *shock* producido entre los miembros de la inquisición por un discurso como el de Don Carlos, se ahonda al descubrir que la superficie de la vida cotidiana no es más que precisamente eso: superficie.

Al cambiar en un primer instante únicamente lo exterior (el hecho de que los indios aprendan rápidamente a rezar en latín, no significa que interioricen profundamente la nueva fe), los españoles no toman en cuenta la existencia de una cultura basada profundamente en aspectos religiosos, sociales y familiares estrechamente ligados, y se quedan en la obviedad –error que no comete, curiosamente, el acusado como hereje e idólatra Don Carlos. En su discurso, pronunciado en tiempos de sequía cuando los españoles organizan procesiones para pedir lluvias, él se percata de lo superficial de los ritos no relacionados con una fe profunda.

> é como el dicho Don Carlos, vido hacer las dichas procesiones, é que en aquellos días no comían sino pescado, murmuró de ello diciendo que para qué hacían aquello [. . .] pobre de tí, en que andas con estos indios, é qué es esto que haces, piensas que es algo lo que haces [. . .] quieres tú hacer creer á estos lo que los padres predican é dicen, engañado andas, que eso que los frailes hacen, es su oficio de ellos hacer eso, pero no es nada; ¿qué son las cosas de Dios? no son nada. . .[50]

De la misma manera que para los españoles los ritos paganos no son sino ritos, cosas cuyo fondo no entienden, para Don Carlos las ceremonias cristianas son falsas, se trata de mentiras; y enseñarles a los indios, siendo indio, lo que predican los frailes y padres, es engañarlos, es decir mentiras, ya que no corresponde a la verdadera fe que es la transmitida por los antepasados y las tradiciones.

Valdría la pena reflexionar con más extensión acerca de las razones del encauzamiento del proceso en lo más visible, lo superficial y lo oculto posiblemente debajo de la superficie de las costumbres, de lo cotidiano, es decir, los actos de idolatría, sin

llegar a reconocer el origen profundo de las costumbres sagradas de la población india. Los inquisidores actúan de la misma forma que la mayoría de los evangelizadores, quienes convierten a los indios en masa sin que éstos lleguen a comprender realmente la nueva religión, quedándose en la fase de las formas y los ritos aprendidos. El enfoque de este breve trabajo no permite, sin embargo, sino una observación que creo pertinente: el hecho de no reconocer a las sociedades indígenas como entidades jurídicas propias, puesto que el derecho natural, el de "todos" los pueblos, se basa en la concepción cristiana del mundo y del ser humano, les impide a los españoles también reconocer todo lo existente detrás de las extrañas costumbres observadas y rechazadas frecuentemente de inmediato. Ven adoración de imágenes, sacrificios, ritos incomprensibles, ven idolatría en lugar de religión. Y ya después de haber sustituido formas idólatras y las relaciones sociales y familiares correspondientes, por otras (las "verdaderas"), resulta que todos aquellos quienes aún persisten en las tradiciones propias, no sólo son concebidos como idólatras, sino también como herejes y rebeldes contra la Corona de España, indignos de la libertad del cristiano y sujetables en principio a la esclavitud.[51]

Nuevamente, se trata de la imposibilidad de reconocer y juzgar al otro dentro de la realidad social, jurídica, religiosa, etc., de aquel, y no aplicando la red de valores propios. Sorprende, frente a la manera de actuar de los españoles, la clara visión de Don Carlos con respeto al otro: para él, los "mentirosos" no necesariamente son los frailes que predican, sino los indios que imitan a los frailes y repiten lo que aquellos enseñan; los frailes, a fin de cuentas, no hacen sino lo que es "su oficio", es decir, actúan dentro de sus propios parámetros, su propia verdad.

Consciente de que no se puede ni se debe generalizar, y menos a partir de un solo caso, quisiera deslindar sin embargo un primer concepto doble con respeto a la otredad. Para los españoles en este proceso (incluyendo a los españolizados, es decir los indios dogmatizados y puestos a su servicio), el otro no existe sino como

posibilidad de convertirse en lo propio considerado lo verdadero. Para Don Carlos, al contrario, el otro es una entidad completa como tal, puede existir solo, pero hay también la posibilidad de crear alianzas de todo tipo (políticas, económicas), respetando hasta cierto grado las características y diferencias de cada quien. Estudios mucho más amplios no sólo acerca de la conquista, sino también de cambios conceptuales y sociales debidos a conflictos y guerras en las sociedades prehispánicas, podrían deslindar hasta qué punto el carácter de vencedor y vencido respectivamente, influyen en los conceptos mencionados acerca de la otredad.

En nuestro caso, podemos observar por lo menos una actitud diferenciada en el comportamiento hacia el otro, dentro de los mismos indios. Don Carlos considera "mentirosos" a los señores que propagan la fe cristiana e imitan a los frailes, engañando de tal modo a los macehuales. Al llamarlos mentirosos, se refiere a que ellos aún conservan las tradiciones de sus antepasados, a que aún conocen sus raíces culturales e incluso preservan su posición social, de manera que no existe ninguna necesidad para abandonar lo que antes conocían como verdad, es decir lo propio.

> ¿no te obedecen por ventura los Chiconabtecas, no te temen, no tienes de comer é beber? ¿pues qué más quieres? ¿qué andas buscando? bástete ya lo de hasta aquí, no cures de andar más en estas cosas que enseñas, que nuestros padres dixieron que no era bueno entender en vidas ajenas.[52]

Reconocer al otro como tal y saberlo diferente a uno mismo, sólo es posible desde la conciencia acerca de la propia identidad, como se observa claramente en el caso de Don Carlos. Este ni pierde su identidad, ni cae al otro extremo de querer convertir al otro en extensión de sí mismo, adoptándolo de tal manera que deja de ser otro, quitándole la identidad al sustituirla por la de sí mismo, como podemos observar en el caso de los españoles (con pocas excepciones) en los años posteriores a la conquista.

La apropiación del otro por parte de los españoles, se pretende en la Nueva España sobre todo a través del cambio de las costumbres en la vida cotidiana, dejando intacto una buena parte

de la estructura social aunque sin su significado cultural y sobre todo religioso; se pretende también a través de la evangelización, por medio de la educación y otorgando una gran importancia a los factores ceremoniales y rituales, es decir, a aquellos elementos que por lo que pueden observar los españoles, de por sí tienen un gran peso en la sociedad prehispánica.

La conquista es, tanto para los españoles como para los indios, el rompimiento absoluto de lo cotidiano, a todos los niveles de la realidad tanto como de la imaginación. Quien logre restablecer un orden de lo cotidiano, fijando las normas y sus símbolos correspondientes para la convivencia, será quien tendrá el poder, lo cual le permitirá formular las condiciones (o jerarquías) de tal convivencia. Al considerar al otro como simple extensión de lo propio, ente prácticamente vacío al que hay que adaptar y recuperar para la verdad cristiana, los españoles desde los conquistadores hasta los frailes, los representantes de la Corona tanto como los clérigos, destruyen la cotidianeidad ajena con el objetivo de establecer la propia. Crean lo que podríamos denominar *cotidianeidad obligada.* Para la gran mayoría de los indios conquistados, esta nueva cotidianeidad es aceptable en la superficie, lo que lleva a los españoles a confiar en su poder sobre grandes masas fácilmente controlables. Insertados en las normas de lo cotidiano, actuando de acuerdo a las simbologías correspondientes (ritos, costumbres), los indios conquistados están al parecer bajo control. Desde el lado de quienes son controlados así por medio de esta cotidianeidad obligada, existen sin embargo diferentes maneras de ver la situación. Hay una mayoría que se someterá y se acostumbrará con el tiempo a las normas nuevas (trabajos forzados, debilidad por enfermedades, etc., son factores que claramente ayudan a "acostumbrar" a esta mayoría a respetar formalmente la nueva cotidianeidad). Pero hay también un alto porcentaje de quienes continúan en secreto aquellas costumbres que más difíciles son de erradicar: las pertenecientes a la vida familiar cuyo papel social es fundamental, y las pertenecientes al campo de lo sagrado, es decir, todo aquello que en la sociedad indígena tiene forma altamente estructurante. Hay, finalmente, aquellos que

consideran la nueva cotidianeidad como imposición, como estado de excepción en lugar de nueva normalidad. Don Carlos, al actuar dentro de su identidad cultural, intenta restablecer lo que él considera vida cotidiana, y atenta de esta manera contra el poder recién establecido por los españoles.

Cotidianeidad y situación excepcional: puntos de vista

El hecho de que la Inquisición juzgue a Don Carlos y, sobre todo, de que los inquisidores enfoquen el proceso a la idolatría, le da un carácter primordialmente religioso. El propio Don Carlos permite con su discurso ver no obstante que la problemática rebasa lo puramente religioso y se extiende a implicaciones sociales y políticas, tanto a nivel conceptual como en sus manifestaciones cotidianas correspondientes. Con respeto a estas últimas, quisiera plantear algunas consideraciones acerca del papel que desempeña Don Carlos en estos momentos de los primeros años de una conquista aparentemente consolidada en el altiplano mexicano. En la conceptualización española, un joven indígena noble, educado en casa de Cortés, debe cumplir con el papel del indio idealizado, evangelizado y plenamente adaptado quien ayudara en la tarea de convertir al cristianismo (y a la sumisión al poder eclesiástico tanto como real de los españoles). Con gente como Don Carlos se podría comprobar de alguna manera que los indios corresponden a la imagen que los españoles tienen, del extremo más positivo, de los pueblos conquistados. Asimismo se podría comprobar que valía la pena proteger hasta cierto punto a los indios, educar a algunos de ellos quienes a su vez se encargarían de continuar la labor educativa (la adaptación) entre los suyos. El ideal consiste en conformar una

sociedad basada en las masas indígenas, bajo la guía espiritual y política, de los españoles. En este concepto, los "salvajes" son vistos como "buenos" hasta el punto de ser idealizados sobre todo por los franciscanos. Sin razón visible alguna, Don Carlos rompe de buenas a primeras esta imagen que se ha forjado alrededor de él como indio ejemplar. Se sale del papel asignado, del "rol" social que debería servir como pilar de la sociedad futura, y pretende volver al papel que con cierta probabilidad él hubiera desempeñado a no ser por la conquista. Don Carlos es suficientemente realista para no pretender que la conquista no hubiera sucedido; pero sí pretende hasta cierto punto posibles remedios de lo acontecido, restableciendo algunas costumbres, modos de vida, relaciones familiares, sociales y políticas aún dentro del Estado español: plantea la posibilidad de cierta autonomía que incluye manifestaciones religiosas, sociales y políticas tradicionales, propias, y sobre todo el reconocimiento de un carácter y una cultura propios.

Se trata de un auténtico acto de rebeldía, aunque no para cambiar normas sociales devenidas obsoletas, sino para impedir que tales normas siquiera se establezcan (ya que él no las reconoce como propias) o, en caso de establecerse, que no se difundan ni sean propagadas entre quienes no pertenezcan al grupo cultural y social de los conquistadores. Aun sin contar la herejía religiosa de la cual se le acusa, Don Carlos es doblemente hereje o disidente: rechaza las normas que los españoles pretenden introducir al formar la (su) nueva sociedad de la posconquista, y se niega continuar cumpliendo un papel que le es asignado dentro de estas normas nuevas. Este hecho se puede analizar claramente desde dos puntos de vista: la rebelión del señor de Tetzcoco es, para él mismo, un intento de regresar a la cotidianeidad de antes, mientras que para los españoles significa el rompimiento de su nueva y aún muy fragil estabilidad. Esta nueva cotidianeidad, las normas de la posconquista, son considerados por Don Carlos no obstante no como nueva estabilidad (real o pretendida) sino como hecho extraordinario prolongado. Desde el punto de vista

español, la pretendida estabilidad debe convertirse en normas, en costumbres, en cotidianeidad lo cual facilitará y finalmente permitirá la imposición social, política, religiosa y cultural de los conquistadores.

En esta situación de choque, posterior a la conquista militar, cotidianeidad y excepcionalidad, norma y rompimiento, son pues valores meramente condicionados por los conceptos de quien interpreta. La norma del conquistador es estado excepcional para Don Carlos; el regreso a la cotidianeidad de la preconquista de Don Carlos es rompimiento y herejía para las autoridades españolas. Así, la severidad de la condena se puede comprender, no en último lugar, por el hecho de que la cotidianeidad (establecida por los españoles), rota por un acto extraordinario (el discurso de Don Carlos), no puede ser restablecida sino a través de otro acto, aún más extraordinario (el proceso inquisitorial). Ambos actos extraordinarios adquieren, de esta manera, una fuerza simbólica que pretende restablecer un orden, un sistema de normas, una (la) cotidianeidad. Y en última instancia, es el establecimiento de la cotidianeidad o el símbolo lo que crea la norma.

Una pregunta inquietante es la siguiente: ¿qué es lo que permite a Don Carlos rebelarse contra por lo menos veinte años de nuevas normas establecidas, dentro de las cuales incluso fue parcialmente educado, y qué es lo que detiene a la mayoría de los indios en condiciones similares, a hacer lo mismo (aún tomando en cuenta que varios continúan clandestinamente el ejercicio de costumbres propias)? Don Carlos lleva a cabo lo que no pueden hacer los demás: plantear en un discurso, es decir no sólo en la práctica oculta, la posiblidad de una vida social, cultural y política propia, pasando por encima de lo establecido por los conquistadores. Al parecer, la memoria y las primeras impresiones de Don Carlos pesan más que la educación obtenida en el medio de los conquistadores (casa de Cortés, Colegio de Tlatelolco), y podríamos proponer como hipótesis que esto se debe en parte a la orientación de la educación indígena, al preparar a los niños para su papel social dentro de la tradición y la historia del grupo social

y de la familia a la que pertenecen; la fuerza de los recuerdos a lo enseñado por Nezahualcóyotl y Nezahualpilli se intensifica en el caso de Don Carlos por pertenecer no sólo al grupo social, sino directamente a la familia de ambos personajes. La vida cotidiana con sus respectivas normas sociales y culturales (incluyendo las religiosas) está estrechamente ligada a la tradición oral acerca del poder, arraigada profundamente en la historia. Este proceso educativo se interrumpe y es sustituido por otro proceso integrado a lo que conquistadores y frailes pretenden que sea el papel social de los nobles indígenas jóvenes –en el caso de Don Carlos, este papel de ninguna manera puede llegar a tener la misma importancia. No logra, para la nueva cotidianeidad que se le exige, automatizarse lo suficiente para contrarrestar los recuerdos que incluían su posible futuro. Los modelos sociales nuevos no tienen, por su alcance reducido para un indio, la misma fuerza, además de que la seguridad acerca de un futuro que se hubiera basado en la tradición del poder en el que se dio su primera educación, no es suficientemente fuerte dentro del sistema propio quebrado. La rebelión parece ofrecer una salida de esta situación contradictoria y difícil, cuando no imposible, de resolver.

Podríamos pensar en una cierta distorsión entre el pensamiento de Don Carlos que se basa en lo que para él debería seguir siendo la vida cotidiana, y la realidad exterior, lo inmediato de la vivencia de la conquista que impide que este pensamiento sea coherente con una práctica determinada. Quien no se somete como la mayoría de los indios macehuales, que no teorizan acerca de los valores, las normas o su papel en la sociedad, entre otras razones porque no fueron educados para ello, o bien vive en fuertes contradicciones, en la clandestina observancia de antiguas formas y la pretendida cotidianeidad de las nuevas, o bien se rebela como el señor de Tetzcoco.

> La mayor parte de las veces, aunque no siempre, el hombre suele orientarse en un complejo social dado sobre la base de las normas, los estereotipos (y por lo tanto, las ultrageneralizaciones) de su integración primaria (su clase, su capa, su nación).[53]

Quien por su carácter contradictorio de una realidad interior y otra exterior no logra conformarse (cayendo en el conformismo), tendrá que rebelarse. En este sentido, rebelión es, también, una manifestación del sentirse extraño a la vida cotidiana impuesta, es decir, a normas exteriores que no corresponden a la experiencia y la tradición propias.

Cabe, también, la pregunta acerca de la dureza de la inquisición contra Don Carlos a quien no le pueden comprobar estar involucrado directamente en actos de idolatría o herejía. Podemos pensar que no conciben la posibilidad de que un indio podría tener razones de Estado para oponerse al poder español a veinte años de la conquista; el descubrimiento en estos años de muchos indios de menor importancia que practican idolatría, lleva a los inquisidores a pensar primordialmente en que todo acto de rebelión tiene razones heréticas. Al generalizar algunas observaciones hechas entre los indios, sobre el total del grupo (a partir de lo cual cambiarán en gran medida los proyectos educativos de evangelización con posibles cuadros indígenas), los representantes del poder inquisitorial confirma un juicio previamente establecido por algunos teóricos de la época. Aunque el proceso contra Don Carlos no confirme en su caso particular las herejías descubiertas entre otros indios, el fiscal y posteriormente Zumárraga insistirán en tales "hechos".

> Los juicios provisionales refutados por la ciencia y por una experiencia cuidadosamente analizada, pero que se mantiene inconmoviblemente contra todos los argumentos de la razón, son prejuicios.[54]

La propia rigidez de los prejuicios que (al contrario de los juicios con carácter provisional) se mantiene, ayuda a sostener, sobre todo en la vida cotidiana, una cierta estabilidad al consolidar a través de normas la integración social. La creencia en prejuicios protege al hombre de los efectos directos de conflictos sociales fuertes, ya que la misma rigidez los mantiene bajo control de fuerza. En su función social,

> . . .*todo prejuicio impide la autonomía del hombre,* esto es, disminuye su libertad relativa respecto del acto de elección, *al deformar y consiguientemente, estrechar la alternativa real del individuo.*[55]

Pero no sólo Zumárraga actúa de esta manera en contra de Don Carlos, sino que se trata de un fenómeno que se puede observar durante la conquista y sobre todo los primeros años posteriores a ella. Al llegar físicamente al mundo recién "descubierto", los conquistadores y sus soldados ven ante ellos toda una serie de nuevas posibilidades para romper con lo tradicional, para enfrentarse a algo que queda totalmente fuera de su cotidianeidad. En algunos, los prejuicios que les dan seguridad en el trato social, son lo suficientemente fuertes para frenar las consecuencias de esta autonomía insospechada, y ellos encuentran, "descubren" lo que ya existía previamente en su cabeza. Adaptan el nuevo mundo a los cánones preexistentes, buscan El Dorado y encuentran en los indios la tribu perdida de Israel. En otros, los frenos de los prejuicios no son tan fuertes, y a ellos habrá que detenerlos por medio del aparato eclesiástico o la Corona, a través de la burocracia que pronto se establecerá para sustituir a los conquistadores que pretenden disfrutar y realizar una peligrosa autonomía.

Nuevamente, desde el punto de vista de Don Carlos, el cuadro se ve distinto, no sólo por la diferencia de lo que se considere cotidianeidad y estado excepcional, o en cuanto al papel social que Don Carlos debe desempeñar. La rebeldía individual del señor de Tetzcoco es una *(su)* forma de ingresar en la historia entendida en la tradición de los *tecuhtli.* El concepto de *tlatoani* le permitiría aceptar la derrota y ser sometido a formar parte de unas de las alianzas, obligadas o deseadas, que se dan en las guerras y conquistas, y seguir siendo al mismo tiempo "noble" de su propio grupo, aunque bajo el mando y dominio del vencedor, en este caso de los conquistadores españoles. La tradición de los *tecuhtli,* no obstante, insiste más en la autonomía de las diferencias. El hecho de que Don Carlos no permanezca conforme con la nueva cotidianeidad obligada, ni se deje adormecer por prejuicios que le facilitarían la sumisión para él y los suyos, significa que sea capaz de reconocer el conflicto y que esté dispuesto a vivirlo con todas sus consecuencias.

> [como] rebelión de las sanas aspiraciones humanas contra el conformismo [el conflicto] es una insurrección moral consciente o inconsciente.[56]

Los conflictos así manejados por una y otra parte, antes del proceso y durante el mismo, claramente no son conflictos cotidianos, aunque sí se manifiesten primero a este nivel (lo cual no les resta de ninguna manera importancia). Son conflictos que señalan las profundas diferencias en las vivencias, en la experimentación de la cultura, tanto la propia como la ajena. Detrás de la cotidianeidad queda la conciencia acerca de lo propio enfrentado a lo otro. Lo otro empieza a ser problemático desde el momento en que cuestiona lo propio. Lo que revela el caso concreto del proceso contra Don Carlos, tanto a nivel religioso como político, es lo otro que amenaza con aniquilar lo propio. Visto por los indios, esta preocupación es extremadamente viva durante la conquista y los años posteriores; los españoles, por otra parte, no se verán seriamente amenazados de perder lo propio de manera violenta, aunque el cuestionamiento de su "verdadero" concepto del mundo y la conciencia de lo que es lo propio, se ven fuertemente alterados. La imposición de los españoles en la Nueva España es tanto más violenta cuanto sienten desvanecer la "verdad" de lo que Europa había considerado como único mundo verdadero y cierto. Al mismo tiempo, sin embargo, se inicia un proceso de adaptación paulatina a aquellos mundos nuevos que no logran descubrir bien, pero cuya realidad es innegable.

Notas

[1] *Proceso Criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del Fiscal en su Nombre contra Don Carlos Indio Principal de Tezcuco,* Guadalajara, Aviña Nevy Ed., 1968, 89 p. (Facsimil de la Edición de 1910).

[2] García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga,* p. 150, cit. en *Proceso Criminal. . ., op. cit.,* p. XI.

[3]". . .existe una cédula de 15 de Octubre de 1538, en que se mandaba que en los delitos de fe de los indios fuera juez el Ordinario; pero de todos modos la prohibición quedó incluida en la Ley 35, tit. 1o, lib. VI de la *Recopilación de Indias".* Cit. en *Proceso Criminal. . ., op. cit.,* p. XIII, nota 2. José Luis Soberanes Fernández, *Los tribunales de la Nueva España,* México, UNAM, 1980, explica que los tribunales ordinarios eran aquellos que no tenían funciones especiales o de fuero. "Tentativamente, podemos apuntar que los tribunales especiales en el México Colonial eran los de: Minería, Protomedicato, de la Real Hacienda y de la Universidad." (p. 9).

[4] *Proceso Criminal. . ., op. cit.,* p. X.

[5] *Ibid.,* p. XIV.

[6] *Ibid.,* p. 43.

[7] José Luis Soberanes Fernández, *op. cit.,* pp. 227-228.

[8] *Proceso de indios idólatras y hechiceros,* Publicaciones de Archivo General de la Nación, III, México, 1912.

[9] Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos,* México, Ed. Cumbre, 11a. ed., 1974, t. II, p. 410.

[10] Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México,* México, UNAM, 1980. Véase pp. 55 ss.

[11] *Ibid.,* p. 55.

[12] Véase *Coloquios y Doctrina Cristiana. Los diálogos de 1524.* Ed. facsimilar, Introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, 1986. Siendo el único documento y además incompleto, nos proporciona poca información concreta al respeto.

[13] *Proceso Criminal. . ., op. cit.,* p. 55.

[14] *Ibid.,* p. 37.

[15] Alonso de Zurita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España,* México, UNAM, 1963, p. 13.

[16] *Proceso Criminal. . ., op. cit.,* p. 35.

[17] *Ibid.,* p. 43.

[18] *Ibid.,* p. 47.

[19] *Loc. cit.*

[20] *Ibid.,* p. 52.

[21] *Ibid.,* p. X, nota 1.

[22] Alfredo López Austin, "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila, Emma Pérez-Rocha (recops.), *Mesoamérica y el centro de México,* México, INAH, 1985, p. 230. (El artículo fue publicado originalmente en 1974, la Addenda se hizo para la edición citada, pp. 232-234).

[23] *Ibid.*, pp. 233-234.

[24] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 52.

[25] *Ibid.*, p. 38.

[26] Véase bibliografía especial acerca del tema.

[27] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 43.

[28] *Ibid.*, p. 46

[29] *Ibid.*, p. 52.

[30] *Ibid.*, p. 41.

[31] *Ibid.*, p. 2.

[32] *Ibid.*, p. 42.

[33] *Ibid.*, p. 46.

[34] Alfredo López Austin, *op. cit.*, pp. 233-234.

[35] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 42.

[36] *Ibid.*, p. 41.

[37] *Ibid.*, p. 45.

[38] *Ibid.*, p. 40.

[39] *Ibid.*, p. 42.

[40] Alfredo López Austin, *op. cit.*, p. 220.

[41] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 46.

[42] Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Andern,* Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Cf. p. 230.

[43] Cabe recordar en este contexto el uso frecuente de las partes de construcciones rituales y de ídolos antiguos, en la construcción de casas tanto como de iglesias de españoles, y de la continuación del carácter simbólico y sagrado de las supuestas "piedras"; al respeto, véase Anita Brenner, *Los ídolos detrás de los altares,* México, FCE, 19.

[44] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 18.

[45] *Ibid.*, p. 20.

[46] *Ibid.*, p. 18.

[47] *Ibid.*, p. 17.

[48] *Ibid.*, pp. 16-17.

[49] Hay que mencionar que aparte de Don Carlos, quien es considerado señor de Tetzcoco, existe también un gobernador, indio, que es puesto por los españoles y quien en el proceso testifica como los demás principales de los pueblos aledaños en contra de Don Carlos, al relatar el contenido de su discurso, y al participar en la búsqueda de ídolos y posibles sacrificios.

[50] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 2.

[51] Menciono esta posición, una de las más extremas sostenidas durante los primeros años posteriores a la conquista, para señalar hasta donde puede llevar en la realidad jurídica el no reconocer la existencia de valores propios de una sociedad ajena, extraña, desconocida e incomprendida.

[52] *Proceso Criminal. . .*, *op. cit.*, p. 46.

[53]Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista,* México, Grijalbo, 1985 (1970), pp. 74-75.

[54]*Ibid.*, p. 76.

[55]*Ibid.*, pp. 91-92.

[56]*Ibid.*, p. 134.

Bibliografía

Coloquios y doctrina cristiana. Los diálogos de 1524. Ed. facsimilar. Introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla. México, UNAM, 1986.

Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México, UNAM, 1980.

Heller, Agnes. *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México, Grijalbo, 1985 (1970).

López Austin, Alfredo. "Organización política en el altiplano central de México durante el posclásico", en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila *et al. (recops). Mesoamérica y el centro de México*. México, INAH, 1985.

Proceso Criminal del Santo Oficio de la Inquisición y del Fiscal en su Nombre contra Don Carlos Indio Principal de Tezcuco. Guadalajara, Aviña Nevy Ed., 1968 (Facsimil de la edición de 1910).

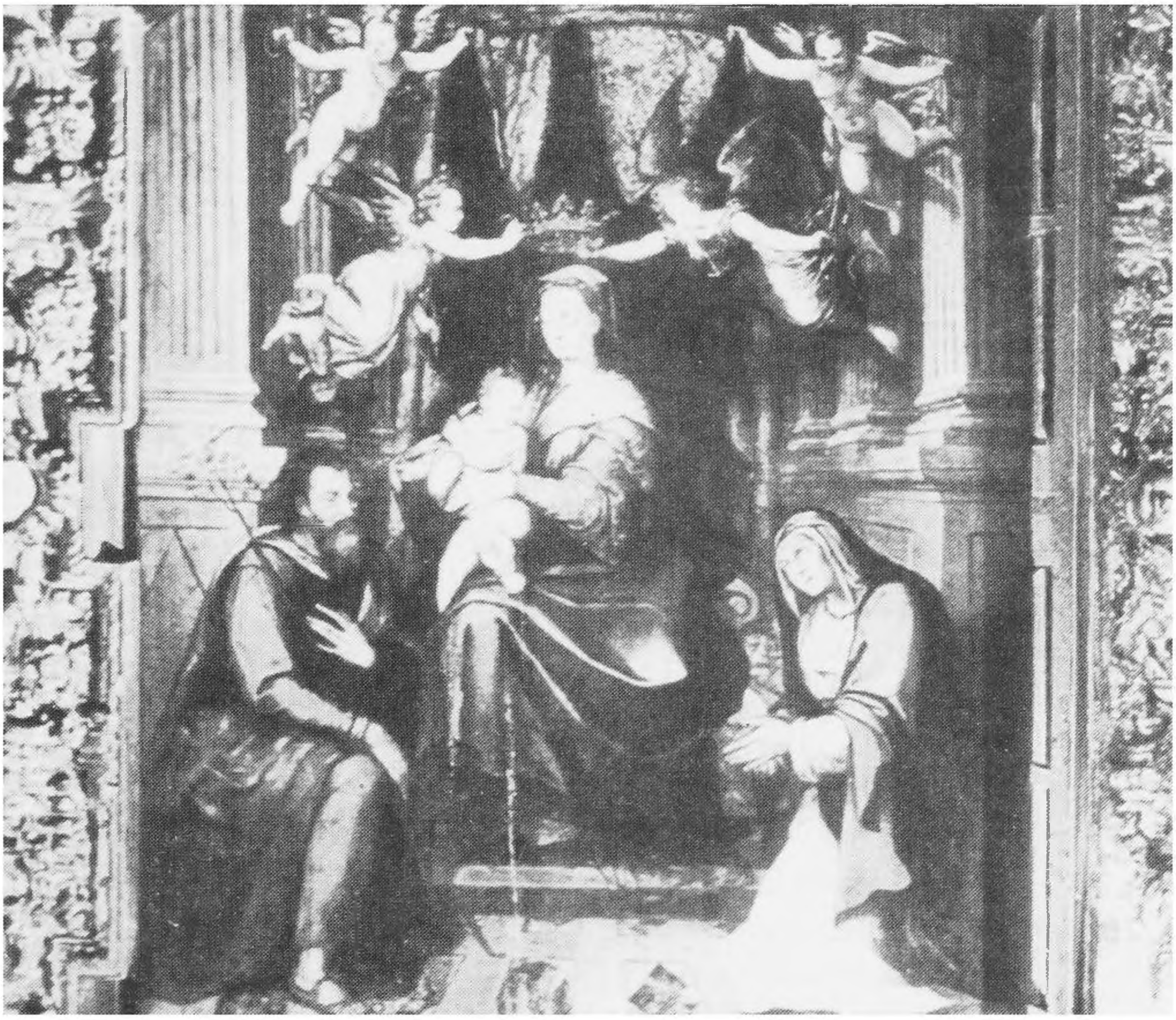
Proceso de indios idólatras y hechiceros. Publicaciones del Archivo General de la Nación III, México, 1912.

Riva Palacio, Vicente. *México a través de los siglos*. México, Ed. Cumbre, 11a. ed., 1974. T. II.

Soberanes Fernández, José Luis. *Los tribunales de la Nueva España*. México, UNAM, 1980.

Todorov, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Andern*. Frankfurt, Suhrkamp, 1986. (Hay trad. al español, México, Siglo XXI, 1988.)

Zurita, Alonso de. *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*. México, UNAM, 1963.



El colegio de niñas de Nuestra Señora de la Caridad

Alicia Bazarte

El estudio de las cofradías de españoles y de sus instituciones de enseñanza, como los colegios de huérfanas, durante la época colonial, reviste especial importancia para entender las estrategias de reproducción social y de protección de un *status* privilegiado, por parte de los grupos económicamente dominantes de Nueva España, la élite del poder de la época.

El puñado de conquistadores de alto rango y sus descendientes, convertidos en prósperos negociantes, para conservar su posición hegemónica y sus cuantiosas fortunas en una sociedad tan desigual, diversa y en vía de mestizaje como la de Nueva España, tuvieron que crear instituciones que marcaran su diferencia y su distinción con respecto a los demás españoles y a los mestizos, erigiendo estructuras jurídicas (castas), sociales, culturales y religiosas, entre las cuales contamos las cofradías y colegios de niñas. Las cofradías cumplían la función de ayuda mutua y reforzamiento de los lazos de solidaridad entre los españoles acaudalados, además de ser un instrumento para expresar su preocupación cristiana por los desamparados, y para canalizar sus deseos de ostentación y de lujo. Los colegios de niñas, en especial el de Nuestra Señora de la Caridad, fue un mecanismo durante el siglo XVI para "remediar" y ocultar al mismo tiempo los muy frecuentes "pasos en falso"

de los españoles con mujeres indígenas, cuyos frutos había que encubrir, amparar y rescatar para su sociedad. Con el tiempo se volvieron un sistema de autoreproducción de la élite económica y política, encargado de preservar la pureza de sangre, de enseñar a mujeres españolas de edad casadera para los hijos de familia, ya que las mujeres peninsulares eran escasas en la colonia, y de reproducir los valores y tradiciones aristocráticos por medio de la enseñanza. En este sentido, ocupan un lugar predominante en las estrategias matrimoniales, en la consolidación de grupos económicos cerrados, interesados en hacer fortuna o en ampliar y transmitir la que ya tuvieran, y en adquirir o preservar su rango y su posición económica. Las internas del colegio de Nuestra Señora de la Caridad fueron consideradas sólo como un medio para estos fines.

El Colegio de Nuestra Señora de la Caridad

Con la conquista de México, se instaló en la Nueva España una nueva sociedad y en ella se implantaron instituciones traídas del Viejo Mundo. Una de éstas fue la cofradía. Las cofradías de españoles en la Ciudad de México fueron la forma de asociación más importantes después de la familia, y se dedicaron al culto a un santo, a un Cristo o a una Virgen de la región de origen. Se multiplicaron como una necesidad para cohesionar en grupos de interés a los nuevos colonizadores, manteniendo la tradición de su provincia y el amor al lejano terruño, a la vez que representaron una opción de integración y participación comunitaria en el Nuevo Mundo.

Como expresión de la piedad religiosa de sus miembros, las

cofradías se avocaron a practicar la caridad y se encargaron de prestar múltiples servicios sociales, fundando o aportando una ayuda material a hospitales o prisiones, o a personas menesterosas que no estaban a cargo de la iglesia o del municipio. En este sentido, resolvieron el problema del socorro material y moral de los enfermos, indigentes y huérfanos que abundaron en la ciudad a partir de su fundación. Constituyeron también una forma de seguridad social para sus miembros, principalmente en caso de enfermedad o muerte y ayuda a viudas, huérfanas, etc.

Podemos decir también que las cofradías en la ciudad de México estuvieron regidas por constituciones que resaltaban las diferencias étnicas y sociales. Así, no se aceptaban personas que no fueran de origen español, reforzando el sistema de castas que permitía a los españoles afirmarse en un lugar privilegiado de la sociedad colonial. Estas cofradías creaban una fuerte homogeneidad entre sus miembros, cada grupo social tenía de alguna manera "su" cofradía particular que le permitía defender sus intereses ya que la misma organización interna de la cofradía reflejaba una jerarquización muy efectiva con puestos y rangos bien definidos, encabezados por el rector.

Las cofradías gozaron de una gran autonomía frente a la Iglesia y frente al gobierno virreinal, lo que benefició a sus miembros, quienes rentabilizaban parte de sus capitales a través de esta institución, permitiéndoles acumular dinero líquido, bienes y tierras para ostentar su fortuna y rango ante la sociedad. Así se llegó a establecer una competencia entre ellas, para saber qué cofradía era la más rica, o cuál podía tener mayor poder en la vida social y económica. Lograron destacar algunas de ellas, como la de la Virgen de los Remedios (del Ayuntamiento de México), la de la Santísima (la cual reunía el mayor número de gremios), la de la Virgen del Rosario (con mayor número de miembros) y la del Santísimo Sacramento y Caridad (la Ilustrísima).

La cofradía que fundó el colegio de Nuestra Señora de la Caridad fue la cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad. Ambas instituciones estuvieron tan ligadas en la historia del México Co-

lonial que es imposible separarlas. La archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad reagrupó a la élite socio-económica y política de la Nueva España. En su origen se compuso de conquistadores y según fue evolucionando la sociedad, también evolucionó la calidad de los miembros de la cofradía. Estuvo integrada posteriormente por adelantados, encomenderos, grandes propietarios de tierras, ricos mineros, y a partir del siglo XVII, por comerciantes principalmente, los que se fueron conformando como un grupo selecto de personalidades cuyas posibilidades económicas les permitían hacer frente a las pesadas cargas que representaba la manutención de un colegio de huérfanas y hacer donaciones a la Catedral de la ciudad, por tener la cofradía su sede ahí, en la Capilla de la Cena, donde gozó de un lugar privilegiado y en donde disfrutaba de muchos de los honores y del prestigio de la Catedral. El derroche de lujo que hacían los miembros durante los festejos de Corpus Christi y Jueves Santo, y la calidad de sus integrantes, "los más ricos e ilustres de todo el reino de la Nueva España",[1] le mereció el nombre de La Ilustrísima.

La cofradía del Santísimo Sacramento se fundó en el convento de San Francisco el 16 de junio de 1538, bajo el nombre de la cofradía de la Caridad, y cambió su nombre seis años después por el de Santísimo Sacramento y Caridad, cuando pasó a ocuparse de la lámpara del Santísimo Sacramento en la iglesia Catedral el 7 de noviembre de 1544. El Papa Pío V, por bula de 7 de noviembre de 1572, confirmó el traslado de la Cofradía a la Catedral al mismo tiempo que le envío un Cristo de bronce con muchas indulgencias para que les sirviera de insignia y acompañara las procesiones en que saliera el Santísimo Sacramento.[2]

Fundación del Colegio

Los cofrades fundaron el colegio de Nuestra Señora de la Caridad; describen así su origen:

> . . . el año de 1548 determinaron en una de sus juntas y cabildos hacer un colegio con título de Nuestra Señora de la Caridad [. . .] para recoger doncellas en cierto número, considerando que la perfecta caridad consistía en procurar con todas sus fuerzas que Nuestro Señor Dios no fuere ofendido, y que por ser sexo más menesteroso sería servicio acepto de su divina majestad.[3]

Así, los cofrades cumplieron a partir de este momento y aún desde antes con la obra de beneficencia obligada a toda cofradía. Si bien en un principio fue para huérfanas mestizas, pronto decidieron asegurarse que quienes se recibieran en el Colegio fueran huérfanas españolas.

Ya desde los años de 1542, se había pensado fundar un colegio de niñas; los procuradores de la ciudad de México y cofrades de la Archicofradía, Loaiza y Chirinos, habían pedido al rey que les concediera permiso para la fundación de un colegio de niñas mestizas. Sin embargo, tardó mucho en darse la aprobación, por lo que, en 1548, la dirección de la Archicofradía decidió fundar el colegio pues se dio cuenta de "la gran necesidad que había de que las huérfanas se recogiesen y adoctrinasen, para que por su flaqueza y pobreza no ofendieran a Dios".[4] Con la aceptación del virrey Antonio de Mendoza y con la autorización de Felipe II, el colegio empezó a funcionar el 2 de julio de 1548, día de la Expectación o Visitación de Nuestra Señora a su prima Santa Isabel.

Las primeras internas fueron 12 huérfanas que se encontraban en un local anexo al convento de San Francisco desde el año de 1532. Muchos autores como Torquemada, nos dicen que fue el año de la fundación del Colegio.[5] Inclusive en esa iglesia podemos leer actualmente la siguiente nota: "En este lugar Fray Juan de Zumárraga inauguró el primer colegio de niñas, México, 1532".

Como la cofradía del Santísimo Sacramento se fundó en el convento de San Francisco el 16 de junio de 1538,[6] pensamos que desde esta fecha se hizo cargo de la manutención y educación de las huérfanas[7]; aún desde antes de que se integrara la Cofradía, los futuros miembros contribuían al sostenimiento de éstas con limosnas particulares, pues si bien las constituciones definitivas del Colegio se hicieran en 1548, en los libros de la Cofradía aparecen ya escritos sobre el Colegio: ". . .se gobierna y a su colegio por sus constituciones que ha hecho en diferentes tiempos conforme al estado de ellos",[8] o "desde la primera fundación de esta Santa Cofradía y colegio. . ."[9]

El Colegio quedó edificado en unos terrenos pertenecientes a Alonso de Mérida, regidor de la ciudad,[10] junto con una capilla anexa que en 1744 se convirtió en la iglesia que podemos admirar hasta el día de hoy. Desde su fundación, el Colegio le dio su nombre a la calle en que estaba situado. Cambió el nombre al de calle y plazuela de las Doncellas en el siglo XIX, por el de "Las Niñas" por considerar en esta época que la palabra "doncella" era sinónimo de "criada".[11]

En 1560, la Archicofradía y el Colegio se agregaron a la Iglesia Lateranense (catedral de San Juan de Letrán en Roma), para quedar exentas de toda jurisdicción, puesto que la Iglesia Lateranense era la "catedral de Roma y cabeza de todas las iglesias del mundo".[12] Esto le dio el derecho a campanarios y campanas, cementerio y altares, y todas las cosas convenientes y acostumbradas, y la liberó de cualquier superioridad, excepto la de la sede apostólica de la Iglesia Lateranense. También recibió permiso para que tuviere sus capellanes e indulgencias,[13] y a cualquier persona que ayudara al Colegio, se le concedía 10 años de indulgencia. En agradecimiento a estas concesiones, la Archicofradía se obligó a pagar cada año a la Iglesia Lateranense el día de San Juan Bautista, una libra de cera blanca labrada, y cada 15 años debía renovarse la agregación. La primera confirmación de la agregación se hizo con fecha de 22 de mayo de 1577, y en 1590, al igual que la Cofradía, el Colegio obtuvo la agregación perpetua.

Además se nombró como patrono del Colegio a San Juan Bautista, por ser hijo de Santa Isabel y por la fiesta titular del Colegio el 2 de julio, día en que la iglesia celebraba la visitación de la Virgen María a Santa Isabel.

Calidad de las internas

Los reglamentos siempre exigieron que las aspirantes a internas del Colegio se distinguieran por sus virtudes y por su honestidad.

Los primeros reglamentos que instituyó en 1548 la Archicofradía para el buen gobierno de la institución especificaron que las internas que fueran recibidas tendrían que ser: ". . .huérfanas, hijas de españoles y de mujeres naturales de estas tierras [. . .] y que no tengan padre, ni madre, ni pariente, ni persona que las pueda amparar".[14] Sin embargo, muy rápidamente dejó de observarse esta norma, pues desde 1604 empezaron a aceptarse como internas a doncellas españolas, pobres, virtuosas y huérfanas por lo menos de padre,[15] olvidándose desde esta fecha a las mestizas. También durante la vida de esta institución y hasta principios del siglo XIX, se pasó muchas veces por alto el hecho de que la interna fuera "pobre" o "huérfana de padre", según la Constitución No. 26 de la Archicofradía que especifica que:

> Se reciba a aquella hija, nieta, o hermana de capitular y que ha de ser nombrada en dicha dote sin concurso de otras, ni echar suertes, por que si concurrieren dos, o tres de igual derecho, y partes, se ha de atender a la mayor de edad y antigüedad de su padre o hermano en haber servido por capitular, en puesto de rector, diputado o mayordomo de la dicha cofradía y el colegio y si la igualdad fuera tanta que obligue a echar suertes, se podrá hacer así entre las dos o tres doncellas, las más

> beneméritas, y de mayor igualdad sin más número, ni concurrencia de otras. . .[16]

En realidad, las doncellas que ahí entraron fueron hijas de familias que no estaban totalmente desprotegidas económicamente, sino que eran parientas cercanas a los cofrades, quienes en su mayoría fueron conquistadores y encomenderos en el siglo XVI y, a partir del siglo XVII, ricos comerciantes.[17]

En los documentos estudiados encontramos en los primeros años internas de tres categorías: A) las colegialas que eran totalmente mantenidas por la cofradía, y como vimos, por no tener padre, o por ser descendiente de las autoridades de la Cofradía, aunque no ayudara su familia a la manutención del Colegio, al cabo de un año tenían derecho a que se les diera una dote; B) las pupilas que pagaban anualmente $20.00 de minas y un cahiz de trigo con derecho a recibir dote si se instituía una obra pía en su favor (esto nunca ocurrió); C) las supernumerarias o de pisaje, quienes podían gozar de las ventajas del Colegio y ser enseñadas en las artes mujeriles, pero sin derecho a dote. Estas dos últimas categorías desaparecieron a principios del siglo XVII debido a que muchas veces, estas internas exigían que se les pagara la dote estipulada, alegando que vivían en el Colegio, cosa que le provocó grandes problemas a la Cofradía.

El párrafo siguiente nos ejemplifica por qué se suprimieron las pupilas y las supernumerarias:

> . . .Por cuanto la experiencia muchísimas veces ha mostrado el que algunas personas entran en el dicho colegio, con título de Supernumerarias o de pisaje, o de pupilas, para gozar de esta casa, y estas tales personas dentro de breve tiempo y término piden las releven de la obligación con que entraron, y las pasen a huérfanas de la Caridad, y luego ocurre con ocasión a que les ha salido estado a que les pague los quinientos pesos de las dotes que les toca, sin haber llegado el tiempo de su asignación, ni haber renta para ello por semejantes adelantamientos, por que la corriente es de aquella o aquellas en cuyo año toca, y no se les puede quitar ni aplicar a otra, según la costumbre, y lo establecido en el dicho colegio [. . .] acuerdan y determinan por constitución inviolable que se cierre la puerta, como queda cerrada, in totum, para recibir ninguna huérfana

> con título de pupila, supernumeraria ni de pisaje y quede el número sólo de las 24 de la Caridad que debe haber ajustadas, y muertas, o tomando estado estas, en lugar de aquella o aquellas que faltaren se reciban otras, precediendo información de las partes y cualidades que contiene la fundación y la costumbre.[18]

La edad que se estableció para ingresar podía variar entre siete y 40 años. Los primeros reglamentos indicaban que se tuvieran hasta 30 huérfanas, aunque el número durante el siglo XVI no pasó de 15. Se incrementó a partir de 1603, en que pasó a 24, y para 1729 ya eran 33 internas, número que persistió hasta aproximadamente 1810.[19]

Forma de admisión y dotación de las internas

Las aspirantes al Colegio se seleccionaban en las juntas de cabildo de la Archicofradía, durante la cual los mayordomos discutían y analizaban quienes de las concursantes tenían mayores cualidades para ser elegidas.[20] Una vez que los mayordomos decidían, el nombre de la seleccionada quedaba inscrito en el libro de actas de cabildo y el escribano extendía un acta firmada por los funcionarios asistentes para entregarlo a la futura interna. Esta acta se le entregaba a la familia de la solicitante quien debía presentarse en el Colegio con ella, y sólo a cambio de este documento la rectora podía recibir a la nueva interna.

Si alguna de las internas no observaba el reglamento del Colegio, se notificaba a los funcionarios de la Cofradía quienes decidían si debía salir sin ser dotada; en este caso se decidía en junta de cabildo, y nuevamente se asentaba en el libro de la Cofradía, y el escribano extendía la notificación a la rectora. Sin este requisito no se podía dejar salir a ninguna interna.[21]

El tiempo que las huérfanas permanecían en el Colegio, estaban en absoluto encierro: no se permitía la visita de nadie, ni aún de las esposas de los cofrades excepto de la del virrey, y de los miembros de la Archicofradía una vez al año, costumbre que se instituyó desde la época del virrey don Luis de Velasco, por Real Cédula fechada en Monzón de Aragón el 18 de diciembre de 1552, que decía:

> ... y tuvieren siempre el recogimiento y doctrina necesaria, que si faltase la mujer que al presente tienen consigo hicieses poner otra [. . .] y mando que en cada un año por su turno tengais cuidado vos un año y un oidor de esa Real Audiencia que para ello nombrares, u otro de visitar las dichas niñas recogidas y dar orden que tengan el recogimiento y doctrina necesaria.[22]

Los capitulares de la Archicofradía siempre fueron muy celosos del cuidado de las internas; no se permitieron cartas ni recados a las internas y de haberlos debían ser leídos por las celadoras. Tampoco podían las internas estar solas, sus vestidos tenían que ser decentes, poco costosos y sujetándose a la modestia.[23]

El interés que tenía la Archicofradía de que permanecieran encerradas y prácticamente incomunicadas, era para evitar que posibles pretendientes concertaran compromiso con las internas, puesto que la selección correspondía a los familiares de acuerdo con la dirección de la Archicofradía.

En su origen el objetivo principal de la Archicofradía fue proteger a las huérfanas, pero cuando las internas llegaron a edad de tomar estado, el interés de la Cofradía fue asegurarles un porvenir donde la seguridad y tranquilidad de su vida futura quedara manifiesta; por ello instituyó las dotes para todas las internas con el fin de que se casaran o profesaran. Desde su fundación vemos claramente la intención por parte de los cofrades de que las internas tuvieran un esposo.

La dote que se asignó por interna fue de $500.00, cantidad que se mantuvo estable durante toda la época colonial y que equivalía al sueldo anual de un mayordomo o un diputado de la Archicofradía. Esta cantidad provocó que la "Ilustrísima" sobresaliera una vez

más, ya que la dote que pagaron las otras cofradías durante el virreinato fue de $300.00 [24].

En una *Carta a su Majestad*, de Don Francisco de Velasco (Cofrade del Santísimo Sacramento), Don Alonso Maldonado *(idem)*, Manuel de Villegas *(idem)*, Miguel López de Legaspi (fundador y cofrade del Santísimo Sacramento), y Jerónimo de Medina leemos lo siguiente:

> Hay en el dicho colegio iglesia donde se celebran los divinos oficios y hay así mismo sermón en la cuaresma y en otros días de fiesta y algunas de las huérfanas ofician en canto los días de fiesta, la misa y la víspera, de lo cual ha sido y es de gran causa para que muchos de sus testamentos dejan mandas al dicho colegio y procuren para mayor enseñamiento meter a sus hijas en él hasta el tiempo de casarlas.[25]

La forma en que la Archicofradía establecía la dote, se otorgaba a todas las internas al cabo de un año de estar recluidas, fue la siguiente: Las dotes otorgadas quedaban en poder del Cofradía hasta que se tomaba estado. En el caso de que decidiera profesar, el día de su ingreso al convento los mayordomos y el tesorero de la Archicofradía entregaban a la madre superiora la dote, bajo juramento de que si no profesaba la novicia, tenía que devolverla; en el caso de que la interna decidiera casarse, los mayordomos debían cerciorarse de que el marido fuera "español, con oficio y si es persona que la podrá sustentar y no dejarla perdida".[26] El día de la boda, dos mayordomos y el tesorero tenían que asistir a la misa y la dote se pagaba directamente al marido el día siguiente del matrimonio, no sin antes hacerlo prometer que en caso de que la esposa no tuviera hijos debía devolver la dote.

Finalmente, la niña que, habiendo obtenido la dote, se quedaba soltera, nunca disfrutaba de ella porque prescribía a los 20 años de habérsele otorgado; sin embargo, estas solteras fueron muy solicitadas como maestras del mismo Colegio, pues eran de lo más noble de la ciudad y podían enseñar a otras internas lo que habían aprendido. Algunas siguieron viviendo en el Colegio, recogidas como sus maestras, consagrándose tanto a la enseñanza como al

servicio de la Iglesia; otras trabajaron como institutrices en las casas de la alta sociedad.

En cuanto a las casadas, no terminaba la acción de la Cofradía con la entrega de la dote, ya que por reglamento tenía que enviar a uno de sus mayordomos a visitar a la dotada para cerciorarse de que su vida era recta y cristiana.

Según las contabilidades de la Cofradía, ésta pagaba anualmente una cantidad que equivalía al total de las colegialas internas; como hemos estudiado,[27] es muy probable que las colegialas acumularan dotes. En el caso de las que profesaban, esto era muy importante, pues en seis años reunían la cantidad para poder ingresar a un convento. En el caso de que se casaran el haber acumulado varias dotes hacía que las internas fueran altamente codiciadas como esposas.

La rectora y sus funciones

La rectora, como las demás mujeres que trabajaron en la institución fueron siempre nombradas por la mesa directiva de la Archicofradía según los reglamentos de ésta (Constitución 21a.). Se procuró que fuesen siempre de las más honestas de la sociedad, españolas,[28] viudas o solteras mayores, posiblemente parientes de los capitulares de la Archicofradía. La autoridad máxima en el Colegio era la rectora, quien quedaba en funciones tres años, al cabo de los cuales podía ser ratificada.

Sus funciones eran muy amplias: debía, en primer lugar, educar a las futuras esposas en la modestia, en la doctrina y en las enseñanzas de la fe cristiana; vigilar que vivieran en la unión y hermandad tal como lo exigían las constituciones; no

debía permitir pleitos, ni discordias entre las internas y sí debía darles mucho trabajo y labores, para que destacaran en las "artes mujeriles" (como el bordado, la cocina, etc.). Tenía sobre todo, en tanto que principal autoridad, que cuidar que se cumpliera con los rezos, ayunos, misas y todo lo que representaba la devoción al rosario y la virgen María, quien debía ser el modelo de la casa y a quien ellas representarían como futuras esposas.

La rectora fue también la única persona autorizada a aplicar castigos, aunque los cofrades del Santísimo Sacramento siempre la llamaron a usar de la templanza para que procurara tener la casa en paz y quietud.[29]

Alejandro de Humboldt nos dice que en 1790 había en el Colegio 33 discípulas, dos capellanes y seis criadas,[30] lo que nos hace calcular que sumando a la rectora, las celadoras, las maestras, etc., eran aproximadamente 50 personas.

Festividades en el Colegio

La fecha más importante del año para el Colegio era el 2 de julio en que se festejaba la expectación de Nuestra Señora y el aniversario de su fundación; además, al finalizar las festividades del Colegio, se reunían los cofrades para elegir a las autoridades que debían regir a la Archicofradía y al Colegio durante un año más. También ese día se celebraba con imponentes vísperas la gran misa solemne en donde se reunía la crema y nata de la sociedad de la ciudad de México, y durante la misa desfilaban aquellas "doncellas de la Caridad" que habían obtenido dote. Estas ocupaban un lugar

privilegiado durante la ceremonia: el del Evangelio, donde todos los asistentes pudieran admirarlas y alguno escoger esposa.

Imaginamos lo que pudo haber sido esta celebración, viendo el desfile de las dotadas vestidas con traje de algodón, velo, libro y rosario proporcionado por la Cofradía, los distintivos del Colegio y del Santísimo Sacramento, que las hacía distinguirse como huérfanas dotadas. Debían lucirse ante sus parientes, mostrar lo bien enseñadas que estaban, lo laboriosas que eran, y las grandes cualidades de mujeres honestas que aportarían al futuro marido junto con la garantía de un matrimonio cristiano; simbolizaban además, la seguridad económica de una interesante dote.

Desde la fundación del Colegio, la Cofradía fijó el modo de celebrar la fiesta de la Expectación: era obligación de los cofrades asistir. Desde la víspera, todos los hermanos tenían que presentarse en Catedral y hacer procesión al Santísimo Sacramento, portando hachas de cera blanca encendidas que depositaban al Santísimo Sacramento en el Colegio. El día 2, antes de la misa, se efectuaba una gran procesión en donde los hombres tenían que llevar nuevamente hachas blancas, y todas las mujeres candelas; hasta la hora del Angelus, debían de estar ardiendo junto al Santísimo cuatro cirios grandes de cera blanca.[31]

Varios de los asistentes a esta fiesta dejaron importantes descripciones, éstas son algunas de ellas:

> Así el Monasterio de Religiosas Franciscanas Urbanistas, como el Colegio de Niñas Doncellas han celebrado la visitación de Nuestra Señora, titular de uno, y otro, con grande esmero, y lucimiento, y en el mencionado Colegio, la muy ilustre Archi-Cofradía del Santísimo Sacramento mantiene con gran decencia y todo lo necesario, así el culto divino de su iglesia, como a sus colegiales, que ordinariamente pasan de treinta; y luego que toman estado le da la dote de quinientos pesos.[32]

> El día 2 [de julio] día de la visitación de Nuestra Señora, el Colegio de Nobles Doncellas, fundado el año de 1548, celebró su titular con grande aparato y solemnidad: en esta y en otras festividades del año, salen un gran número de niñas, que luego que toman estado, les de la muy ilustre

Archicofradía del Santísimo Sacramento, sita en la Iglesia Metropolitana, su dote. . .»[33]

El martes, día de la Visitación, fue una gran fiesta en México, el Papa había suspendido por una bula todas las fiestas excepto la de los apóstoles, cinco de la virgen (una de estas fiestas es la que se celebró este día) y algunas otras de los santos protectores de México. El virrey y la virreina fueron a escuchar la misa y el sermón dentro del Colegio de las doncellas de Santa Isabel. En la noche las huérfanas del Colegio representaron una pequeña pieza a toda la concurrencia. Estas huérfanas son 26 y son totalmente mantenidas por la cofradía del Santísimo Sacramento, que da a cada una catorce reales por semana y quinientas piezas de a ocho cuando ellas se casan; además ellas reciben también otros dones que les otorgan otras instituciones o personas piadosas.[34]

Aspecto económico del Colegio

En cuanto al aspecto económico del Colegio, la Archicofradía cubría todos los gastos que éste ocasionaba, así como la manutención de las huérfanas. Podía hacerlo, ya que era la Cofradía con mayor capital entre todas las de la época virreinal, y así lo demostró rechazando desde el siglo XVI, apenas fundada, mercedes del propio rey quien envió una cédula el primero de octubre de 1548[35], en que se le daba el Colegio durante diez años la mitad de todo el ganado mayor y menor que hubiese mostrenco y perdido en la Nueva España y provincia de Nueva Galicia, y por otra real cédula, dada en Monzón el 18 de diciembre de 1552, le hizo merced de la otra mitad del ganado mostrenco y perdido por seis años

Cuadro 1
Caudales de la Archicofradía del Santimo Sacramento y caridad que fueron cedidos para el sustento del Colegio de Nuestra Señora de la Caridad (Puestos a censo redimible y que producían anualmente un interés del 5%)

FECHA	*NOMBRE*		*CANTIDAD*		*DESTINOS A*	*ACLARACIONES*
1585	Hernando de Avila y Gerónimo de Sandoval	Mayorazgo	61 775.00		Capellanías de la Iglesia de San Juan de Letrán, 12 misas por año y que se dé casa al capellán del Colegio de la Caridad.	
1591	Hernán Núñez Caballero	Cap.*	3 360.00	8.00	Recaudación	
	Ana Valdez	O. P.**	1 200.00	143.00	Capellán	
				16.00	Colegio de la Caridad	
				60.00	Música y misas del colegio	
	Eliseo Antonio Llanos	O.P.	40 000.00	100.00	Recaudación	
				500.00	Hospital del Espíritu Santo	
				500.00	Manutención de una huérfana	
				400.00	Gruesa	
1615	Diego Matías de Vera y Ana de Urena	O.P.	12 000.00	500.00	Dote huérfana	
				100.00	Gruesa	
1618	Elvira de Mayorga	O.P.	9 000.00		Dotar huérfanas	
1633	Elvira de Mayorga	O.P.	4 475.00	850.00	Dotar huérfanas	
				45.00	Recaudación	
1638	Cristóbal de Tutela	O.P.	15 480.00	300.00	Dotar huérfanas	
				50.00	Aceite S.S.	
				100.00	Colegio de la Caridad	
				224.00	Recaudación y gruesa	
1655	Juan Ontiveros Barreda	O.P.	20 000.00	47.00	Recaudación	
				140.00	Virgen de la Concepción	
				15.00	Sermón del día de la fieste del Colegio	
				53.00	Cera de la misma fiesta	
				21.00	Aniversario del Colegio de la Caridad	
				679.00	Vestuario colegialas	

FECHA	*NOMBRE*		*CANTIDAD*		*DESTINOS A*	*ACLARACIONES*
1660	Urbano Martínez	O.P.	7 000.00	300.00	Dote huérfana	
				50.00	Ornato Smo. Sacramento	
1656	Simón de Haro	O.P.	22 400.00	56.00	Recaudación	
				100.00	Fiesta titular de la Concepcion	
				964.00	Dotación huérfanas	
1661	Tomé de Acuña	O.P.	130 000.00	300.00	Dote huérfana	Se perdieron en las haciendas de Tetillas, subsisten 8,026.00
				101.00	Recaudación y gruesa	
1661	Francisco de Rojas Agora	O.P.	19 000.00	47.00	Recaudación	
				300.00	Huérfanas	
				100.00	Limosna monjas	
				50.00	Misas	
				250.00	Colegio de la Caridad	
				187.00	Sustento del mismo Colegio	
				18.00	Gruesa	
1667	Diego de Castilla	O.P.	28 000.00	70.00	Recaudación	
				1 330.00	Dotación huérfanas	
1694	Juan de Vera	O.P.	20 000.00	47.00	Recaudación	
				140.00	Virgen de la Concepción	
				15.00	Sermón del día de la fiesta	
				53.00	Cera de la misma fiesta	
				21.00	Aniversario del Colegio	
				679.00	Vestuario de las colegialas	
1705	Juan de Urrutia Lezama	O.P.	100 000.00	50.00	Recaudación	Vale renta del tabaco por $50,000.00
				1 248.00	Sustento de 8 colegialas	
				400.00	Vestuario de estas	
				143.00	Para su calzado	
				1 000.00	Para dos dotes	
				1 910.00	Gruesa del colegio	
1719	Luis de Velasco	O.P.	23 000.00	6 000.00	Capellanías	
				2 000.00	Fiesta Sta. Ana	
				12 000.00	Dotar dos huérfanas	
				1 000.00	Recaudación	
1754	Francisco Sánchez de Tagle	O.P.	15 000.00	37.00	Recaudación	
				250.00	Manutención de una colegiala	
				463.00	Gruesa	
1755	Francisco Fernández del Corral	O.P.	120 000.00	200.00	Capellán que diga misa en la capilla de la hacienda, el resto para sustento de las colegialas	Hacienda y trapiche de S. Pedro Iztapantongo en Temascaltepec que presta a la Real Hda. $ 5,000.00
1758	Ma. Teresa de Acevedo	O.P.	5 315.00	300.00	Dotar huérfanas	
1791	Ignacio J. de Irraurrizar	O.P.	68 000.00		Colegio de la Caridad Ma. Irraurrizar $600.00	Se dan a Doña Josefa
1806	Joaquín Dongo	O.P.	12 000.00		Colegio de la Caridad	

Fuente: Cuadro elaborado a partir del documento del AHCM, Año de 1828, vol. 516.

* Cap. Capellanía.

** O.P. Obra Pía.

y seis meses que faltaban por cumplir de los diez años contenidos en la primera cédula. Don Luis de Velasco recibe una real cédula con la misma fecha que la anterior, en donde Felipe II le pide que sería muy conveniente que él mismo visitase el Colegio cada año, junto con un oidor porque considera que "es justo que esta obra sea ayudada y favorecida", puesto que ha recibido noticias de que muchos oficiales españoles, como ven a las huérfanas enseñadas y doctrinadas en virtud, las piden para casarse, y que hiciera como el virrey anterior quien ayudaba con algunos dineros de la caja real para su casamiento, y a algunos de los esposos daba corregimientos y otros cargos.

Sin embargo, la Archicofradía nunca hizo mención de éstas cédulas porque consideró que ya contaba con el suficiente capital para valerse por ella misma y para sustentar el Colegio:

> y es así que habiendo venido esta Real Cédula halló fomentada la dicha casa y colegio de las doncellas, de manera que el Rector y diputados que entonces eran no necesitaron de valerse de lo que su Majestad les concedía, y daba por ella, porque de sus propios bienes y con las limosnas que recogían tenían comprado casa, y empezaba a edificar la iglesia el mismo año de quinientos cuarenta y ocho que es desde cuando fue fundado dicho colegio. . .[36]

Aunque el capital con que se sostuvo el Colegio lo aportó siempre la Archicofradía, vemos en el cuadro 1 que desde 1585 se empezaron a recibir capitales que administrados por la Cofradía y puestos a censo redimible de 5% anual pronto dejaban suficientes rentas para el sostenimiento del Colegio.

A través de este cuadro, nos damos cuenta de que en el siglo XVI se recibieron capitales por $106,335.00; durante el XVII, $293,880.00 y para el XVIII, $331,315.00, por eso el número de internas en el Colegio aumentó, como nos lo describen los mismos cofrades. Por otra parte, las dotaciones se hicieron para diversos fines los cuales fueron para el siglo XIX (1808) los que aparecen en el cuadro 2.

Cuadro 2

Dotar huérfanas	$18,144.00
Para el Colegio	4,366.0
Para los capellanes	6,343.00
Para la manutención de las huérfanas	3,407.00
Para la Recaudación (para quien cobraba los censos)	1,660.00
Para el capital de la Cofradía o gruesa	3,216.00
Aceite Santísimo Sacramento	100.00
Otras dotaciones	3,039.00

Estas cantidades eran más que suficientes para cubrir los gastos del Colegio, inclusive tenemos las altas sumas de que dispusieron los capellanes; el dinero de las dotes era la cantidad más importante recibida por la Archicofradía, y sumando además lo que se daba al Colegio y para la manutención de huérfanas alcanzaba perfectamente. La manutención de las huérfanas era de $10.00 por mes, además había que pagar los sueldos de la rectora, celadora, maestras y criadas. Así fue como los cofrades cumplieron al pie de la letra los deseos de sus benefactores haciendo una buena administración de sus capitales y dándoles seguridad a sus internas de la Caridad.

Dos dotaciones extraordinarias recibió la Archicofradía para ser aplicadas al Colegio; una en 1686 en que el Colegio se benefició con el testamento de Bernardino Justiniano quien dejó una herencia en favor de 50 huérfanas de la Caridad a razón de $300.00 cada una hasta tres años después de su muerte; esto lo administraba su sobrino a quien no se le debían de pedir cuentas. En dos años se dotaron en el Colegio a 39 "huérfanas", 37 se casaron y dos entraron al convento, pero al año siguiente se murió el administrador por lo que se quedó a deber la dote a 11 "huérfanas". Con esta testamentaría las internas que resultaron beneficiadas gozaron de una dote de $800.00 pues no era raro que a las internas de la Caridad se les otorgaran en el mismo año varias dotes más, que les asignaban otras cofradías. Por eso hubo internas que en el día de su salida habían acumulado hasta cinco dotes; motivo más

que poderoso para que fueran solicitadas en matrimonio. Además debemos agregar que la mayoría de ellas aportaba al matrimonio su dote familiar.

La otra dotación con la que la Archicofradía aumentó su caudal para la dotación de huérfanas fue a raíz de la expulsión de los jesuítas de la Nueva España (1767): las dotaciones de huérfanas que estaban a cargo de la congregación de El Salvador se encomendaron a la Ilustre Archicofradía por orden de la Real Junta de Aplicaciones de los Bienes Ocupados a los regulares ex-jesuitas los cuales comenzó a administrar la Archicofradía el 14 de noviembre de 1776, siendo el capital de $158,000.00.[37]

El caudal de la Archicofradía sufrió un fuerte golpe en 1805, fecha en que se llevó a cabo la consolidación de vales reales y le quedó para la manutención del Colegio la cantidad de $313,028p.2.6, capital que producía anualmente $15,530p.1.4. siendo en esta fecha insuficiente para las dotes y para la manutención del Colegio.

La iglesia del Colegio se inauguró el 2 de julio de 1744, ya que hasta esta fecha se contaba con una capilla; la mejor sociedad que visitaba la capilla desde siempre, continuó visitando la iglesia, que gozaba de todas las indulgencias que desde la fundación de la Archicofradía se le concedieron a la capilla, se le autorizó a tener campanas y campanarios, cementerio, capellanes, etc. En el siglo XVIII nos la describen como la más engalanada, en donde la virgen de la Caridad ostentaba las más espléndidas joyas, y en donde el aroma de las flores se confundía con la pureza de las que ahí se encontraban. Uno de los privilegios de que gozó esta iglesia fue que quedó eximido de la prohibición papal de 1766 de utilizar las joyas de la Catedral para sus procesiones; sin embargo, considerando que el Colegio nunca tuvo joyas propias sino que pertenecían a la Archicofradía, el dean y cabildo de la ciudad de México, juzgaron que la prohibición no podía extenderse hasta la iglesia del Colegio, por haber sido fundación de la misma Archicofradía, cuyo cabildo era su patronato; formaban un solo cuerpo que no se desunía aunque fuesen dos ministerios distintos.

La última reforma del Colegio se hizo el 1o. de diciembre de

1807, fecha en que reinauguraron las obras poniendo un cuadro con los nombres de los individuos que habían hecho una anterior restauración al Colegio en 1771:

> Año de 1771, en dicho año se concluyó la obra que duró tres años del nuevo Colegio de las Niñas que labró, como patrono que es, la Ilustre Archicofradía del Santísimo Sacramento de esta santa iglesia Metropolitana: y los individuos que componían la ilustre mesa, son los siguientes: Rector Sr. Miguel Ortigosa, Sr. D. Agustín Iglesias Pablo, Sr. D. Juan González Guerra, Mayordomo de dicho Colegio, y Sr. Don José Fernández de Ceballos, Sr. D. José Calderón, Sr. D. Domingo Casal Bermudez, Sr. D. Manuel de Cozuela, Sr. José Mariano de la Cotera, cuyos retratos están en el cuadro de la escalera del nominado colegio desde el día de hoy México 1o. de diciembre de 1807.[38]

Durante el siglo XIX, con la Independencia, la Archicofradía empezó a decaer afectando al Colegio notablemente; para 1820 se comenzó a recibir pupilas con el fin de poder hacer frente a los gastos; las dotes dejaron de pagarse y finalmente con las Leyes de Reforma, la Archicofradía se extinguió en 1861. Un año después, en septiembre de 1862, las últimas 32 internas fueron trasladadas al colegio de San Ignacio de Loyola ("de las Vizcaínas"). El último rector de la Cofradía, Don Mariano Icaza, continuó luchando porque el Colegio se reabriera, ya que las pupilas tuvieron que regresar a sus casas, y las internas se resistieron a quedarse en el colegio de las Vizcaínas; aún en 1865 se continuaba insistiendo para que el colegio de la Caridad funcionara nuevamente:[39]

> y tengase en cuenta que no todas las colegialas en sus firmes y respetables muros lo han admitido como pudiera creerse: Algunas de las educandas del de la Caridad mostraron repugnancia a hacerlo, porque el de San Ignacio no era un establecimiento conventual [. . .] Son demasiados opuestos los estatutos de ambos Colegios, para que se crea indiferente que sirvan en el uno o en el otro con igual agrado y la prudencia e imparcialidad d V.S.A. no podrán negarles que tienen razón.[40]

El Sr. Icaza confiaba en que el Ministro de Justicia e Instrucción Pública fallara en su favor ya que se hizo durante la época del

gobierno imperial de Maximiliano, pero por más que solicitó que el Colegio fuera restablecido, no lo logró. El edificio y sus bienes habían sido ya adjudicados o redimidos y el gobierno imperial no pudo hacer nada. De esta forma y para siempre se cerraron las puertas del colegio de Nuestra Señora de la Caridad.

APENDICE 1

Indulgencias concedidas a la Iglesia del colegio de Santa María de la Caridad, de las Doncellas de esta Ciudad de México y a su ilustre cofradía del Santísimo Sacramento

El cabildo y canónigo de la Sacrosanta iglesia de San Juan de Letrán, madre y cabeza de todas las iglesias de Roma, y del orbe: Habiendo comunicado a la iglesia del colegio de Santa María de la Caridad de esta ciudad de México (en la cual se reciben, sustentan y dotan pobres doncellas huérfanas) sometida, unida, anexa e incorporada a la Sacrosanta Basílica Lateranense por su ilustre cofradía desde 19 de octubre del año de 1560. Todas las gracias, indulgencias, privilegios, indultos, inmunidades, y excepciones que goza dicha sacrosanta basílica. Ahora nuevamente por su Bula dada en laterano en 10 de diciembre de 1694 en conformidad de la declaración del papa Paulo V feliz recordación a 23 de noviembre de 1610 y del decreto de la Sagrada Congregación de Indulgencias publicado en 7 de marzo de 1678, por quienes se declaran ciertas, y firmes todas las indulgencias comunicadas por dicho cabildo antes de sus datas a otras iglesias pertenecientes de cualquier modo a dicha sacrosanta iglesia; aprobó, confirmó y perpetuamente renovó a la sobredicha iglesia de Santa María de la Caridad de esta ciudad de México, y su ilustre cofradía del Santísimo Sacramento todas las gracias, favores, indulgencias, inmunidades, y excepciones, indultos y privilegios concebidos por sus predecesores. El tenor de las cuales indulgencias es el que sigue.

Al principio el Emperador Constantino Magno, después que en ella por el sagrado bautismo fue limpiado de la lepra por San Silvestre papa dijo: "Ves aquí he convertido mi palacio en iglesia de Dios, hecha pues sobre ella tu bendición liberal para todos los que a ella concurrieren". Y respondió San Silvestre: "Nuestro Señor Jesucristo, que te limpió de la lepra y te santificó con la sagrada fuente del bautismo, por su misericordia limpie, y purifique a todos

los que a ella vienen sin mancha de moral pecado, y les sea para remedio de todos los pecados".

Después de esto, en el Altar Máximo, hay cuarenta y ocho años de indulgencia y otras tantas cuarentenas y remisión de la tercera parte de los pecados.

Fuera de esto, el pontífice Silvestre concedió a la capilla que se nombra de los difuntos en el sagrario de dicha iglesia, el que cuantas veces alguno celebrara misa en el altar colocado allí, saque una ánima de las penas del purgatorio.

Semejante, hay indulgencia plenaria en la fiesta de la dedicación, de la Archi-Basílica del Salvador (que está nueve de noviembre) cuya imagen admirablemente se apareció allí al pueblo romano, cuando se consagraba por San Silvestre en ese día.

Además de esto, el pontífice Bonifacio nos dijo: "Si alguno viniera a nuestra sede Lateranense por causa de rogación, religión o peregrinación, todo sea limpiado de toda mancha de pecado".

Allende de esto, el pontífice San Gregorio I, que consagró la misma basílica destruida por los herejes y después reedificada, confirmó todas las indulgencias concedidas por San Silvestre y los otros.

Una de estas cosas, la Dominica primera de cuaresma, hay estación e indulgencia y remisión de todos los pecados.

Además de esto, el Domingo de Ramos hay estación y remisión de todos los pecados.

El Jueves Santo indulgencia, plenaria y remisión de todos los pecados.

El Sábado Santo remisión plenaria de todos los pecados.

Además de esto, el día de San Juan Bautista y San Juan Evangelista hay estación e indulgencia plenaria.

Allende de esto, en la capilla de San Juan Bautista que se dice en la fuente, donde el emperador Constantino fue con el agua saludable rociado y en la cual por la santidad del lugar, nunca entran mujeres, hay cada día remisión de todos los pecados.

En la capilla de San Lorenzo, que se llama el Sancta Sanctorum en la cual nunca están mujeres, por la santísima santidad del

lugar, hay infinitas indulgencias y en la frente de ella se leen estas palabras:

Non est in toto
sanctior orbe locus

Además de esto, el que devotamente subiere la santa escala (que tiene veinte y ocho gradas, la cual diligenció la emperatriz Helena, que se trajese desde Jerusalem de la casa de Pilatos y a la cual Cristo Nuestro Señor roció con su propia sangre sacratísima en el tiempo de su pasión) gana siete años de indulgencia subiendo a cada una de sus gradas.

Además de esto, en la capilla de Santo Tomás, cerca del altar de la misma iglesia hacia el oriente, está colocada el arca del Testamento Viejo, juntamente con la vara de Moisés y báculo de Aarón y también la mesa Magna, en que Cristo Nuestro Señor cenó juntamente con sus discípulos.

En el día de San Juan hay muchísimas indulgencias.

Fuera de esto, el pontífice Innocencio dijo: "Tan grandes e infinitas son las indulgencias de la iglesia Lateranense, que en ninguna manera pueden ser contadas, sino por sólo Dios: Todas las cuales yo mismo confirmo."

Fuera de estas cosas, el pontífice Bonifacio dijo: "Si los hombres supieran cuantas indulgencias hay en la iglesia de San Juan de Letrán concedidas por muchos pontífices, no fuera necesario ir a visitar el sepulcro de Jerusalem, ni a Santiago de Galicia: y todas aquestas confirmo."

Finalmente, siendo desde los tiempos antiguos Privilegiado el altar de la Santísima Anunciación de la Virgen Santa María, el cual se destruyó por causa de la renovación de la iglesia, Innocencio, papa décimo en nuestros tiempos, avisado del antiguo privilegio, lo concedió perpetuamente al altar del Santísimo Sacramento.

*Nótese que el Altar a que parece se comunica este privilegio, y el de arriba, y debe gozar de él, es el altar mayor de dicha iglesia y colegio.

Las cuales indulgencias, gracias, favores, indultos, y privilegios han confirmado casi todos los romanos pontífices, y después el papa

Sixto V en su Bula, que empieza. Si per cunctas, honorificando con la comunicación de estas indulgencias y privilegios a cualesquiera monasterios, iglesias y otros lugares píos, erigidos y agregados a la misma sacrosanta iglesia Lateranense, y últimamente, la santidad de Paulo V en su Bula Que salubriter confirmó todas las indulgencias, gracias, privilegios concedidos y comunicados a las iglesias altares, y lugares píos agregados a dicha iglesia lateranense hasta el día de su data. Y así, lo declaró la sagrada Congregación de Indulgencias por su decreto.

APENDICE 2

Reglamento del colegio de Nuestra Señora de la Caridad

México, 1807

1a. Lo que se ha de hacer cuando se levantan.

Primeramente por la mañana a la hora que pareciere señalare la Rectora se levanten todas las doncellas, e hincadas de rodillas comiencen el Salmo de Laudate Anima mea con su réquiem eternam por las Animas del Purgatorio, y acabado comiencen el Tedeum Laudamos, y ésto se haga hasta la septuagésima, y desde allí hasta la Pascua de Resurrección el Salmo de Misere mei Deus y vayan en procesión al coro, donde hagan oración y en saliendo vayan al obrador y la maestra de labor les reparta lo que han de hacer y ninguna se excuse si no fuere con causa justa, al parecer de la señora Rectora y dándole noticia de ello.

2a. Para que oigan misa en el coro.

Que hecha la señal para ir a misa, todas vayan al coro, y la oigan con mucho silencio, y devoción, sin faltar ninguna sin la dicha justa causa.

3a. Para que en el coro dormitorio y refectorio estén con silencio.

Que en coro, dormitorio y refectorio, y casa de labor estén, y tengan gran silencio y modestia, y ninguna lo quebrante so pena de que será castigada.

4a. Para que todas entre sí tengan mucho amor, y voluntad con la caridad, y recíproca correspondencia espiritual y temporal que pide su estado, y clausura de la casa, excusando todo género de disenciones, y palabras injuriosas, so pena que la que lo quebrantare la señora Rectora castigue.

5a. Para que obedezcan a la Rectora como a su cabeza.

Que todas obedezcan con la reverencia y prontitud debida a la señora Rectora, como a su cabeza que tiene puesta el dicho cabildo, y capitulares del Santísimo Sacramento, como a sus patrones para su doctrina, enseñanza y gobierno.

Y para castigar a las que excedieren, y fueran inobedientes, y no procedieren con las atenciones, y modestia que deben tener los súbditos a sus superiores, y siéndolo como lo es la dicha rectora en el colegio, les dará el castigo conforme a su culpa.

6a. Que ninguna doncella pueda salir ni salga de los lugares donde estuviere junta, y asistiere la comunidad como es el coro, dormitorio, refectorio, y casa de labor, sin licencia de la señora Rectora y a las que contravinieren, las castigue por el orden que le pareciere.

7a. En acabando de comer, vayan todas en Procesión al coro, rezando el Tedeum Laudamus y Miserere mei Deus, cada uno en su tiempo, y al fin digan el cántico de Magnificat y la Salve de Nuestra Señora con su oración y lo demás que se acostumbra cantar y rezar por los bienhechores de la casa.

8a. Que en dando las once se llame con la campanilla a comer, y todas vayan al refectorio, sin que ninguna se excuse ni se exente de esto, la precisión y prontitud que nuevamente está mandado y las que tuvieren a su cargo dar la comida, la tengan prevenida, y sazonada para esta hora, y la den, y la que se descuidare en darla, y no cumpliere con la obligación de su oficio, o faltare, o no fuere al refectorio, la señora Rectora lá castigue.

9a. En conformidad del desvelo y cuidado que los dichos señores y cabildo del Santísimo Sacramento, tienen de poner escuchas y celadoras, tendrá particular asistencia y vigilancia la señora Rectora, para reconocer su cumplen con las obligaciones de sus oficios, procurando el mayor servicio de Dios Nuestro Señor, y encaminando a las dichas doncellas, que no hagan exceso ninguno que perjudique a su salud, si no que vivan con la templanza

y ajustamiento de conciencia, y en regla y justicia y estén bien ocupadas, y de lo contrario den noticia las dichas escuchas y celadoras a la señora Rectora, para que lo remedie y castigue, y si las tales acusaren con malicia, y sin ajustamiento a la verdad y rectitud con que deben obrar en oficios tan importantes a la honra de la casa, también la señora Rectora las castigue, dando noticia, si fuere materia grave a los señores del dicho cabildo, para que provean el remedio conveniente.

10a. Que ninguna doncella pueda ponerse vestido ni tocado en ninguna ocasión si no fuera decente o con licencia de la Rectora.

Ninguna doncella, colegiala, ni pupila de ninguna calidad que sea, si no fuere con licencia expresa de la señora Rectora, para alguna visita o día señalado pueda traer, ni ponerse traje, vestido, ni tocado superfluo, sino muy decente, y poco costoso, ajustándose en todo a la modestia, orden y estilo que se ha usado en la casa.

11a. Para que ninguna doncella haga ninguna obra para sí y sin licencia de la Rectora.

Ninguna doncella del dicho colegio haga obra para sí, sino lo que le mandare la maestra de labor, y la que hiciere se la pueda quitar y la señora Rectora la castigue.

12a. Para que las doncellas no puedan estar en lugares apartados, ni de día ni de noche, sino todas juntas.

Ninguna doncella de las que están y entraren y estuvieren en dicho colegio, puedan estar apartadas ni tener aposento ni otro lugar particular o separado, sino que todas estén y asistan de día en la casa de la labor, y a las horas acostumbradas juntas, y duerman en comunidad en dormitorio principal de la casa sin dar lugar a otra cosa, ni que pueda en esto haber disposición alguna.

13a. Para que la Rectora asista al coro a repartir los oficios y ponga particular cuidado en el [. . .]: Portera, tornera que sean personas de buen celo y cuidado:

La señora Rectora en el coro reparta los oficios, y asista en él para que con su presencia se excusen algunos excesos, y todas estén obedientes a lo que ordenare, teniendo gran atención a la rectitud con que deben obrar, principalmente la Tornera y Portera que pusiere el cabildo, a quien, la dicha señora Rectora dará noticia para que estos puestos de las personas de mayor confianza que hubiere en él, para que no haya mensajes, ni se traigan ni se reciban billetes, ni cosa que ponga dolo, ni pueda causar escándalo o mal ejemplo en la clausura y honra de la casa, y la que excediere, o no se ajustare a su obligación, o tuviere descuido u omisión culpable, la castigue la señora Rectora con mucho rigor, y ponga a otra en su lugar, entre tanto que dando luego noticias a los señores del cabildo lo remedian como convenga advirtiendo mucho que esto es lo más importante, y necesario la guarda de las doncellas y honra de la casa.

14a. Para que antes de la misa de los domingos se junten todas las doncellas a rezar la letanía con sus oraciones.

Todos los domingos y fiestas del año para ir a misa, se junten las doncellas de la casa de labor, e hincadas las rodillas rezen la letanía con sus oraciones por las ánimas del purgatorio, y los buenos temporales.

15a. Para que todos los días de fiesta se les enseñe la doctrina a las doncellas con todo cuidado.

Los dichos domingos y fiestas, se tenga cuidado de enseñar todas las niñas novicias la doctrina cristiana en voz alta, y a ellas respondan de la misma suerte, de que se le tome cuenta, como se aprovechan en esto, de manera que todas sean bien doctrinadas y enseñadas en las cosas de nuestra fe cristiana.

16a. Para que las doncellas ayunen los días que fuere de obligación.

Que todas ayunen la cuaresma, días instituidos por nuestra

Santa Madre Iglesia, teniendo edad, y no estando legítimamente impedidas, por enfermedad, y las que sin causa dejaren de hacerlo se castiguen.

17a. Para que en el rezar y ejercer los oficios divinos se guarde lo mandado.

En decir, rezar y ejercer los oficios Divinos se guarde lo que está mandado, y se ha acostumbrado, hasta aquí.

18a. Para que se guarden de no recibir mujer casada, sino que sean doncellas. Se ha de guardar y observar inviolablemente lo que está mandado y ordenado cerca de que en dicho colegio no se pueda recibir, ni estar mujer en él, sino que sean todas doncellas, conforme al instituto de la casa, y de la buena vida, y forma, calidad y huérfanas y de las partes que la fundación.

19a. Para que ninguna doncella se pueda excusar de ningún oficio que le fuere encargado por la Rectora.

Ninguna de las doncellas que estuvieren en dicho colegio, pupilas ni colegialas de la Caridad, se puedan eximir, ni excusar de ningún oficio que se les encargue, sino que hagan lo que les fuere mandado por la Rectora, así en el coro como fuera de él.

20a. Para que el castigo y penas que se hubieren de dar a las doncellas por algunas culpas, ser a disposición de la Rectora en que pondrá el cuidado y prudencia necesaria.

Todas las penas que se les hubieren de dar a la que quebrantare lo que se le manda por esta regla han de ser a voluntad, y prudente disposición de la señora Rectora, a la cual se le comete y encarga, que en el castigo atienda, mire y advierta la calidad, y edad de la persona, y del exceso que se hubiere hecho, y remediando lo por venir, acuda siempre más a la templanza, que al rigor y procure siempre tener la casa en paz, y quietud, y que no consienta haya bandos ni desobediencias, y si las hubiere, y por sí sola no las pu-

diere remediar, de parte a los dichos señores de cabildo, para que lo hagan, y especialmente acuda a la guarda y recogimiento de la dicha casa, y honra de ella, sin recibir en manera alguna ninguna doncella, ni criada de ningún estado, o calidad que fuere, sino fuere con expresa orden y licencia por escrito de los señores Rector, Diputados, y Mayordomos, o la mayor parte, que hacen cuerpo de cabildo.

21a. Que todos estos capítulos son los expuestos en 2 de julio de 1586.

Que todos los capitulares, y reglas antecedentes es lo que se dispuso en la sustancia por los señores Rector, y Diputados en dos de julio del año de mil quinientos ochenta y cinco, de más de lo cual ahora nuevamente en la visita que en veinte y ocho de junio del año pasado de mil seiscientos cincuenta y siete tuvieron los señores Rector y Diputados en este Colegio entre otras que proveyeron fue un capítulo y constitución del tenor siguiente.

22a. Asimismo, habiéndose leído en esta visita la regla y constituciones del dicho colegio, que deben guardar todas las colegialas, pupilas y de la Caridad de él, acordaron y añadieron por constitución los dichos señores Rector, Diputados y Mayordomos, usando de la facultad que tienen como Patrones de este colegio, y por Bula de su Santidad, que demás de las horas de sufragios y oraciones, y rezos que tienen obligación las dichas doncellas de observar, conforme a dicha regla, sean obligadas, por nuevas constituciones, de rezar todas en comunidad con la Rectora; y criadas, sin excepción de persona alguna, a dos coros el Rosario de Nuestra Señora en voz alta, como dicen lo hacen, continuándolo perpetuamente, por los motivos e intentos con que se ha instituido, y se reza tan santa devoción en toda la cristiandad, y este capítulo se añade a los demás de dicha regla, para que con ellos se lea en las visitas, y se sepa se lo cumplen, asimismo, en la visita de este Colegio que hicieron y tuvieren los dichos señores diputados y mayordomos actuales en veinte y seis de junio de este año de seiscientos y cincuenta y nueve,

ordenaron y mandaron se observen y ejecuten las constituciones y de acuerdo que en ella se leyeron, que son la una dicha por antecesores en dos de septiembre de año de mil quinientos y ochenta y nueve, que está en el libro mayor segundo de las elecciones y cabildos, a fojas noventa y nueve, en que atendiendo a estar ordenando u mandado por justas causas, respetos que ninguna persona hombre, ni mujer de cualquier calidad que sean, no pueden entrar, ni entren en el dicho colegio, sin expresa licencia in scriptis, y esta loable costumbre se había observado, y guardado de mucho tiempo, y tiempo a aquella parte de que hayan resultado buenos y santos efectos en conservación de la honestidad, recogimiento, clausura y virtud de dicho colegio, que cada día, por la bondad de Dios, había ido e iba en aumento, y deseando creciese sin disminución, habiendo tenido relación que la Rectora de dicho colegio contra la dicha prohibición había dispensado con algunas personas, debajo de color licencias generales, lo cual no convenía por graves que fuesen para: cuyo remedio, después de haber conferido acerca de ello, y por evitar los inconvenientes, que sin culpa, ni de las dichas personas podían resultar acordaban y acordaron se notificase a la Rectora, y Portera que entonces eran, y adelante fuesen del dicho colegio, que sin licencia expresa y particular de los señores rector, diputados y mayordomos, no habrá ni entre ninguna mujer por calificada que sea deuda o parienta o extraña, niña ni de edad de la puerta adentro, aunque sea mujer de cualquiera de los dichos señores rector, diputados y mayordomos que tienen licencia para ello, los cuales revocaban y revocaron, y dieron por ningunas, so pena de suspensión de sus oficios por tiempo de tres meses precisos, y que se proceda al demás castigo y remedio necesario. Y que ningún hombre ni mujer negocíe con las colegialas ni pupilas por el torno, sino por la reja presente la dicha Rectora, portera o escucha, que asista al oír y ver lo que se tratare y en caso que les parezca negociar por el torno por la brevedad de la cosa que se hubiera de tratar, haya de ser asistiendo con la tal colegiala o pupila la dicha Rectora, o portera o escucha para que no se trate cosa indecente, ni se lleven ni se traigan recados, de que puedan resultar inconve-

nientes algunos por convenir así al servicio de Dios Nuestro Señor conservación y aumento de la casa.

Y la otra constitución, y acuerdo es de veinte y ocho de noviembre del año de mil quinientos noventa que está en dicho libro segundo a fojas ciento diez, en que atendiendo a lo que conviene que en el dicho colegio de las doncellas haya toda clausura y recogimiento, de tal manera que a título de visitas no se hablen, ni se traten otras cosas que den ocasión a sucesos que puedan resultar en ofensa de Dios Nuestro Señor, y nota de descuido de los que rigen y gobiernan el dicho colegio, para remedio de lo cual los señores rector, diputados y mayordomos sus predecesores con el mismo celo habían hecho la ordenanza antecedente de dos de septiembre del año de ochenta y nueve para que se observase, corroborándola, ampliándola y calificándola, la aprobaban y aprobaron, según y como en ella se contiene mandando se cumpliese, guardase y ejecutase, y ampliando más por que así convenía, ordenaban y ordenaron y mandaron, que la prohibición que para ello se hizo, para la entrada de las mujeres en dicho colegio, se entienda así mismo para todos los hombres de cualquier estado, y calidad que sean, el señor rector y cualesquiera de los señores diputados, o mayordomos de la dicha cofradía y colegio, ninguno de los cuales en particular, ni el capellán ni el sacristán del dicho colegio, ninguno hombre alguno, por calificado que sea, no pueda entrar de la dicha puerta adentro, sin la especial licencia in scriptis, de que en la una ordenanza se hace mención.

Y asimismo ordenaron y mandaron, y añadieron a la dicha ordenanza, que ninguna carta, ni billete de ninguna persona salga ni entre en el dicho colegio, sin que quede primero registrada por la Rectora de él, so las penas declaradas en la dicha ordenanza, la cual, con las dichas declaraciones se guardase, cumpliese y ejecutase de nuevo se notificase a la Rectora que entonces era, y a las que adelante fuesen de dicho colegio en presencia de la tornea, portera y demás oficialas; y la otra constitución y ordenanza fue hecha en

treinta y uno de julio del año de mil seiscientos y cuatro que está en dicho libro segundo a fojas doscientas treinta y seis, cuya resolución dice así: que por cuanto de administrarse y recibirse en el dicho colegio algunas doncellas sin particular examen y escrutinio de quienes son, y las calidades virtudes y honestidad que tienen podían resultar algunos inconvenientes, indignos de la clausura y recogimiento del dicho colegio, y también para sacar de él algunas de las doncellas que en él están recogidas, sin que precediese la misma diligencia de entender y saber muy por extenso las causas por que han de salirse, podrían seguir los mismos inconvenientes, y que estos cesen: ordenaron, y mandaron que de aquí en adelante, por ninguna vía ni manera que sea, no se reciba pupila ni colegiala, no por otra causa alguna, ninguna doncella de cualquier estado, calidad o condición que sea en el dicho colegio, sino fuera por expresa licencia in scriptis y firmada de todos los dichos señores, rector y diputados y mayordomos de la dicha cofradía, o de la mayor parte de ellos y que la tal licencia se haga y firme dentro de la sala de dicho cabildo. Y que asimismo por ninguna vía ni manera, salga de dicho colegio ninguna de las dichas doncellas, pupilas ni colegialas, ni de ninguna suerte y calidad que sean sin que para ello proceda la misma licencia expresa del dicho cabildo, o de la mayor parte de él, y no de otra manera, y para que esto se cumpla y guarde mandaban y mandaron sea notificado este auto a la Rectora y portera del dicho colegio.

Y en la forma referida, de acuerdo de los señores rectores, diputados y mayordomos de la cofradía del Santísimo Sacramento, como patrones, administradores del dicho colegio, y usando la autoridad y facultad que tienen por Bulas, y concesiones de su Santidad quedaron reducidas y recopiladas en este libro las dichas constituciones y reglas del dicho colegio de las doncellas, para que se lean y se hagan notorias y así rectora en las visitas que los dichos señores hicieran, en él, y la observen cumplan y ejecuten con otras y las demás que hubiere, y no estuviesen derogadas, y con lo que de aquí en adelante nuevamente ordenaren, reformaren,

anularen, quitaren y mandaren los dichos señores, según los tiempos, ocasiones, y casos que se ofrecieren, por que todo queda y está debajo de su facultad, y potestad, como a quien toca el patronazgo, régimen y gobierno del dicho colegio.

Para que el número fijo de doncellas de la Caridad sea de 24 y no se admitan pupilas ni supernumerarias.

Por cuanto la experiencia muchísimas veces ha mostrado el que algunas personas entran en el dicho colegio, con título de supernumeraria, o de pupilas o de gozar de el pisaje de la casa, y estas tales personas dentro de breve tiempo y término piden las releven de la obligación con que entraron, y las pasen a huérfanas de la Caridad, y luego ocurren con ocasión a que les ha salido a que les pague los quinientos pesos de las dotes que les toca, sin haber llegado el caso de podérselos aplicar por no haber corrido el tiempo de su asignación, ni haber renta para ello por semejantes adelantamientos, por que la corriente es de aquella o aquellas en cuyo año toca, y no se les puede quitar ni aplicar a otra, según la costumbre, y lo establecido en el dicho colegio, a lo que falta en conocido perjuicio de él, admitiendo pupilas y supernumerarias, haciendo de esto otro daño que así mismo se experimenta de no haber para sustentarlas de que resulta hacer alcances los señores mayordomos del dicho colegio, lo cual no se experimentará si se observara el número competente de las veinte y cuatro huérfanas de la Caridad que tan solamente deben haber, y para quienes hay renta suficiente para su vestuario y dotes, en cuya consideración deseando los dichos señores rector y diputados que semejante introducción no pase adelante; acuerdan y determinan por constitución inviolable que se cierra la puerta, como queda cerrada, intótum, para recibir ninguna huérfana con título de pupila, supernumeraria, ni de pisaje, y quede el número sólo de las veinte y cuatro de la Caridad que debe haber ajustadas, y muertas o tomando estado estas, en lugar de aquella o aquellas que faltaren se reciban otras, procediendo información de las partes

y calidades que contiene la fundación y la costumbre, conviene a saber que sea doncella, española, pobre, virtuosa y huérfana por lo menos de padre, y si Dios fuere servido que se aumente su renta se aumenten colegialas, como se ha observado desde su fundación, pues empezó por el número de doce, y hasta el presente con el de veinte y cuatro.

Para que las parientas de los señores rector, diputados y mayordomos se prefieran entrar en el colegio que otras cualesquieras.

Por cuanto, en consecuencia de la constitución y de acuerdo de diez y nueve de junio del año pasado de seiscientos y cincuenta y cinco, que está en el libro tercero mayor de lecciones a fojas cuarenta y seis, cerca del orden que se ha de observar en la dotación, y nombramiento de las doncellas; para monja de la obra pía de Da. Elvira de Mayorga, que asimismo está en el libro de constituciones, en las que tocan al gobierno de esta archicofradía, se ordena y queda dispuesto por constitución precisa e inviolable, que habiendo doncellas pobres, huérfanas y de virtud y buen ejemplo, hijas, nietas, hermanas o sobrinas de los señores que hubieren sido rectores, diputados y mayordomos de esta Santa Cofradía y colegio, sean preferidas, antes que otras ningunas, para entrar y ser recibidas en el dicho colegio, en el gremio de las de la Caridad, donde se críen y alimenten, y sean dotadas por sus antigüedades, según los lugares que tuviere vacíos, y en cuanto al nombramiento y como han de preferir entre sí, se guarde lo acordado en dicha constitución de la obra pía de la entrada para Monja de Da. Elvira, según y como en ella se contiene, sin interpretación alguna.

Para que la dotada que cumpla con su obligación o su estado tome el dote y se eche fuera del colegio.

Por cuanto conviene que con toda estrechez se guarden estas constituciones, y especialmente la que mira al respecto y reverencias que se ha de tener por las colegialas a la Rectora, y de-

más preladas que pone la dicha cofradía en el dicho colegio, y vivir con paz y quietud, excusando bandos, inquietudes, escándalos o alborotos con las demás colegialas, de manera que vivan con la unión, hermandad y buena correspondencia que encargan las dichas constituciones, y la Santa loable costumbre del dicho colegio: ordenan y establecen que no ajustándose a lo referido pierden la dote de quinientos pesos, y más ha de ser echada del dicho colegio, lo que contraviniere a estas constituciones, para no volver a él, y perder, como quieran que pierda, todas las demás cosas de que genere; y para que no puedan alegar ignorancia, ésta ordenanza se les ha de hacer notoria el día que entraren en el dicho colegio, por el escribano de esta Santa Cofradía, y se ha de poner en su nombramiento.

Notas

[1] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, exp. 1, p. 4.

[2] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y archicofradías, caja 27, libro de 1655.

[3] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, exp. 1, p. 4.

[4] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y archicofradías, caja 27, libro de 1655 y libro de 1747 de la caja 35.

[5] Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Ed. Salvador Chávez, 1943, libro III, cap. 26, p. 301.

[6] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* caja 27, libro de 1655.

[7] Desgraciadamente no contamos con los nombres de estas primeras huérfanas, pero es posible que fueran hijas o parientes de los mismos fundadores de la Cofradía.

[8] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, exp. 1, p. 15.

[9] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* caja 35, libro de 1747.

[10] José María Marroquí, *La ciudad de México,* México, Tipografía y Litografía la Europea de J. Aguilar Vera, 3 vols., 1900-1903, t. I, p. 123.

[11] Hasta el siglo XVIII, la palabra "doncella" se refiere a las vírgenes; pero la autoridad civil prefirió cambiar el nombre de la calle y colegio por el de Las Niñas y así se conoció en la vida civil. En los documentos que estudiamos los cofrades siempre se refieren al Colegio como el de las Doncellas hasta la extinción de la Cofradía; no olvidemos que como una forma de humildad ante la autoridad divina, las cofradías se hacían llamar "Cocheros y lacayos del Santísimo Sacramento" o "esclavos del Santísimo Sacramento", así que también era normal que la Virgen tuviera sus doncellas. También pudo deberse el cambio de nombre a que fue el primer colegio para niñas que existió.

[12] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, exp. 1, p. 8v.

[13] Se anexa cuaderno de indulgencias del colegio.

[14] Pilar Gonzalbo, *El Humanismo y la Educación en la Nueva España,* México, El Caballito, SEP, 1985, p. 126.

[15] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, p. 37 v.

[16] *Ibid.,* pp. 26 v, 27.

[17] A partir del siglo XVIII el rector de la archicofradía del Santísimo Sacramento debía ser la persona que estuviera desempeñando el puesto de prior del Consulado de Comercio de la ciudad de México.

[18] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, p. 12.

[19] *Ibid.,* pp. 37, 37v, y demás constituciones de la archicofradía del Santísimo Sacramento de los años 1699, 1799, 1808.

[20] Reglamento del Colegio, Constitución No. 22 a.

[21] *Loc. cit.*

[22] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, exp. 1, p. 7.

[23] Aunque las constituciones del Colegio y de la Cofradía siempre exigieron esto, en nuestros documentos encontramos que la correspondencia "secreta" siempre existió, y dos o tres casos, en que se permitió la entrada a personas ajenas al Colegio, causando disgustos a los rectores de la Cofradía.

[24] Alicia Bazarte. "Las cofradías y las dotes de huérfanas en el siglo XVIII", en *Revista A,* No. 22, *Evasión y poder,* México, nov-dic., 1987.

[25] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México,* 4 vols., Tlalpan, Imprenta del Asilo Patricio Saenz, 1924, t. I, p. 402.

[26] Pilar Gonzalbo, *El Humanismo y la educación en la Nueva España, op. cit.,* p. 126.

[27] Alicia Bazarte, "Las cofradías y las dotes de huérfanas. . .", op. cit., *passim.*

[28] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y archicofradías, caja 35, vol. de 1747.

[29] Según constituciones anexas.

[30] Alejandro de Humboldt, *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España,* México, Ed. Porrúa, 1986, p. 576.

[31] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías,* vol. 10, exp. 1, pp. 17-18.

[32] *Gaceta de México,* t. I, año 1729, p. 184.

[33] *Ibid.,* año 1730, p. 258.

[34] Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Le Mexique a la fin du XVII ème siècle, vu par un voyageur italien,* presentación de Jean Pierre Berthe, París, Calman Levy, 1968, p. 176. Careri tenía razón al afirmar, en 1696, que otras instituciones de caridad preferían dotar a las reclusas del Colegio. En nuestros documentos hemos encontrado varias menciones de esto como en el caso de las hijas de José Hurtado de Mendoza y de doña María Hurtado de la Cerna; Manuela se casó con Ramón Ubillos y Asperrechea, el 1o. de noviembre de 1777, y su hermana Josefa Hurtado de Mendoza profesó en el convento de Jesús María el 18 de abril de 1779. Ambas dotadas llevaron una dote de $1,100: $500, que le otorgó la archicofradía del Santísimo Sacramento y dos dotes cada una de $300 que le otorgó la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. AGN, Ramo, *Patronato Eclesiástico,* sec. Capellanías y obras pías, caja 22; pp. 49, 53, 79 y 118.

[35] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y Archicofradías, caja 27, [s/n].

[36] AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías*, vol. 18, fs. 79 - 188.

[37] Principales y réditos de la Congregación del Salvador, AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y archicofradías, caja 35.

[38] AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* caja 35, libro de 1747.

[39] AHCM, vol. 430 A, p. 49.

[40] Enrique de Olavarri y Ferrari, *El Real Colegio de San Ignacio de Loyola (vulgarmente Colegio de las Vizcaínas), en la actualidad Colegio de la Paz,* México, Patronato del Colegio de las Vizcaínas, [s/a], p. 161.

Bibliografía

Bazarte, Alicia. *Las cofradías de españoles en la Ciudad de México, 1526-1860.* México, UAM-A, 1989.

—-"Las cofradías y las dotes de huérfanas en el siglo XVIII", *Revista A*, No. 22, *Poder y Evasión*. México, nov-dic. 1987.

Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y Túmulo Imperial*. México, Ed. Porrúa, 1972. (Sepan cuantos, 25.)

Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. 4 vols. México, Ed. Tlalpan, Imprenta del Asilo Patricio Saenz, 1924.

Gaceta de México. Tomo I. 1730.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco. *Le Mexique a la fin du XVII ème siècle, vu par un voyageur italien*. Presentación de Jean Pierre Berthe. París, Calman Levy, 1968.

Gonzalbo, Pilar. *El Humanismo y la Educación en la Nueva España*. México, Ed. El Caballito, SEP, 1985.

Humboldt, Alejandro de. *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*. Estudio preliminar de Juan A. Ortega y Medina. México, Editorial Porrúa, 1986. (Sepan cuantos, 39.)

Marroquí, José María. *La Ciudad de México*. 3 vols. México, Tipografía y Litografía la Europea de J. Aguilar Vera. 1900-1903.

Muriel, Josefina. *Los recogimientos de mujeres*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

Olavarría y Ferrari, Enrique de. *El Real Colegio de San Ignacio de Loyola (vulgarmente Colegio de las Vizcaínas) en la actualidad Colegio de la Paz*. México, Patronato del Colegio de las Vizcaínas, [s/a].

Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. 3 vols. México, Ed. Salvador Chávez, 1943.

Documentos

1538 México, Ciudad. Santísimo Sacramento, Archicofradía del, Fundación y constituciones, copia testimonial de la fundación y de las constituciones de esta Archicofradía que se fundó en la Catedral Metropolitana y en el Colegio de Nuestra Señora de la Caridad. AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías*, Vol. 10, exp. 1, fs. 1-39.

1655 Constituciones de la Ilustrísima Archicofradía del Santísimo Sacramento y Caridad de esta Iglesia Catedral. AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico*, sec. Cofradías y archicofradías. Caja 27, libro [s/n].

1747 Const. de la Ilustrísima Archicofradía del Smo. Sacramento y Caridad. AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y Archicofradías. Caja 35, libro [s/n].

1776 Principales y réditos de la Congregación del Salvador. AGN, Ramo *Patronato Eclesiástico,* sec. Cofradías y archicofradías. Caja 35, libro [s/n].

1778 Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios. AHCM. Vol. 430 A.

1782 Libro donde se asientan las capellanías y obras pías fundadas en la Iglesia Catedral de México. AGN, Fondo *Patronato Eclesiástico,* sec. Juzgado de capellanías y obras pías. Caja 115, libro [s/n].

1789 México, bienes de cofradías. Autos promovidos para que se realice la averiguación de los bienes de todas las cofradías de México. AGN, Ramo *Cofradías y Archicofradías.* Vol. 10, exp. 4, fs. 52-125.

1826-1828 Cofradía del Santísimo Sacramento. Caudales. AHCM, vol. 516.

Un drama de la vida cotidiana
Los amores de ocasión

Marcela Suárez Escobar
Guadalupe Ríos de la Torre

El dos de junio del año de 1809, en la ciudad de México, el rector del Colegio de Abogados y habilitado de Alcalde del Crimen, Don Antonio Torres, ordenó el cierre de dos lupanares, ubicados en el Callejón de la Condesa, y la aprehensión de todas las personas concurrentes a ellos. La historia de esta aprehensión, que se encontró en los volúmenes 84 y 89 del Ramo Criminal en el Fondo de Tribunales del Archivo General de la Nación México, incluye la acusación del delito, la detención, los interrogatorios y la sentencia de las mujeres que fueron acusadas de prostitutas.

Si se parte de la premisa, muy aceptada por la mayoría de los historiadores, de que el conocimiento de una sociedad requiere no sólo el estudio de sus grandes personajes sino también la búsqueda y análisis de las acciones del pueblo trabajador, los anónimos y los desviantes, el estudio de las mujeres desviantes, en este caso las prostitutas, puede constituir una fuente riquísima para el conocimiento de las relaciones sociales, la ideología y las condiciones de la mujer en una época dada.

Son los comunes los que construyen verdaderamente la historia de los pueblos, y dentro de ellos, las historias individuales; la historia cualitativa ofrece grandes posibilidades de indagación

para el conocimiento. La suma de las historias individuales es el instrumento para la historia cuantitativa, y el análisis de ellas permite conocer las excepciones o las reglas.

El expediente de María Manuela Castrejón fue el único de prostitución civil y abierta encontrado en el Ramo Criminal del Archivo General de la Nación. Es sólo un caso pero, a pesar de ello, su contenido es tan rico que la simple lectura de las declaraciones de los testigos, y finalmente de las acusadas, nos muestra multitud de posibilidades para el conocimiento de la sociedad en la ciudad de México de los Borbones.

Este trabajo es sólo un producto parcial del esfuerzo de análisis de estos documentos; es un intento de buscar en el delito los valores protegidos de la norma; una pesquisa de las diferencias existentes entre la norma y el concepto que de ella tiene el pueblo y, finalmente, un intento de acercarnos al conocimiento de la mujer del pasado para la transformación, a través de la crítica, de las condiciones de la mujer del presente.

I. Los vicios privados de una sociedad modernista

El siglo XVIII fue, para España y sus Colonias, un periodo de profundos cambios políticos, económicos e ideológicos. El ascenso al trono de la Casa de Borbón significó el inicio de grandes esfuerzos por la "nacionalización" de la economía española; la recuperación de las concesiones comerciales otorgadas a naciones europeas, el incremento en la explotación de las colonias y el impulso a la producción en la Metrópoli para la exportación a mercados coloniales.[1]

Significó también la llegada a la modernidad a través del

despotismo ilustrado, el impulso a la agricultura, el comercio y la industria con sistemas racionales, el desarrollo del pensamiento de la Ilustración y la difusión y el estímulo a las artes y las ciencias.

Representó además el esfuerzo por el logro de la primacía de la Corona sobre los intereses privados y sobre el poder de las corporaciones; la Iglesia, los comerciantes y los hacendados. Todo esto implicó cambios administrativos, políticos, económicos y sociales.

Se tomaron medidas y se promulgaron prohibiciones para controlar el poderío que hasta entonces había adquirido la Iglesia. Se atacó a los monopolios de los grandes consulados comerciantes, se dio la libertad al comercio, se establecieron reformas para el impulso a la minería y para incrementar la explotación de las Colonias, el ejército se profesionalizó y se realizaron importantes reformas hacendarias y fiscales. En este ámbito, la ciudad de México, al llegar a la segunda mitad del siglo XVIII, era la ciudad más grande de América, sede de los más altos poderes civiles y eclesiásticos, y el centro económico más importante de las colonias españolas.

Era la ciudad americana más poblada, ya que el censo de 1790 revela una población de 113,240 personas. En ella residían europeos, criollos o españoles nacidos en América, indios, negros y mezclas raciales o castas. El grupo más grande lo constituían los criollos, que representaban 47.25% de la población, seguidos de los indios con 22.60%, los mestizos con 12%, los mulatos con 6.60%, los europeos con 2.25%, los negros que constituían .30% y las castas o mezclas interraciales 9.00%,[2] todos ellos inmersos en el gran dinamismo económico y social que caracterizó a la ciudad de México bajo los Borbones. La ciudad fue el centro de las mezclas interraciales,[3] y si bien en los primeros tiempos de la colonización la división de razas llegó a corresponder a la división social por estamentos, ya en este periodo la ciudad era testigo de la ausencia de patrones raciales estrictos que determinaran la participación económica y social de los individuos. El ser considerado como "español" significó no tanto orígenes genéticos sino culturales y

económicos, y así podía encontrarse a un peninsular de origen tanto en la élite novohispana como de artesano o sirviente.[4] Asimismo, se encontró en la élite novohispana sangre mestiza e incluso rastros de genes negros.[5]

Una cosa puede indudablemente afirmarse con certeza: la ciudad de México fue centro y residencia de la mayor parte de la clase alta o élite novohispana y, por tanto, también el poder económico en la Nueva España. En ella tuvieron su sede las grandes riquezas, producto de la minería, el comercio y también algunas de la agricultura, además de ser el centro más importante de consumo y comercialización de todo el Virreinato.

En la ciudad de México, no sólo se ejercía el control de la mayor parte del comercio interprovincial de la Nueva España sino también una gran actividad mercantil de pequeños comerciantes. La ciudad estaba llena de comercios: tiendas de abarrotes, azucarerías, lacerías, sederías, velerías, tlapalerías, semillerías, vidrierías, maderererías, vinaterías, pulquerías y almacenes de mercancía importada, y latones o tiendas minoristas de artículos importados, surgían por doquier. El centro más importante era El Parián, una serie de tiendas grandes ubicadas en el lado suroeste de la Plaza Central. Igualmente importantes eran el Portal de Mercaderes, callejón lleno de tiendas al menudeo, y el Portal de las Flores, que poseía varias pequeñas tiendas y servía también como muelle principal para las canoas que venían de Chalco con verduras y fruta destinadas a alimentar la ciudad.[6]

En la calle de Plateros había también multitud de platerías, tiendas pequeñas y fondas, pero las calles que se encontraban detrás del Palacio albergaron pequeñas tiendas y varias pulquerías; ésta era la zona más humilde. Detrás de la Catedral y al sur y suroeste de la Plaza Mayor, se ubicaron las grandes residencias, pero también las bodegas de los grandes mayoristas.[7]

La capital del virreinato fue también el centro manufacturero más importante, y en ella proliferaron una cantidad de talleres, panaderías, tocinerías, molinos, todos bajo estricta organización gremial.[8] Además, fue el centro educativo más importante y,

por ende, imán de atracción para aquellos miembros de familias provincianas que aspiraban a la formación profesional.

Sin embargo, como toda gran ciudad, tuvo también grandes problemas. Un documento de 1788 del Archivo Histórico del Ayuntamiento, titulado "Discurso sobre la policía de México",[9] permite observar, entre otros, la existencia del problema de higiene como mercados sucios, basura en las acequias, fuentes, caños y calles; de infraestructura: empedrados mal construidos, escasez de alumbrado, desperdicio de agua por mala construcción de las cañerías. Problemas de contaminación causados por los talleres, la introducción de ganado en las calles y plazas, la venta de ropa de enfermos muertos en epidemias, la proliferación de puestos de comida ambulantes y la existencia de zahurdas.

Problemas económicos, como la existencia de monopolios para el abastecimiento de servicios a la ciudad; problemas con los gremios; problemas políticos tales como desórdenes entre los funcionarios públicos; pero sobre todo, problemas sociales entre los que se destacan el desorden en las costumbres y la ignorancia de la población. Y la ciudad de México era la sede de un problema social más grave: la gran cantidad de lumpen, "léperos" o vagos, que residían en ella, personas en el último estrato de la escala social y económica.

El obispo Manuel Abad y Queipo señala que, a finales del siglo, se calculaba la existencia de 800 mil familias en la Nueva España, de las cuales casi 550 mil, es decir dos y medio millones de individuos, padecían alguna forma de pobreza.[10]

Se tiene conocimiento de la existencia del problema desde el siglo XVI, pero parece ser que para la segunda mitad del siglo y principios del XIX, la indigencia había adquirido proporciones críticas en los centros urbanos. Los avances científicos, políticos y económicos del siglo XVIII se habían reflejado en los cambios sociales, en un gran crecimiento de la población, incremento demográfico que contribuyó a acelerar el proceso de urbanización en las ciudades, principalmente en la ciudad de México. Crisis agrícolas y despojo a indígenas de sus medios de producción,

como consecuencia de la expansión de haciendas, ocasionaron además también intensas migraciones a los centros urbanos, principalmente hacia la capital del Virreinato, en las últimas décadas del siglo XVIII.[11]

Todos estos factores se reflejaron en un crecimiento sin precedente de la ciudad de México durante las últimas décadas del periodo colonial. Este crecimiento conllevó desarrollo económico pero también múltiples contradicciones. Los Borbones abrieron el camino al desarrollo de ciertos sectores productivos pero, al mismo tiempo, a través de multitud de prohibiciones y monopolios, cerraron otras muchas posibilidades de desarrollo económico. Así, por ejemplo, en la ciudad de México se estimuló el crecimiento de la manufactura de cigarros a través de la Real Fábrica del Tabaco, que llegó a emplear hasta 7,000 trabajadores,[12] pero se frenó la mayor parte de las manufacturas para evitar la competitividad con los productos de la metrópoli. Esto generó tal cantidad de desocupación y subocupación,[13] que Humboldt habla de la existencia, en la ciudad de México y en 1803, hasta de veinte a treinta mil desocupados.[14]

La migración campo-ciudad de México elevó la densidad de su población, y se generaron problemas tales como déficit de vivienda y hacinamiento en algunas zonas. Bustamante señala que muchos de los propietarios urbanos dividieron sus grandes casas para dar pequeños cuartos en arrendamiento.[15] Así, la miseria, la ociosidad y la delincuencia, también estuvieron presentes en la ciudad de México durante el reinado de los Borbones.

Por otro lado, el pensamiento ilustrado orientaba su atención hacia la utilización del raciocinio humano para el logro de un mayor bienestar a través de mejoras materiales. Así, a la Nueva España y principalmente a la ciudad de México, llegó la influencia de nuevos modos en las relaciones sociales, y nuevas formas en las ideas, todo lo cual se tradujo también en importantes cambios para la vida cotidiana de sus habitantes.

Los vecinos de la ciudad de México y los centros urbanos novohispanos en general, incrementaron sus actividades sociales, y el Estado ilustrado procuró estimular las culturales. Entonces,

hombres y mujeres de casi todas las clases sociales acudían al teatro, organizaban saraos o jamaicas[16] o simplemente bailes en las pulquerías,[17] donde con frecuencia se cantaban coplas obscenas que escandalizaban y rompían modelos antiguos de comportamiento.[18]

El despotismo ilustrado se preocupó por extender la educación en favor de la producción, se incrementó el número de centros de enseñanza y se abrieron escuelas públicas gratuitas, a cargo del Ayuntamiento y de algunas parroquias, de primeras letras para niños y "de amiga" para niñas,[19] pero también aumentó la circulación de libros prohibidos, no sólo ya de obras de interés religioso sino también de obras filosófico-políticas y de temas relacionados con comportamientos sexuales.[20]

Las mujeres pudieron gozar ahora de cierta libertad. Los patrones ideales de la mujer encerrada en el claustro religioso u hogareño continuaban vigentes, pero mayores oportunidades de instrucción para algunas, necesidades económicas para otras, la intromisión de modas europeas y, en general, el propio ingenio de las novohispanas, las alejaron de los estereotipos.[21]

En esta ciudad de México, a fines del siglo XVIII, las mujeres de las clases subalternas trabajaron en la calle, fueron vendedoras, panaderas, chocolateras, tamaleras, tepacheras; en sus casas, con trabajo a domicilio, bordadoras y costureras, y en manufacturas, como obreras tabacaleras. Las de las clases altas rompieron el recato tradicional y se vistieron con los "túnicos" a la francesa,[22] y la mayoría pudo asistir a bailes, fiestas y tertulias. Nuevas costumbres en la relación entre hombres y mujeres se importaron de España, y se extendió "El cortejo" como nueva forma de acercamiento de los sexos.[23]

El Estado ilustrado promovía cambios que condujeron a un orden social diferente, moderno. Fue implacable en el intento de eliminación de ciertas tradiciones[24] y también en su esfuerzo por imponer el orden. El despotismo ilustrado se elevaba por encima de los grupos sociales y las corporaciones, y legisló y rigió para ello; el Estado empezó a invadir terrenos de la sociedad civil,

y surgieron por ende nuevas prohibiciones, nuevas intolerancias y también nuevos vicios. Paradójicamente, la codificación misma como primacía del derecho legislado, se convertía en un gran vicio al generar otros.

En este ámbito, Ma. Manuela Castrejón, Francisca Carbajal, Rosa Ontiveros, Ma. Antonia Olea, Ignacia Dávila, Antonia Aguilera, Ignacia Ontiveros y Gertrudis Riojano, al hacerse la sexualidad asunto de orden y poder, fueron castigadas por dedicarse a la prostitución.

II. La maquinaria de la justicia

Antecedentes

El caso de Ma. Manuela Castrejón presentó sus primeros antecedentes judiciales en el año de 1808, año en que fue detenida junto con Gertrudis Riojano. Se acusó a la primera de lenona, y a la segunda, de prostituta.

En esta ocasión, Manuela Castrejón negó el delito, argumentó que sólo cuidaba de Gertrudis Riojano y alegó "no haberse prostituido con ningún hombre".[25] Gertrudis Riojano, sin embargo, aceptó la acusación y declaró que se prostituía "departe de noche con los hombres, que Ma. Manuela Castrejón le proporcionaba",[26] que recibía retribución económica por esto y que de ella daba parte a Manuela Castrejón: "Si le daban tres pesos, daba a la Castrejón seis reales, si eran cuatro, un peso, y si era un peso, dos reales".

Después de un careo entre ambas, Manuela Castrejón aceptó lo declarado por la Riojano y se disculpó justificándose por necesidad

económica. Gertrudis Riojano fue destinada a servir a una casa de honra, como castigo, y la Castrejón únicamente amonestada.

Este primer expediente aquí concluye; es un expediente breve pero interesante, por el curioso hecho de la sentencia: se castigó a la prostituta, y no a la alcahueta.

Los tiempos de la justicia

El 2 de junio del año siguiente, el Alcalde del Crimen y rector del Colegio de Abogados, dispuso el cierre de dos lupanares ubicados en el Callejón de la Condesa, ordenando la aprehensión de todas las personas concurrentes a ellas.

Don Agustín Coronel cumplió la orden y declaró:

> Habiendo dado anoche principio a la comisión que tantas y tan repetidas veces se me ha encargado sobre los lupanares del Callejón de la Condesa, y no había yo verificado por temores de no tener que recurrir con pleito con la gente que allí concurre [. . .] pero obligado como subalterno lo verifiqué acompañado de la respetuosa ronda de la plaza a quienes les merecí la mayor subordinación y eficacia, entramos a la primera, de la que es dueña Manuela Castrejón González y su hija Francisca Carbajal.
>
> Se encontraban Antonia Aguilera, Ignacia Avila y la que corría por moza abajo María Antonia Olea y entre las mujeres de arriba se cogieron a Ursula Solís y a Catarina Molina ambas casadas con soldados las que reclamo Don Manuel Cristalinas y aseguro su comparencia el dia que Ud. los necesite; en esa misma casa abajo quedo una tullida que por ser hora tan incomoda no determiné de ella. . .

Así, la ronda se llevó a la cárcel a Ma. Antonia Olea, Ignacia Dávila, Antonia Aguilera, Francisca Carbajal, Rosa Ontiveros, Catalina Molina, Ursula Solís, Ignacia Ontiveros, Josefa Toledo, Santiago Flores y, por supuesto, a María Manuela Castrejón. El 9 de junio se iniciaron los interrogatorios en la Real Cárcel de Corte y se tomó declaración a Santiago Flori, Ma. Antonia Olea e Ignacia Dávila.

Ma. Antonia Olea dijo:

> ser mestiza natural, 16 años de edad, de estado doncella. Le preguntaron por el motivo de su prisión y dijo que esta presa porque la cogio la Ronda en la casa de la Castrejon, la que se mantenía de corredora de alaxas, ella es la criada hace dos meses y gana dos pesos cada mes.

Se le preguntó:

> qué hombres y mugeres concurrian en la casa de su ama, como y con que fines entraron a casa de su ama las personas que se aprehendieron que son Ignacia Dábila, Catalina Molina, Antonia Aguilar. Que la Dábila no sabe con que fines que la Aguilar con el fin de que le hecharan un escapulario su ama, y la Molina a covrar una colcha.

El mismo dia el referido Alcalde estando en la reja de la Real Cárcel hizo comparecer a otra de las reos la que siendo presente expresó llamarse *Ignacia Dávila* ser española de Puebla, soltera y de 17 años de edad.

[Dijo que:] al retirarse para su casa que es donde se aprehendió a Josefa Toledo en el Callejón de la Condesa vio gente en ella, era la Ronda y como se paro frenta a la casa de Manuela la vieron los soldados y la metieron.

Preguntada qué tiempo hace que conoce a Manuela y con que fines. Que concurrencia es la que tiene en su casa dixo que la conoce como dos años, ha de vista, pero no porque ha estado en su casa y que no ha visto entrar en ella a ninguna persona.

Preguntada de qué se sostiene la que habla y su madre Josefa Toledo y que concurrentes son los de su casa dixo que la que habla se sostiene de coser a una mercadera del Callejón de los Belemitas donde gana tres o cuatro reales diarios con los que sostiene a su madre y que en su casa no hay ninguna concurrencia.

Preguntada si conoce a Santiago Flores dixo que no lo conoce.

El 10 de junio el Alcalde entró en la reja de las mujeres y se presentó a comparecer ante él *Antonia Aguilera* que dijo "ser española, soltera y de 15 a 16 años". Cuando le preguntaron por el motivo de su prisión,

> dixo que por haberla encontrado en la casa de Manuela donde fue desde por la tarde, con el fin de que le echaran un escapulario a una

hermana suya, como su hija de Manuela llamada Francisca es amiga de la declarante, la entretuvo hasta la noche que entro la Ronda y la sorprendió.

Declaró que conoce a Manuela hace siete años, por ser de oficio lavandera, y que la casa de ésta la ha visitado por cosas distintas.

Preguntada que hombres y mujeres an visitado a Manuela con que fines y cuantas ocaciones se ha prostituido la declarante en ella. Dixo que no ha visto a ninguna concurrencia y que la exponente nunca se a prostituido alli.

Preguntada si tiene padres y de qué se sostiene dixo: que sólo tiene madre, con quien vive y se mantiene de bordar zapatos.

El mismo día rindio declaración *Francisca Carbajal* hija de Manuela, dijo ser castiza de esta Corte de estado doncella de 15 años de edad.

Preguntada por la causa de su prisión dijo que lo ignora.

Preguntada por que motivo aprehendieron en la casa de la declarante a Ignacia Avila, Antonia Aguilera, María Antonia Olea, Ursula Solís y Catalina Molina y la Tullida que quedo entregada a la depositaria, que tiempo hace que las conoce dixo: que Antonia Aguilera fue con el fin de que le echara un escapulario a su hermana y la conoce mas de cuatro años y ha estava llendo a su casa mas de tres dias. A Ignacia Avila la conoce por vecina de la Calle del Parque, pero no aido a su casa nunca.

Que Ma. Antonia Olea es su sirvienta como mes y medio, a la Molina porque le solia fiar su madre de la declarante alguna ropa y que a la Ursula no la conoce y que le parese que se paro alli a hablarle a su madre fue cuando callo la Ronda y la prendio.

Que la Tullida estaba en la carcel publica y la entrego Don Ignacio Ollos en calidad de deposito a la madre de la exponente y se nombra Petra Rios.

Preguntada de que se sostiene la declarante y su madre dixo: que de corredora de alaxas y ropa, y de lo agenciado en la correduria se lo han hecho de la ropa que tienen.

Preguntada que concurrencia de hombres y mujeres ha habido en su casa y quienes son estos dixo: que ninguno, mas que una Da. Josefa que

tiene sederia en la calle de San Agustin, la que liva a cobrar las alaxas que le dava a su madre.

Preguntada si conoce a María Ilaria Ximenes y sù hermana y donde se hallan estas Dixo: que las conoce por haberlas entregado en clase de deposito el presente Alcalde y despues fue un hermano de estas y las saco de alli y no sabe su paradero.

Rosa Ontiveros declaró:

ser española originaria de Tenancingo, viuda de Asencio León, no supo su edad pero segun su aspecto parese de 40 años que vive en el Callejon de las Damas.

Al preguntarle el motivo de su prisión dijo:

que hiva pasando con su hija Ignacia Ontiveros por el Callejon que nombra de La Condesa, y parandose haver en una asesoría de una sorda la gente que habia las aseguraron y condujeron a la carsel, pero que a dicha sorda no la conoce ni ha ido alli jamas.

Preguntada que trato o comunicacion ha llevado con Manuela Castrejon, dixo: que no la conose, y que su hija no aido, ni a una, ni a otra casa, que se mantiene de coser como lo ara constar.

Preguntada: si conose a Santiago Flori y si sabe que concurrentes asisten a la casa de Manuela. Dixo: que no conoce a Dn. Santiago y que ignora los que van a casa de Manuela.

El mismo día, *Ignacia Ontiveros* declaró:

ser española en estado donsella de 14 años que vive en el Callejon de las Damas. Dixo que transitando por el Callejon de La Condesa en compañía de su madre Rosa Ontiveros vieron en una asesoria un peloton de gente y como se acercaron haver las aprehendieron pero la declarante no conoce a la dueña de la casa, ni sabe porque llego la justicia.

Preguntada si conoce a Manuela Castrejon cuántas ocaciones ha concurrido a la casa de esta o a la de Josefa Toledo dijo que ni conocia, ni a una, ni a otra y menos ha concurrido a sus casas.

El 10 de junio, el Alcalde también hizo comparecer a *Josefa Toledo* que declaró:

> ser mestiza originaria de Ismiquilpa viuda de José Davila Galindo que fue patron de platero en la ciudad de Puebla.
> . . .no supo decir su edad y segun su aspecto parece de treinta y seis años que vive en el Callejon de La Condesa [indica el documento.]

Se le preguntó por los concurrentes que acudían a su casa y dijo:

> que no tiene ningunos concurrentes sin embargo de que la conocen varios por que heran amigos de su marido, y que se sostiene del trabajo de su hija que es el de bordar y coser lo que se le ofrece.

Después fue interrogada respecto al tiempo que tenía viviendo en ese domicilio y dijo:

> que habrá un mes se mudo a hella, y antes estava arrimada frente de Jesús María con una mujer que se fue a Puebla.

Finalmente, al preguntarle por Santiago Flori, declaró:

> que no lo conose ni en su vida lo avisto, y que si fuera sierto que la declarante es mujer mala como la acusaron tuviera siquiera que comer, y no que le estan dando de la caridad en la prision donde se halla.

Don Santiago Flores declaró ser originario de Italia, de oficio administrador del café de la calle de Mesones, de 19 años, con domicilio en el mismo café; dijo que:

> teniendo conocimiento con un xalapeño apellidado Mendieta, aquien le robaron su ropa cuando estava enfermo en el hospital, y suplicandole este que le diera unos calzones y que su morada lo hera en el callejon de la condesa, a la quarta asesoria, llego a buscarlo y como la ronda estava en ella lo aseguraron, . . .pero el declarante no conoce a las dueñas de la casa donde entro pues solo por equivoco llego halli ni menos conoce a las concurrentes, siendo la primera ocacion que pone los pies en esa asesoria.

Finalmente, ese 1º. de junio, declaró *Ma. Manuela Castrejón*, quien dijo:

> estar casada con Ignacio Carvajal preso en la carcel publica por haberla golpeado, vive en el Callejón de la Condesa y tiene 40 años de edad.
>
> Preguntada por el motivo de su pricion, dijo que por suponerse haber consentido en su casa algunas mujeres que se prostitullen lo que es falso pues aunque en su casa se aprendió a Antonia Aguilera, Ma. Antonia Olea, Catalina Molina, una tal Ursula y otra muchacha Tullida es porque la Aguilera hiva tres dias a que le hecharan un escapulario a su hermana y porque su madre es comadre de la declarante: que a Ignacia Avila la conoce hace dos años desde la Calle del Parque donde heran vecinas y por este conocimiento fue su fiadora para que le dieran la asesoria de enfrente a ella y a su madre, que la Olea es su sirbienta desde hace dos meses y que gana dos pesos, que Catalina Molina que se encontró alli fue a cobrar una colcha, y que la Ursula acavava de llegar a la puerta a preguntarle si tenía una conocida lavandera: Que la Tullida se llama Petra Rios a quien la havia entregado Don Ignacio de Ollos en calidad de depósito; pero que ninguna de éstas se ha prostituido en su casa como daria testigos de como se porta.

Cuando le preguntaron qué concurrentes hombres y mujeres hay en su casa y quienes son éstos dijo:

> Que hombres ninguno mas que el marido de la Molina que trata de vender ropa como la exponente a quien le compra o vende.

Preguntada:

> cuanto adquiere todos los dias en el exersicio de corredora que refiere dixo que gana un peso, dos, tres o cuatro y dias de nada y de esto ha hecho la ropa que se le asegurado. Preguntada si conoce a Maria Gloria Ximenez y a su hermana Clara, dixo: que las conoce por haberselas entregado depositadas el presente Alcalde y no sabe el paradero de estas pues se la llevo su hermano que es soldado de los verdes. Preguntada que tiempo se halla preso su marido dixo desde la Pascua del Espiritu Santo por haverla golpeado a cuyo tiempo paso la patrulla de capa y lo prendieron.

Para el 18 de junio, Don Santiago Flores escribió una carta solicitando su libertad, en virtud de su inocencia. El mismo día se

sacaron los bienes de "la Castrejón" de la accesoría donde vivía, y se pusieron en depósito de la hermana de su esposo que aún se encontraba preso.

A Don Santiago Flores le fue concedida su libertad.

El Alcalde continuó la averiguación, y llamó a los testigos.

Primero llamó a las hermanas Ximénez.

El Alcalde solicitó el paradero de las hermanas Ximénez y compareció *María Ilaria Ximénez* que dijo:

ser española, no supo decir su edad y parece de 14 años.
Dixo no tener padres movida de su necesidad se enlazó con un hombre apellidado Origuela con quien se hiva acasar y por esto la puso depositada el Alcalde, que despues por otra voruca de otro muchacho llamado Clemente la volvio a recoger el Alcalde, asi a la que habla como a su hermana, y les dijo que solicitaran casa donde estubieran con onradez y como la declarante conocia a Manuela Castrejon porque esta se hizo amiga de la madre de la exponente cuando vivian en la Calle del Arco donde le llevava algunos trapos viejos y bocaditos: Que habiéndole mandado decir la que habla que le vuscara una casa donde sirviera con su hermana compareció la sitada Manuela, ante el Alcalde diciendole que se las entregara que cuidaria de ellas.
Se las entrego y se las llevo a su casa en el Callejon de la Condesa; donde se ocupo de la cocina como mes y medio y en las piezas de arriba donde concurrían varios hombres y mujeres desentes que entraban con la cara tapada de dia y de noche, por lo que no los conocia. Estas subian arriba no sabe con que fin, pero si sospecho que aquella concurrencia era mala y por lo mismo la declarante dijo a su hermano que es soldado de la Nueva España que las sacara de ahi porque no querian estar mirando aquello y mas de esto como la exponente se havia ido a confesar el padre le dijo que no estuviera alli: Que habiendola sacado el hermano las mudo a la fuente de la Mariscala y les solicito lugar en la fabrica de sigarros para que trabajaran donde permanecen pero Manuela ocurrio en dos ocasiones a la casa de la que habla una noche y otra de dia diciendoles que podian hacer con los dos reales que ganaban en el estanco que no podian mantenerse pues ella gastaba tres o cuatro pesos todos los dias y no le alcanzaba para mantenerse que si querian le pondria casa en la calle de las Damas donde les daria ropa de la misma de su hija y solo se ocuparian en la comida y guardar el dinero; pero las hermanas dijeron que hiciera el avor de no poner un pie en esta casa porque conocian que aquello no era bueno. Lo mismo que le havia dicho el cura Larrangois con quien fue

a consultar y le dijo que no admitiera que ya daria probidencia de darles un quarto: Que al dia siguiente volvio Manuela con la misma solicitud a tiempo que estaba su hermano y este le dixo que no volviera a poner un pie en su casa.

La declarante dixo que de las otras personas solo conocia a una que tenia depositada Manuela de nombre Petra y que no pudo desir si se quedaba a dormir con algun hombre porque la exponente se quedaba abajo y dormida porque la una de la noche se serraba la puerta.

Clara Ximénez declaró:

> ser española de esta ciudad, de estado doncella, no supo decir su edad y parece de trese años. . .
> dixo: que como no tiene padres la declarante la puso el presente alcalde depositada en una casa de onra, y haviendola hido a pedir una muger nombrada Manuela y lo mismo a su hermana se las entrego el Alcalde en calidad de depósito y se las llevo a su casa la que es en el Callejón de la Condesa donde estuvieron mes y medio y observo que en la casa de esta entraban varios hombres, y mujeres decentes a las piezas de arriva nosave con que fin, pero como su hermana se confeso y conosio que era malo su hermano de la declarante les puso casa aparte. . .

Para el 1o. de julio del mismo año, se efectuó un careo entre las hermanas Ximénez y Manuela Castrejón:

Manuela dijo:

> que su casa no entraba mas que su sobrina Maria Ponce que vive en el Callejon del Espiritu Santo y de hombres desentes un tal Hernández, que su casa no se cerrava a la una de la noche pues lo mas es a las once como lo dira la vecina Josefa Escorzo, que es cierto que fue a su casa de su careada Ilaria con el fin de ver a un cochero y solo a contestar con el y no pecar, pero sin embargo se encerro con el a vista de su careada, pero es falso que a esta le digere que le pondría casa y la vestiria con la ropa de su hija a lo que respondio Ilaria que la concurrencia de mugeres es cierta y que entravan con la cara tapada por lo que no las conocio, que es cierto que Manuela fue a su casa y aunque estubo con un cochero alli, no le dijo nada porque le dio vergüenza y que su careada le expreso que ella gastaba tres o cuatro pesos diarios y no alcanzaba.

El 5 de julio se amenazó con la bartolina a Manuela para que denunciara a los que a su casa concurrían. "La Castrejón" negó todo, soportó 24 horas de bartolina, y al salir volvió a negar toda acusación.

Ese mismo mes, las reas fueron interrogadas de nuevo para tomarles confesión.

Ma. Antonia Olea, la joven sirvienta de la casa de Manuela, no obstante las presiones del interrogador que la acusó de perjura y prostituta, ratificó su primera declaración, su inocencia y la de la Castrejón.

Ma. Ignacia Dávila se enfrentó al Alcalde y al escribano, los acusó de haberse equivocado cuando la incriminaron por prostitución y escándalo, y ratificó su primera declaración.

Antonia Aguilera fue acusada por el Alcalde de que "siendo su estado el de soltera y habiéndose hallado como a las diez de la noche en la casa de Manuela Castrejón, que es según voz pública, un lupanar escandaloso" era prostituta. Ella explicó haber perdido su virginidad por un hombre que se había burlado de ella, alegó que se mantenía de trabajo honrado, y solicitó su libertad "en atención al largo tiempo de prisión que ha sufrido, y deshonor que ha padecido".

Francisca Carbajal fue acusada por el Alcalde de falsedad en su declaración preparatoria, con el argumento de que ella no podía ignorar los delitos que en su casa se cometían porque: "las mujeres iban con las caras tapadas para que no las conociese, lo cual no podía ser con otro fin, que el de mezclarse carnalmente, cuyo criminal comercio adquiría el vil interés con el que se sostenían indecentemente". Ella ratificó su declaración preparatoria, alegó no haber "observado ninguna acción indecente" dentro de su hogar, ser de estado doncella y mantenerse de la venta de alhajas, ropa y costura en casas de honra.

Francisca propuso como prueba mayor de que su casa no era lupanar,

> que la confesante y su madre se consideraban sin delito alguno, es la que habiendose dicho Ylaria Ximenes a la criada de la que contesta,

> tres o cuatro dias antes de la prisión que se saliere de su casa, porque el Alcalde Dn. Agustin Coronel, queria caerles, y notificandoselos la criada a la confesante y a su madre, no trataron de mudarse ni ocultarse como era regular lo hubieran hecho, si se hubieran conocido culpadas. . .

Ignacia Ontiveros ratificó su declaración preparatoria y se defendió de la acusación sobre prostitución, argumentando su estado de doncella. Rosa Ontiveros, por su parte, también confirmó su declaración preparatoria y expuso que se mantenía de coser y de "algunos socorros que le hacía su compadre el Cura de Istapalapa, don Manuel Burgos".

A Manuela Castrejón el Alcalde le indicó haber cometido "grave crimen" por haber permitido que en su casa se prostituyeran "personas de todas clases y estados [. . .] con prejuicio y grave escándolo del público" y que por ello tendría que sujetarse a las penas que "las leyes imponen a las lenonas". La acusó de que su casa era un lupanar escandaloso por la concurrencia frecuente de hombres y mujeres "así de día como de noche, que a deshora abrian y cerraban la puerta y aun la tocaban a la madrugada, con lo que escandalizaba, y dava mal exemplo a los vecinos" y le recordó las declaraciones de las hermanas Jiménez. Manuela aceptó la concurrencia de varias personas en su casa, pero aduciendo que se daba en horas regulares y con motivo de su trabajo como corredora; alegó ser honesta y dar a sus hijos buen ejemplo, "buena crianza y educación". Indicó que las Jiménez la habían acusado falsamente porque ella se había negado a prestarles dieciséis pesos, y les había retenido cuatro varas de muselina, en tanto le pagaran catorce pesos que le debían de dos túnicos que les había dado. El Alcalde la acusó de perjura y ella negó los cargos.

De este proceso, resulta interesante observar, a través de los discursos de acusación y defensa, el grado de criminalidad que imputan al delito de lenocinio las autoridades, y la valoración que de su conducta tenían las propias acusadas.

El discurso del Alcalde señala el delito de lenocinio como "grave crimen" y deja entrever una profunda preocupación por el escándalo social que podría representar. Las declaraciones de

las mujeres, en cambio, parecen indicar que si bien conocen el rechazo social y jurídico al ejercicio de la prostitución y lenocinio y, por tanto, tratan de encubrirlo fingiendo ignorancia de los hechos, negando acusaciones o mintiendo, ejercen su trabajo abiertamente y presentan una cierta actitud de rebeldía o resistencia a este rechazo. Desde este ángulo es observable el hecho de que las mujeres no hayan huido al saber con anterioridad su posible detención, así como su insistencia en negar sus actividades dentro de la prostitución aun a pesar de la acusación de perjurio.

Del discurso del Alcalde es necesario rescatar la relación que entabla entre el estado de soltería, las horas inadecuadas para abrir la puerta de una casa, la concurrencia continua y simultánea de personas de diferentes clases sociales a un hogar, con la acusación de lenocinio y prostitución. Frente a este discurso, puede leerse la preocupación constante, presente en el discurso de las mujeres, por justificar un ingreso a través de una actividad socialmente aceptada y declarar en algunas ocasiones estado de doncellez.

Con respecto al problema de la existencia de virginidad en este último caso,[27] podría pensarse, por el discurso del Alcalde, que la norma al otorgar una calificación moral al comportamiento sexual podría ejercer efectos de control sobre el comportamiento sexual de la población. La realidad, sin embargo, mostraba que simplemente en la ciudad de México, en esta época, las mujeres solteras constituían del 18 al 27% y si se añadían las viudas, el número de mujeres no casadas superaba al de las casadas.[28] Los documentos indican que muchas de estas mujeres mantenían a sus hijos, y tanto ellas como sus vástagos eran socialmente aceptados.[29]

En cuanto a la insistencia del Alcalde sobre el horario inadecuado para las reuniones en casa de la Castrejón, puede considerarse como un discurso-producto natural del derecho indiano que, como medio de control, contemplaba medidas restrictivas de derechos a ciertas clases sociales, y a las mujeres entre ellas, por ejemplo, "el no salir de noche",[30] para el caso de las últimas. Es claro, empero, que desde fines del siglo XVIII las mujeres ya mostraban una resistencia más abierta a los rígidos patrones de conducta que les

eran impuestos, y comportamientos que en siglos anteriores no hubieran sido socialmente aceptados, se fueron introduciendo poco a poco en la cotidianeidad.[31] Por ello, quizá puede pensarse que el discurso del alcalde carecía del sustento necesario para los fines que perseguía o, lo que sería más probable, que la cotidianeidad se encontraba muy lejos de la norma.

III. Una mujer hospitalaria

Ma. Manuela Castrejón y González fue una castiza de 40 años, casada con Ignacio Carbajal, preso éste en la cárcel pública por haberla golpeado. Manuela Castrejón era originaria de esta ciudad, y fue apresada el 8 de junio de 1808 porque su casa era un lupanar, por suponerle crimen de lenocinio, por prostituirse varias mujeres en su domicilio. Era madre de cuatro hijos y entre éstos una doncella de 15 años, Francisca Carbajal, todos ellos vivieron en el Callejón de la Condesa. María Manuela se mantenía de lavandera en algunas casas particulares y de distinción. Además, se sostenía comprando alhajas que vendía a casas particulares y en el Parián.

Por tal motivo su vida tomó otro giro, por lo cual pudo comprar una cama y un ropero en el que se encontró lo siguiente:

> unas enaguas de gasa, calsoncitos de cordoncillo, un pañito, un retazo de paño de seda, par de guantes color carne, un paño de camballita china, par de zapatos de raso color rosa, unas enaguas de indianilla azul, una sobrecama, dos pares de medias de seda y de hilo, dos cintas y una chorrera con gancho de plata, dos abanicos de papel y de seda, un señidor azul y blanco de algodón, un rosario con medalla de plata, un ejercicio cotidiano. Varios tunicos de diferentes colores, cubierto y cucharita de plata.[32]

El inventario de estos objetos nos permite conocer un poco la vida cotidiana de una mujer de las clases subalternas.

En el ropero de Manuela llegaron a encontrarse diez túnicos. Pilar Gonzalbo calcula que el costo de una falda de raso aproximadamente podría alcanzar sesenta pesos,[33] por lo que es fácil deducir que el valor de diez túnicos sería elevado. Por otro lado, Manuela entró supuestamente en conflicto con las hermanas Ximénez por 16 pesos que les había prestado, cantidad muy elevada si se considera que el salario mensual de una sirvienta era de dos pesos. Dados sus ingresos, esto constituiría demasiado despilfarro para una mujer de las clases subalternas.

En las declaraciones de Francisca Carbajal, destacó en ella un particular énfasis por justificar el origen de la ropa que lleva puesta, ¿Sería que sus vestidos mostraban elegancia excesiva?, o tal vez, ¿el vestido constituiría una aguda marca de ingreso y *status* social, no correspondiente quizás a una lavandera?

Es posible que la prostitución haya sido uno de los pocos medios viables para un rápido ascenso económico por parte de las mujeres de las clases subalternas, de ahí las acusaciones del alcalde sobre la vida "decente" o "indecente" de estas mujeres, donde "decencia" significa, en ocasiones, "correcta vida moral" y en otras, "prosperidad económica".

¿Qué sucedía entonces con la participación de las mujeres en la vida económica?

IV. El salario de la miseria

En el umbral de la modernidad, el pensamiento ilustrado consideró que la participación de la mujer en el proceso productivo era

fundamental para el desarrollo y el ingreso a la Edad Moderna. Pero esta acción requería la eliminación de obstáculos y tradiciones ancestrales que marginaban de la producción a la mujer. Por ello los Borbones introdujeron en sus reformas algunas medidas que pretendían una mayor contribución de la mujer al proceso productivo, principalmente reformas en la estructura gremial.

Sin embargo, al sobrevenir la crisis económica y la lucha por el empleo, se prefirió la ocupación de mano de obra masculina.[34] A pesar de todo, no por ello la mujer permaneció en el encierro hogareño. Cierto es que los valores de la época otorgaban excelencia al matrimonio, al encierro en el hogar o a la maternidad, pero no todas las mujeres se ajustaron a ello. Las de las clases bajas tuvieron que trabajar en las calles.

La mujer era considerada físicamente inferior, y a veces mentalmente también, respecto al hombre, por ello fue objeto de cantidad de restricciones que iban desde la necesidad de tutela masculina para aceptar una herencia[35] hasta la renuncia de su soberanía sobre transacciones legales al contraer matrimonio, a su exclusión en multitud de ocasiones de actividades que implicaran mando o gobierno, al impedimento de legitimar a un hijo.[36]

Al considerar inferior a la mujer respecto al hombre, físicamente débil y, paradójicamente, con las restricciones que se le imponían, se intentó "protegerla". Estas "protecciones" se centraron fundamentalmente en medidas jurídicas.

No obstante, y a pesar de su supuesta debilidad, la mujer de las clases media y baja se vio obligada a participar activamente en la vida económica novohispana. En los primeros años del siglo XIX, la mujer de clase baja novohispana trabajó fundamentalmente como sirvienta,[37] vendedora y manufacturera de alimentos (tamaleras, torteras, atoleras, tortilleras, placeras, etc.) comerciante y corredora (de ropa y alhajas), obrera en la Real Fábrica del Tabaco, costurera, artesana en su hogar, tepachera y prostituta. Los datos del censo de 1811 indican que la mujer constituyó una tercera parte de la población económicamente activa del virreinato en ese tiempo.

La mayoría de las mujeres trabajadoras eran indígenas y

pertenecientes a las castas, ya que las mujeres españolas poco trabajaron.

Las mujeres españolas en general sólo trabajaban si se encontraban separadas, abandonadas por el marido o viudas. Entre las indígenas y las castas, en cambio, muchas mujeres ya casadas trabajaban. Así, entre las mujeres indígenas, trabajaban la mitad de las viudas, un tercio de las casadas y dos tercios de las solteras.

El problema fundamental para la mujer casada era el poder alternar su trabajo con el cuidado de su hogar y sus hijos, por eso entre ellas el empleo era con frecuencia irregular. Gran cantidad de estas mujeres se dedicaron a la preparación de alimentos en sus casas para la venta en las calles,[38] por ser esta ocupación la que mejor permitía el cuidado de sus hijos; algunas otras también elaboraban cigarros a destajo en sus casas para la Real Fábrica del Tabaco o cosían para la venta.

Algunas casadas *trabajaron* como sirvientas, pero eso las separaba de su familia; tal fue la razón de que preferentemente mujeres solteras se dedicaran a este empleo (75% de las mujeres solteras trabajadoras).[39]

Pero el trabajo de empleada doméstica se consideraba humillante. Las sirvientas debían a su patrón sumisión, obediencia y respeto, lo cual incluía también el aspecto sexual.[40] Las trabajadoras domésticas se encontraban a disposición perpetua de los patrones y, salvo las amas de llaves, eran muy mal pagadas.

Entre los indígenas y las castas, la mujer asistía a la escuela pocos años, frecuentemente las niñas entraban en el servicio doméstico a los 10 años, y como trabajaban mucho desde entonces, para ellas era poco halagueña la posibilidad de trabajar.[41]

Las costureras, tejedoras y bordadoras tenían oportunidad de convivir con sus familias, pero su trabajo estaba muy mal pagado. Las mujeres que trabajaban en estos oficios y tenían que mantenerse, vivían generalmente en la miseria.

Las que preparaban y vendían alimentos, también sufrían existencia precaria.

Las obreras de la Real Fábrica del Tabaco[42] estaban mejor

pagadas, pues trabajaban a destajo, pero al ser considerado de mala reputación el trabajo fuera de casa, y con hombres, muchas mujeres, principalmente de la clase media, prefirieron prostituirse en privado que asistir a la fábrica para poder mantenerse.[43] Las mujeres de clase media trabajaron muchas veces en el único empleo que se consideraba menos deshonroso para la mujer: el magisterio, pero también por un salario ínfimo.

En suma, el trabajo significó para la mujer de clase baja y media, la única posibilidad de supervivencia; los empleos a los que tuvieron acceso las mujeres en general, fueron humillantes, y se consideró de no muy buena reputación a la mujer que trabajaba; las solteras y viudas, entonces, tuvieron grandes problemas económicos, y muchas vivían en la miseria.

El empleo permitió posiblemente sobrevivir a algunas mujeres y sus familias, pero no las hizo prósperas ni independientes; tampoco fue una vía de movilidad social ascendente, sino todo lo contrario; la presión fue más bien hacia abajo, a causa de los estigmas sociales aplicados a las mujeres que trabajaban.

V. La sentencia

El 13 de julio de 1809 se puso en libertad a María Antonia Olea, Antonia Aguilera, Ignacia Avila, María Josefa Toledo y Rosa e Ignacia Ontiveros; pero permanecieron en la Real Cárcel de Corte Manuela Castrejón y su hija Francisca Carbajal.

En agosto del mismo año, el fiscal acusó criminalmente a ambas mujeres y sugirió que se castigara a la Castrejón de acuerdo con la Ley 6o., Tit. 18, Lib. 8, de la Recopilación de Castilla, a vergüenza pública y a permanecer en un recogimiento por espacio de seis

años. En cuanto a Francisca Carbajal, el fiscal sugirió se la colocara como sirvienta en una casa de honra donde se vigilara su conducta. Juan José Monroy, abogado de Manuela, respondió a la acusación del Fiscal señalando que tan importante es –en una República bien gobernada– para la terminación de los delitos la imposición de castigos, como que a los reos se les pruebe con evidencia la culpa para la imposición de la pena. Desde este ángulo, el defensor alegó que: "es infelicisima consecuencia inferir que una casa sea lupanar porque es frecuentada de muchos" en virtud del trabajo de su cliente en la compra de alhajas. El abogado señaló también que es un grave error acusar a la Castrejón de lenona por haber superado una situación económica difícil, porque "qualquiera qe huviere leido aun por encima de las reglas de la logica advertira qe este es un pesimo modo de discurrir, por qe entonces todos los que pasan aun repentinamente de la mendiguez a la opulencia, deberan ser presisa y necesariamente alcahuetes".

El defensor acusó también a las hermanas Ximénez de mentirosas porque no aceptaron reconocer a ninguno de los concurrentes y porque la Castrejón no acudió a ellas nunca, ya que en caso de ser alcahueta no tendría necesidad de ello, estando su hija en casa, acccesible para prostituirse.

Tomás Díaz del Campo, como curador de Francisca, alegó también inocencia de la rea, y solicitó se le colocara bajo la tutela del padre. El 5 de septiembre Francisca fue liberada. Manuela Castrejón presentó como prueba de su inocencia cuatro testigos que respondieron a las siguientes preguntas:[44]

> Por el conocimiento de la Castrejón, qué conducta le han observado, generales y demás.
>
> –Item si saben, y les consta que la Castrejón primeramente se mantuvo de lavar ropa en varias casas principales de esta Capital, expresando en cuales.
>
> –Item si saben, y les consta que después tomó el giro de comprar, y vender alhajas, y ropa, asi en el Parián, como en otras partes, y expresen sobre poco más o menos desde que tiempo la han visto en ello.
>
> –Item si saben, y les consta, que hasta la presente ha subsistido en dicho

giro, y por esa causa cren que ha sido frecuentada su casa de personas de ambos sexos y de todas calidades.

–Item digan si saben qe Hilaria y Clara Ximenez como mugeres de mal vivir han sido tenidas, y reputadas por publicas prostitutas, y expresen el tiempo que ha las conocen, en su mala vida.

–Item de publico y notorio, publica voz y foro, y comun opinion.

Ma. Dolores Grajales, criolla, respondió que en efecto Manuela había sido lavandera, que actualmente se dedicaba al oficio de corredora de alhajas y que por tal razón su casa era frecuentada por los compradores. Que conocía a las hermanas Ximénez porque tiempo atrás, éstas habían rentado una asesoria en el Callejón de los Rebeldes, inmediato a su casa, y que había observado que a la casa de las Ximénez acudían "hombres enfrezados soldados y de mal pelage; que ellas ivan y venian a la pulqueria por lo que en el barrio se tenian por unas prostitutas".

Después testificó Mara Bartola Camacho, criolla de la ciudad de Lerma que indicó ser la casera de la casa del Ahorcado, en la calle de Corchero, en donde había rentado una vivienda a las Ximénez, por espacio de un mes y dos días. Señaló que las hermanas vivían con un soldado y un muchacho arguyendo que eran hermanos, y advirtió que:

> eran unas mugeres que no tenian sociego: que todo el dia subian y baxaban y salian a la calle: que de noche entraban a su casa a las nueve o diez: que aunque decian que trabajaban en la fabrica la declarante las veia en la calle y en su casa en las horas propias del trabajo: que no pareciendole a la declarante buena conducta, le quito a una hija suya la compañia con ellas, y aunque penso el quitarles la casa no lo verifico porque le pagaban la renta con puntualidad, y como estos procederes eran irregulares presumio serian prostitutas.

El tercer testigo de Manuela fue Joaquín Ibarra, criollo, de oficio amanuense, soltero y de 21 años. Declaró que la conoce hace tres años y que siempre observó Manuela, en ese periodo, buena conducta; que es corredora de alhajas y presume por ello su casa sea frecuentada por varias personas, que sabe que el Alcalde de

cuartel Don Agustín Coronel aprehendió a las hermanas Ximénez, entregándolas a Manuela Castrejón en razón a su buena conducta, y que a éstas, después de abandonar a la acusada, las ha visto "acompañadas de algunos hombres indecentes y solo por lo que está conceptuado que son mugeres prostitutas y de mala vida".

Luego testificó Octaviana Buitrón, hija de Bartola Camacho, que declaró haber "tomado comunicación con las Ximénez, para ir a aprender hacer cigarros". Que a las Ximénez

> las visitaban hombres decentes e indecentes y soldados: que asi que entraban se metian con ellos a la recamara: que una ocasion estando la declarante de visita en la casa llego un hombre y metiendose con Clara a la recamara comenzo a rechinar mucho la cama. . .

Que las hermanas se la pasaban en la calle todo el día y que "un señor que las mantenía y decían ellas ser su tío se retiró y les quitó toda la ropa" cuando se enteró de sus andanzas.

Finalmente, José Ma. Cendexas y Mariano Fernández, ambos corredores de alhajas, declararon conocer la buena conducta de la Castrejón y de sus lícitas actividades como corredora, tanto en el Parián como en su propia casa.

El abogado Juan José Monroy, después de las anteriores declaraciones, alegó no haberse probado el delito de la Castrejón, y solicitó su libertad. Indicó que las pruebas en su contra eran débiles y que la acusación por parte de las Ximénez, de poca confianza por ser prostitutas. Frente a ellas colocó las declaraciones de los testigos de Manuela y declaró comprobada la buena conducta de ésta. El fiscal aceptó el debilitamiento de los fundamentos de la sumaria en contra de Manuela, y modificó su petición; solicitó entonces una condena de sólo dos años en la Casa de Recogidas para Manuela Castrejón.

El 20 de diciembre de 1809, Manuela Castrejón fue condenada a cuatro años en la Casa de Recogidas con prevención de sus bienes embargados para pagar los costos que le correspondían; las otras mujeres permanecieron en libertad bajo la observación del alcalde de barrio.

El 22 de diciembre del mismo año, el alcalde encargado de la

Cárcel de Corte solicitó que la Castrejón fuera nombrada presidenta de la Cárcel de Recogidas, cargo que le fue concedido y que, por declaración posterior del alcalde, desempeño eficientemente, observando además buena conducta.

En novienbre de 1810, Manuela solicitó la reducción de su condena en aras de su buena conducta; no le fue concedida.

En noviembre de 1811, la Castrejón pidió al gobernador les permitiera a ella y a su hija, continuar en el empleo que desempeñaban dentro de la cárcel independientemente del fin de la condena, la Carbajal como enfermera, y Manuela como presidenta; alegaba tener una crecida familia de cuatro hijos que mantener, y no tener otra posibilidad de subsistencia.

En octubre de 1812 se notificó a Manuela que su caso no estaba comprendido dentro de un indulto que acababa de promulgarse en septiembre del mismo año, con motivo de la nueva Constitución de la Monarquía.

De los documentos que giraron alrededor de la defensa y sentencia de Manuela Castrejón, es posible rescatar algunos hilos que nos conduzcan a un acercamiento al pensamiento y las actitudes que frente a la prostitución mantuvieron la sociedad civil novohispana y el Estado, en la época de los Borbones.

El orden social

Según las Siete Partidas, la pena era "el mal que por disposición de la Ley se hacía parecer al delincuente ya en su persona, ora en su reputación o en sus bienes, por el daño que este causaba a la sociedad, o a alguno de sus miembros".[45] Es evidente que la legislación española se extendió al Nuevo Mundo y, como tal, las Siete Partidas fueron también aquí un instrumento legal muy importante y representativo del Derecho Romano.

Algunos estudiosos señalan[46] que, en general, la estructura judicial en Nueva España, nunca fue muy eficaz, ya que las actividades políticas se mezclaban con las jurídicas. Los cambios que se generaron en la segunda mitad del siglo XVIII tanto en la Metrópoli

como en sus colonias, conllevaron, además, profundas alteraciones en la composición de la sociedad novohispana. Cambios en la producción, el mercado y las relaciones interraciales, generaron así la creación de nuevas clases sociales, grupos de intereses y una mayor desigualdad en la distribución del ingreso. Muchas personas quedaron al margen de los beneficios económicos, y se constituyeron en ciertos grupos de presión social. La Corona ilustrada intentó entonces poner orden, y se tomaron medidas administrativas, jurídicas y políticas para tal efecto. En este sentido, resulta interesante el discurso de la defensa que señala que:

> tan importante es para una república bien gobernada para la terminación de los delitos la imposición de castigos como el que a los reos se les pruebe con evidencia la culpa para la imposición de la pena.

Si se parte de la idea de que las estructuras legales y jurídicas de las distintas sociedades, son los instrumentos de los intereses de los grupos dominantes para el mantenimiento del orden de los sectores dominados,[47] podríamos pensar que la criminalidad fuere una noción que en cierto momento sólo podrá aplicarse a algunos sectores. En Nueva España ha sido posible observar que el criterio étnico y racial, la edad y el sexo determinaron en muchas ocasiones la calidad de la sentencia; así, por ejemplo, a las mujeres y a los indios se les colocó en perpetua minoría de edad, y la aplicación de la justicia sobre ellos estuvo muchas veces determinada por estos valores. El virrey Revillagigedo (1789-94) informaba a su sucesor que "las clases inferiores, en su mayoría, padecían de malas inclinaciones", por lo que quizá entonces pueda inferirse que ciertas desviaciones muchas veces podían y pueden ser adjudicadas sólo a ciertos estratos o grupos sociales.

En cuanto a la prostitución, fue considerada en la Nueva España, tanto por el Estado como por la Iglesia, como desviación evidente.

Como una forma de fornicación, constituía falta contra el sexto mandamiento y, dentro del discurso teológico tomista, tomada como un acto lujurioso, opuesto a la ley natural del Orden

impuesto por Dios. Los actos lujuriosos son pecados mortales; la prostitución, como fornicación, lo es.

Pero para el mantenimiento del orden social, Santo Tomás proponía su tolerancia para evitar mayores violaciones;[48] por esto, fue considerada en España y las colonias como un mal necesario. En esta calidad, fue reglamentada por el Estado español y tolerada por la Iglesia.

Alfonso X el Sabio fue el primero que reglamentó la prostitución, y a la Nueva España llegaron también disposiciones de Felipe el Hermoso, Carlos III y Carlos IV.[49]

La Iglesia española condescendió con la existencia de la prostitución; pero preocupada por su control, no aceptó la alcahuetería, los escándalos ni los discursos que justificaran la fornicación.

La Castrejón sería condenada por alcahueta reincidente, pero podemos observar que Francisca Carbajal también sería condenada a servir en una casa de honra, en tanto las otras mujeres y el cliente sólo padecieron prisión temporal. Desde los tiempos de Alfonso el Sabio la alcahuetería había sido más penada que la prostitución,[50] y es sabido que la reincidencia en un delito siempre fue más castigada por la Corona,[51] pero... ¿por qué la severidad exclusiva hacia la Castrejón y su hija?

Si la pena tenía, como hoy, que ser proporcional al delito cometido,[52] ¿por qué no se dejó en libertad a Francisca Carbajal como a las otras mujeres?

¿Estaría la respuesta en el arbitrio del juez, la peligrosidad del delito, la calidad social de Manuela y su hija o la función de los recogimientos?

Penitencia y laboriosidad. Recogimiento de mujeres

Los recogimientos de mujeres fueron una respuesta a una problemática novohispana; muestran cómo el gobierno, la Iglesia y la sociedad colonial encararon los problemas de la prostitución, la falta de trabajo remunerado, el matrimonio, el divorcio y la viudez, la soltería, la necesidad de encontrar marido y la constitución legal y religiosa de la familia.

Los recogimientos albergaron la delincuencia femenina abarcando desde los delitos contra la moral y la salud pública, la fabricación clandestina de bebidas embriagantes, adulterios y homicidios, hasta llegar a los llamados de infidencia, cometidos por las mujeres que participaron en la lucha de Independencia. La vida en el recogimiento estuvo animada por las ideas de superación de la mujer.

La organización interior de los recogimientos de mujeres "eran de una severísima vida cristiana, pero realizados en el encierro, para evitar los peligros en que se encontraba la mujer sola que vivía con la sociedad".[53] Con el fin de evitar contacto con el mundo exterior, se estableció una rigurosa clausura de la que nadie podía huir; el trato con el exterior se hacía a través de rejas y tornos.

Un horario preciso regía los recogimientos; la vida comenzaba dentro de dicha institución a las cinco de la mañana, distribuyéndose de la siguiente manera:

A las cinco: levantarse y asearse. En seguida asistencia al oratorio, donde las recogidas rezaban. Seguía después una lectura y una acción de gracias por estar allí lejos de los peligros del mundo. Su estancia en el oratorio terminaba con la misa.

Posteriormente, las mujeres tomaban el almuerzo en el refectorio común, ya que la vida en el recogimiento era comunitaria.

A las nueve de la mañana todas debían estar trabajando, lavando la ropa, cosiendo, bordando o guisando para los presos. A las doce del día se almorzaba; iban al oratorio a rezar y a oír una "lectura piadosa".[54] A las dos reanudaban sus labores hasta las seis de la tarde.

Terminadas las labores, descansaban nuevamente paseando por los patios del recogimiento hasta la hora de rezar el rosario: terminando esto, pasaban a cenar y luego iban a los dormitorios. Allí podían quedarse charlando hasta las nueve de la noche, cuando se "tocaba la campana a recoger".[55]

El gobierno interior estaba en manos de una prepósita electa por las recogidas, como fue el caso de Manuela Castrejón quien desempeñó el cargo de presidenta del recogimiento. El orden

estaba a cargo de celadoras, los cargos inferiores eran los de porteras, y éstas a su vez tenían dos ayudantes.[56]

La atención de las enfermas estaba a cargo de médicos cirujanos y boticarios, estos últimos muy importantes para la institución ya que la dotaban gratuitamente de medicinas. Además, había dos enfermeras con sus ayudantes; recordemos que la hija de la Castrejón fungió como enfermera dentro del recogimiento.

Hubo mozos ocupados en oficios difíciles de realizar por las mujeres, como proveer de leña o carbón, meter las cargas de carne y maíz, y sacar los desperdicios de los recogimientos.

El oficio de maestra estaba a cargo de las mujeres más ancianas del recogimiento.

Al crecer los recogimientos aparecieron muchos oficios.

La alimentación tenía características especiales, pues se daba de acuerdo con las necesidades de las recogidas. Para la enfermería se preparaba una alimentación especial, ya que la mayoría de las mujeres que se encontraban en dicho lugar eran embarazadas o estaban criando a sus pequeños;[57] "la dieta para estas mujeres consistía en un puchero bien condimentado".[58] La comida común consistía en carne de res, frijoles con chile, verduras y tortillas.

El número de mujeres que los recogimientos albergaban fue variable. Algunas recogidas permanecían sólo algunos meses, y se las enviaba a servir en alguna casa de honra para que, con el buen ejemplo, corrigieran sus vidas y se readaptaran a la vida social.

Se podía salir del recogimiento antes de cumplir la condena si el delito lo permitía, en las siguientes circunstancias: bajo fianza, por delitos menores, por indulto del virrey, por fuga o por traslado a un hospital, si se padecía una enfermedad contagiosa.

En una época en que la sociedad estaba claramente dividida, y las categorías sociales se diferenciaban por el tipo de alimentación y el vestido, se distinguen en el recogimiento dos tipos de presas: "las que provenían de las ínfimas clases sociales (la plebe), mujeres que viven en unos jacales o chozas, expuestas a todas las incomodidades del tiempo, que duermen en petates y se alimentan sólo de atole, carne de vaca y tortillas, y las que provenían de la clase media, que

eran también mujeres pobres e ignorantes, pero acostumbradas a vivir en casas, a dormir en cama, a usar sábanas y a comer pan de trigo, potaje de carnero, pescado y beber chocolate".[59]

Es interesante observar que aunque la ley las juzgaba a todas por igual, y a todas las condenaba parejo, procuró que la prisión tuviera un carácter más humano al buscar para cada una lo adecuado a sus costumbres; como habría de ser el caso de la Castrejón mientras estuviera internada en el recogimiento.

Reflexiones finales

Como se ha podido observar, resulta claro que en los recogimientos se pretendía la redención a través de una vida austera y de orden; en este caso, es posible que se haya intentado reorganizar la supuesta vida "desordenada" de Manuela. En este sentido, es interesante confrontar que se consideraba fuera de orden a que las mujeres anduvieran por la calle, así como también a que recibieran personas de diversa índole y a cualquier hora en el hogar.

Sin embargo, es necesario tomar en cuenta el discurso de la defensa cuando argumenta que "es infelicísima consecuencia inferir que es lupanar porque es frecuentada de muchos", porque ello también puede indicar poca evidencia para probar la culpa. A través del análisis del documento, pudo percibirse también una cierta desvalorización del testimonio de las hermanas Ximénez, por considerarlas "públicas prostitutas"; podríamos pensar que entonces, en Nueva España, tal vez la impartición de la justicia estuviera determinada en cierta manera por la calidad social del acusado.

El proceso de Manuela dejó entrever otros dos aspectos

interesantes: Una clara falta de evidencia para probar el delito, situación que pudo orillar a concluir que para la Corona ilustrada, quizá llegara a ser más importante el control del orden social que la impartición de la justicia. Después, la clara persecución insistente del delito de prostitución y lenocinio. Si los Borbones persiguieron más aquellos crímenes que amenazaban el control social, podría inferirse que el control de la sexualidad era cuestión de gran importancia.

¿Lo será hoy?

Notas

[1] Cf. J. Stanley y Bárbara Stein, *La herencia colonial de América Latina,* México, Siglo XXI, 1978, pp. 84-85.

[2] Cf. John E. Kicza, *Empresarios coloniales, familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones,* México, FCE, 1986, pp. 15-16.

[3] Cf. Gabriela Brun, "Las razas y la familia en la ciudad de México en 1811", en *Ciudad de México, ensayo de comunicación de una historia,* Alejandra Moreno (Coord.), México, INAH, 1978, p. 114.

[4] Kicza, *op. cit.,* p. 28; véase también Brun, *op. cit.,* pp. 114-115.

[5] Cf. Doris M. Ladd, *La nobleza mexicana en la época de la Independencia. 1780-1826,* México, FCE, 1984, pp. 36-37.

[6] Kicza, *op. cit.,* pp. 22-23.

[7] *Loc. cit.*

[8] Cf. Aída Castilleja, "Asignación del espacio urbano. El gremio de los panaderos 1778-1793", en *Ciudad de México", op. cit.,* pp. 37-46.

[9] Cf. Archivo del Ex-Ayuntamiento de la Ciudad de México. Ramo *Policía en general. 1693-1791*, tomo I, exp. 1 al 52, vol. 3627, exp. 43.

[10] Cf. Norman F. Martín, "Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España. 1702-1776. Antecedentes y soluciones", en *Estudio de Historia Novohispana,* núm. 8, México, UNAM, 1985, p. 108.

[11] Cf. D.A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico. (1763-1810)*, México, FCE, 1985. p. 32. Véase también Torcuato De Tella, "The dangerous classes in early nineteenth century México", en *Journal of Latin American Studies,* 51 (may 1973), p. 95.

[12] Cf. Ma. Amparo Ros, "La Real Fábrica del Tabaco. ¿Un embrión de capitalismo?" en *Historias,* núm. 10, jul-sep. 1985, pp. 51-53.

[13] Cf. Instrucciones del Virrey Conde de Revillagigedo a su sucesor el Marqués de las Amarillas, citado en Norman Martín, *op. cit.,* pp. 109 y 110.

[14] Cf. Silvia Marina Arrom, *The women of Mexico City,* Stanford University Press, 1985, p. 8.

[15] Cf. "México por dentro y fuera bajo el gobierno de los virreyes o sea enfermedades políticas que padece la capital de la Nueva España", editado por Carlos Ma. de Bustamente (México 1831), pp. 107-111, citado por Torcuato de Tella, *op. cit.,* p. 95.

[16] Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España, educación y vida cotidiana,* México, El Colegio de México, 1987, pp. 279-283. Véase también Pablo González Casonova, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia,* México, SEP, 1987, pp. 59-65.

[17] Cf. Juan Pedro Viquiera Alban, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las luces.* México, FCE, 1988, pp. 50-160.

[18] Cf. AGNM, Ramo *Inquisición,* vol. 1297, año 1784, "Espediente formado sobre las consultas que hizo a este tribunal el predicador Fray Gabriel de la Madre de Dios Pérez de León, misionero de Pachuca, sobre los cantos y bailes deshonestos llamados "Pan de Jarabe", y el "Chuchumbé". Véase también Pablo González Casanova, *op. cit.,* pp. 59-65.

[19] Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.,* p. 146.

[20]Cf. José Abel Ramos Soriano, "Una senda de perversión en el siglo XVIII: El imaginario erótico en la literatura prohibida en Nueva España", en Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión,* México, Grijalbo, 1986, pp. 69-90.

[21]Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit., passim.*

[22]*Ibid.,* p. 205.

[23]Cf. Carmen Martín Gaite, *Usos amorosos del dieciocho en España,* Barcelona, Edit. Anagrama, 1987, *passim.*

[24]Cf. Juan Pedro Viqueira, *op. cit.,* pp. 139-152.

[25]Cf. AGNM, Ramo *Criminal,* vol. 89, exp. 1, f. 3. (Se reproduce la ortografía original en todas las transcripciones.)

[26]*Ibid.,* foja 5.

[27]Doncella era la mujer virgen. Soltera, la que no era doncella, ni casada.

[28]Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.,* pp. 151-152.

[29]*Loc. cit.*

[30]Cf. Ma. de la Luz Lima Malvido, *Criminalidad femenina, teoría y reacción social,* México, Ed. Porrúa, 1988, p. 239.

[31]Cf. Carmen Martín Gaite, *op. cit., passim.*

[32]AGNM, Ramo *Criminal,* vol. 84, exp. 14.

[33]Cf. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.,* p. 205.

[34]Cf. Arrom, *op. cit.,* p. 30.

[35]Cf. Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres,* México, UNAM, 1974, p. 17.

[36]Cf. Arrom, *op. cit.,* p. 69; véase también Josefina Muriel, *op. cit.,* p. 17. Confrontarse José María Ots Capdequi, *El estado español en las Indias,* México, FCE, 1982, p. 107.

[37]Silvia Arrom señala que el censo de 1811 indica que el 54% de las mujeres de la ciudad de México que trabajaban, lo hacían en el servicio doméstico, 20% se dedicaban a la preparación y comercialización de alimentos, 25% al comercio y 1% en la manufactura, pero los datos del censo no mencionan a las tepacheras, ni prostitutas. Cf. Arrom, *op. cit.,* p. 159.

[38]Cf. *Ibid.,* pp. 192-195.

[39]Censo 1811.

[40]Cf. AGNM, Ramo *Bienes Nacionales,* vol. 509.

[41]Cf. Arrom, *op. cit.,* p. 187.

[42]Cf. Jean Sarraith, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII,* México, FCE, 1981, pp. 517-519.

[43]Cf. Arrom, *op. cit.,* p. 193.

[44]Cf. AGNM, Ramo *Criminal,* vol. 84, exp. 14.

[45]Cf. Ley I, Tit. XXX, Partida VII.

[46]Cf. Colín M. MacLachlan, *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada,* México, SEP, 1970. Véase también Teresa Lozano, *La criminalidad en la ciudad de México 1800-1821,* México, UNAM, 1988.

[47]Cf. Colín, *op. cit.,* pp. 63-67. Véase también Michel Foucault, *Vigilar y castigar,* México, Siglo XXI, 1987, *passim.*

[48] Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, vol. II, p. 383.

[49] Cf. Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas Hispanomexicanas*, México, UNAM, 1980, t. III, pp. 495-500.

[50] Cf. Leovigildo Figueroa, *La prostitución y el delito de lenocinio en México*, México, tesis UNAM. [s.f.], p. 10.

[51] Cf. Colín, *op. cit., passim.*

[52] Cf. Teresa Lozano, *op. cit.*, p. 172.

[53] Josefina Muriel, *op. cit.*, p. 84.

[54] *Ibid.*, p. 95.

[55] *Ibid.*, p. 119.

[56] *Ibid.*, p. 97.

[57] Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación de la mujer en la Nueva España*, México, SEP, El Caballito, 1985, p. 16. Véase también de la misma autora, *Las mujeres en la Nueva España. . ., op. cit.*, pp. 27-42.

[58] Muriel, *op. cit.*, p. 120.

[59] *Loc. cit.*

Bibliografía

Aquino, Tomás de. *Suma teológica*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959. Vol. II.

Arrom, Silvia Marina. *The women of Mexico City*. Stanford, Stanford University Press, 1985.

Arcila Farias. *Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España*. México, SEP Setentas, 1974.

Brading, P.A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1713-1810)*. México, FCE, 1985.

Brun, Gabriela. "Las razones y la familia en la ciudad de México en 1811" en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*. México, INAH, 1978.

Castilleja, Aída. "Asignación del espacio urbano: El gremio de los panaderos 1770-1793" en *Ciudad de México, ensayo de construcción de una historia*. México, INAH, 1978.

Figueroa, Leovigildo. *La prostitución y el delito de lenocinio en México*. México, Tesis UNAM, [s.f.].

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI, 1986.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *La educación de la mujer novohispana en la Nueva España*. México, SEP/El Caballito, 1985.

—— *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana*. México, El Colegio de México, 1987.

González Casanova, Pablo. *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*. México, SEP, 1987.

Kicsa, John E. *Empresarios coloniales, familias y negocios en la ciudad de México durante los borbones*. México, FCE, 1986.

Ladd M., Doris. *La nobleza mexicana en la época de Independencia. 1780-1826*. México, FCE, 1984.

Lima Malvido, Ma. de la Luz. *Criminalidad femenina, teoría y reacción social*. México, Ed. Porrúa, 1988.

Lozano, Teresa. *La criminalidad en la ciudad de México 1800-1821*. México, UNAM, 1988.

MacLachlan M., Colín. *La justicia criminal del siglo XVIII en México. Un estudio sobre el Tribunal de la Acordada*. México, SEP, 1970.

Martin F. Norman. "Pobres, mendigos y vagabundos en la Nueva España 1702-1766: Antecedentes y soluciones presentadas", en *Estudios de Historia Novohispanos*. No. 8, México, UNAM, 1985.

Martín Gaite, Carmen. *Usos amorosos del dieciocho en España*. Barcelona, Edit. Anagrama, 1987.

Muriel, Josefina. *Los recogimientos de mujeres*. México, UNAM, 1974.

Ots Capdiqui, José Ma. *El estado español en las Indias*. México, FCE, 1982.

Ramos Soriano, José Abel. "Una senda de perversión en el siglo XVIII. El imaginario erótico en la literatura prohibida en Nueva España" en *De la santidad a la perversión*. México, Grijalbo, 1985.

Ros, María Amparo. "La Real Fábrica del Tabaco. ¿Un embrión de capitalismo?" en *Historias*, No. 10, jul-sep., 1985.

Rodríguez de San Miguel, Juan N. *Pandectas hispano-mexicanas*. México, UNAM, 1980. T. III.

Sarraith, Jean. *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México, FCE, 1981.

Stanley J. y Bárbara Stein. *La herencia colonial de América Latina*. México, Siglo XXI, 1978.

Tella, Torcuato de. "The dangerous classes in early nineteenth century México" en *Journal of Latin American Studie*. 51 (May, 1973).

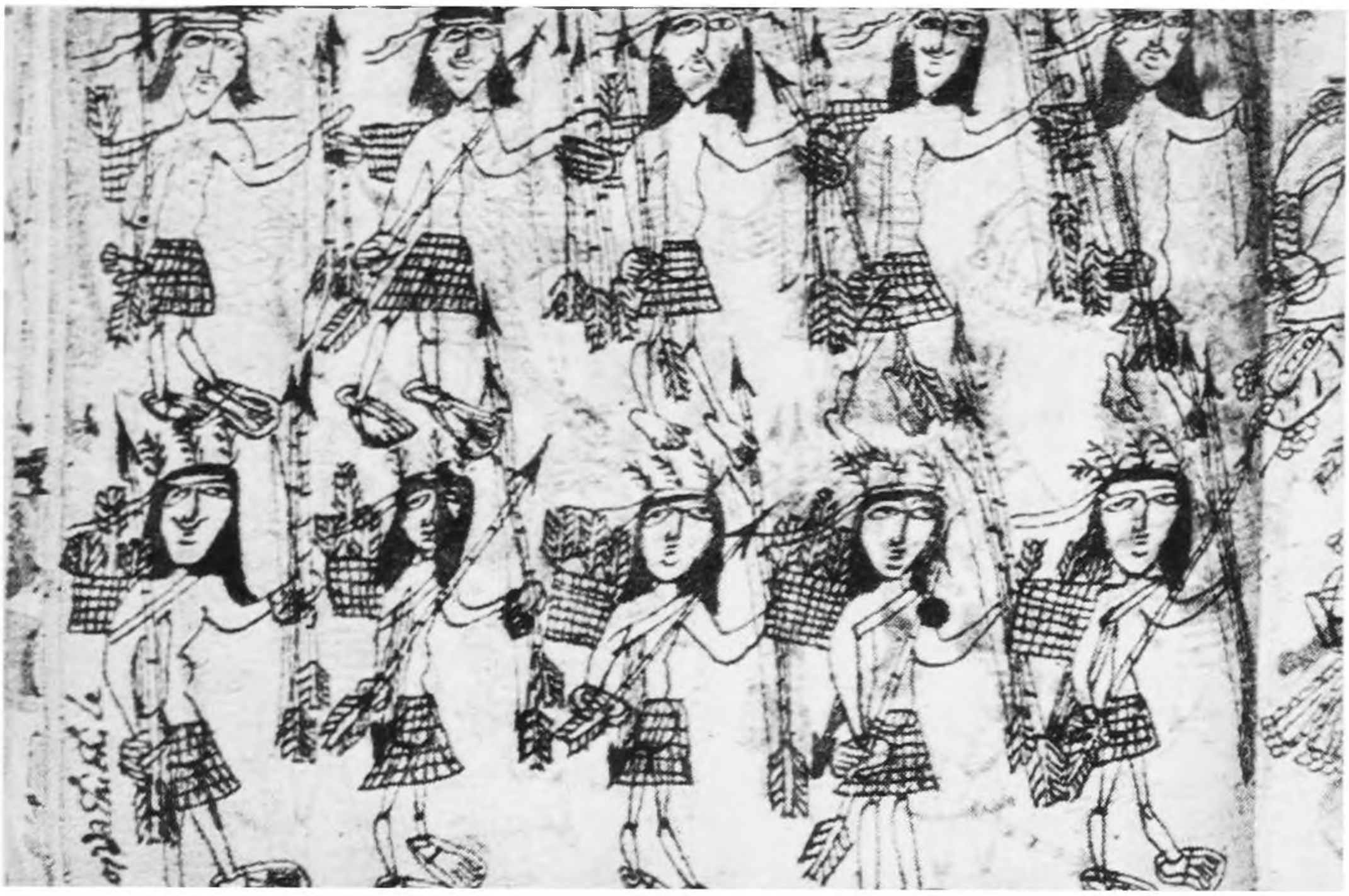
Viqueira Alban, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México, FCE, 1988.

Archivo General de la Nación

Ramo *Criminal*, vol. 84 exp. 1-14.
Ramo *Inquisición*
Ramo *Bienes regionales*

Archivo del Ex-Ayuntamiento de la Ciudad de México

Ramo *Recogidas*
Ramo *Policías en general*



Pueblos viejos, vida nueva
Una transformación autoritaria en la provincia de Sonora
1750-1800

Saúl Jerónimo Romero

El presente artículo consta de dos partes, la primera es una reflexión sobre la historia de las mentalidades y en especial una de sus vertientes, la historia de la vida cotidiana. La segunda parte será una breve exposición sobre las mudanzas que sufrió la vida cotidiana de los indígenas de la provincia de Sonora, en la segunda mitad del siglo XVIII. Los cambios a que me referiré en estas líneas se produjeron como consecuencia de la implantación de las reformas borbónicas. Es necesario señalar que también en la provincia se estaban gestando transformaciones, pero éstas no coincidían en objetivos y propuestas con las que impusieron los ilustrados funcionarios borbónicos en la región.

Vida cotidiana, consideraciones para su análisis

Las modificaciones en la vida cotidiana de las sociedades son a veces imperceptibles; de manera constante el hombre transforma su medio ambiente natural y social; sin embargo sus hábitos, sus ideas y las normas de comportamiento que aplica en la vida diaria apenas si se modifican, es decir, que transcurren en otro ritmo histórico. Claro está que, conforme cambian los tiempos, el significado de las normas que usa adquieren importancia y valores diferentes.

Así la cotidianeidad de los pueblos se mantiene casi invariable durante decenas de años, y en ocasiones hasta por siglos; esto no invalida el hecho de que también en este ámbito se produzcan rompimientos bruscos, debido a causas diversas; algunas de las que podemos citar son: guerras, catástrofes naturales, epidemias, cambios políticos trascendentes, procesos de conquista, inventos tecnológicos, contacto de culturas, etc. Es evidente que tales cambios crean y norman otra vida cotidiana, independientemente de lo azorosa que ésta pueda ser, y que tendrá naturalmente como base la experiencia de la cotidianeidad anterior. Cabe aclarar que estos cambios por sí solos no son causa suficiente para transformar la cotidianeidad, pues ésta puede subsistir a pesar de que ocurran ese tipo de sucesos; será tarea del historiador demostrar dónde y cuándo se producen los cambios de este ámbito.

Entender de esa forma la vida cotidiana nos lleva a buscar los límites de este campo de estudio; la respuesta la han dado ya algunos filósofos e historiadores, entre ellos Agnes Heller, al opinar:

> Son partes orgánicas de la vida cotidiana la organización del trabajo y de la vida privada, las distracciones y el descanso, la actividad social sistematizada, el tráfico y la purificación.[1]

Es grandísima la amplitud de los fenómenos que se puede estudiar bajo esta perspectiva. Para autores como Luis González, este tipo de asuntos son objeto de estudio del también ancho mundo de la historia de la cultura.[2] El estudio de estos temas por muchas otras vertientes de la historia y otras ciencias sociales como la antropología, la etnohistoria, la sociología rural y urbana, etc., ratifica su presencia en las preocupaciones de los científicos sociales.

A primera vista, un estudio de la vida cotidiana parece inasible, pues su documentación a veces es difícil de reunir. ¿Las razones? Pues, porque pocos historiadores se ocuparon de historiar asuntos tan evidentes que parecía ocioso registrarlos. Afortunadamente, para estudiar la época colonial contamos con las crónicas, valiosas fuentes para estos trabajos; en ellas quedaron descritas muchas

de las actividades cotidianas que realizaba la gente, especialmente las comunidades religiosas. Las funciones de la crónica fueron cubiertas más adelante por los diarios, la radio y la televisión, en los siglos XIX y XX. Felizmente toda actividad humana deja huella, y de la vida cotidiana las hay, todo es cuestión de buscar cuidadosamente y elegir bien los ejes que sustente a la investigación.

Cabe entonces, partiendo de estos criterios iniciales, definir algunos puntos que nos sirvan de guía para elaborar una historia de la vida cotidiana, así como señalar posibles desviaciones en su estudio.

En primer lugar, creo que sólo será una investigación representativa en este campo cuando el fenómeno estudiado afecte a una comunidad, independientemente de las dimensiones que ésta tenga. Una ciudad, un país, un poblado, una villa o un conjunto de éstos; siempre y cuando tengan lo suficiente en común para identificarlos con un tipo de vida. Será tarea del historiador delimitar esa investigación y ofrecer las pruebas. Con esto quiero decir que cuanto más definida esté la comunidad, más fácilmente se identificarán los elementos que constituyan su vida diaria.

En este sentido parto de la idea de que los accidentes que ocurren en la vida individual no son significativos para este tipo de estudios. Las sociedades y no las personalidades son las que norman y jerarquizan las actividades diarias.

Posteriormente será necesario buscar los elementos reguladores de la vida diaria de la comunidad estudiada, los que den coherencia y sentido a todas las actividades. En las sociedades rurales, posiblemente, el ciclo agrícola o la religión desempeñen ese papel. En las urbanas, la lucha de clases o el modo de producción y las particularidades de la sociedad nos proporcionarán los elementos.

Lo anterior conlleva la propuesta de que el estudio de la vida cotidiana se haga atendiendo a las actividades que realiza durante el día una comunidad, en el transcurso del año. Desde esta perspectiva, debe estudiarse tanto los días de fiesta como los de trabajo, siempre y cuando estén considerados dentro del

calendario normal de actividades; inclusive la muerte es cotidiana.[3] Los puntos de referencia para realizar una periodización adecuada, serán la vigencia, la transformación o la desaparición de los elementos reguladores.

Creo que en muchos de los trabajos que se han hecho en México utilizando estos métodos, no se ha tomado esto en consideración, con honrosas y significativas excepciones. También se ha generalizado el escudarse bajo el anchuroso término de historia de las mentalidades, sin definir la vertiente que se está utilizando y sin establecer criterios precisos para cada tipo de investigación. En otros trabajos se ha hecho frecuente el análisis de casos límite, sacados de expedientes de la Inquisición o de la Acordada.

Desde mi punto de vista, esto lleva a conclusiones parciales de la realidad que se intenta analizar, las razones que se puede aducir son: la primera porque al tratar casos de alienados, transgresores de la ley, iluminados, solicitantes etc., se está usando como objeto de análisis para mostrar lo que era la vida cotidiana o la mentalidad social, justamente a quien representaba un estado de excepción. Por otra parte, considerar que la sociedad en su conjunto pensaba lo mismo que los inquisidores o los jueces de la Acordada es tanto como decir que toda la sociedad tenía una visión homogénea de las cosas y la vida. Lo cual sería ignorar las desigualdades sociales, culturales y étnicas que existen en toda sociedad. O que la sociedad colonial, por dar un ejemplo, se regía absolutamente por normas legales, y hasta ahora no ha habido un régimen que funcione así.

Por lo demás, estudiar el caso concreto de una individualidad explica qué pensaban los jueces sobre ese individuo específico y no sobre el delito o transgresión que cometió, ni sobre los comportamientos juzgados; sin que esto signifique la inexistencia de una concepción teórica del delito.

Pues es necesario recordar que, en ocasiones, las características del personaje en cuestión obligaban a dar respuestas particulares, verbigracia: no era lo mismo procesar a un religioso que a quien no lo era. También debemos considerar que muchas de las resolu-

ciones que tomaron los diferentes tribunales, ya fuesen religiosos o penales, no atendían exclusivamente a normas de carácter moral o de la competencia de sus respectivas jurisdicciones, sino que, en ocasiones, cuestiones de índole política o económica determinaban las resoluciones, cambiando así el sentido social de justicia establecido, y priorizando razones de estado o extralegales.

Los estudios que se hagan desde esta perspectiva que ahora critico, están condenados a llegar únicamente a conclusiones particulares, pues las conclusiones generales quedarían totalmente fuera de su enfoque. Generalizar a partir de estas investigaciones sería olvidar que los actores, ya fuesen los jueces o los juzgados, pertenecían a diferentes clases sociales, y cada una de éstas tenía una concepción diferente de la moral, de la normatividad y su cumplimiento, y que cada uno era juzgado ante la ley de manera diferente según su condición. Es evidente que quienes instituyeron el proceso o juzgaron los casos pertenecían al estrato, grupo o clase social que en esos momentos tenía en sus manos la calificación de actitudes o la interpretación de las leyes. Esto quiere decir que ellos no eran toda la sociedad, ni que sus juicios fueran, necesariamente, los socialmente aceptados.

En este sentido considero que los preceptos legales no siempre atienden a realidades, y a veces ni siquiera reflejan la mentalidad general o un interés colectivo sino los de algún grupo interesado en mantener cierto orden de cosas o en proponer uno diferente del que existía hasta ese entonces, y que tiene en sus manos el poder para hacerlo. Así, tendríamos que considerar cuándo un código es propositivo o cuándo se trata de un código que intenta normar una realidad dada; por ejemplo, la prostitución como fenómeno social no desaparece ni cambia sus prácticas por el hecho de haber sido objeto de reflexión de los juristas; como tampoco la igualdad social o ideológica se logra por decreto. Es conveniente tener siempre presente que las leyes son instrumentos y no cosas o entes predeterminados por encima de las sociedades y para ellas. En resumen: el análisis de casos basados en la legislación no siempre nos ofrece la posibilidad de sacar conclusiones acertadas,

y en algunas ocasiones sólo nos sirve para saber cómo se aplicaba la justicia.

Considero que será una necesidad delimitar los campos en los que actuará, y no sólo desde el punto de vista conceptual –en el sentido de escoger un área de análisis, como pudiera ser prostitución, los hábitos alimenticios, la educación o tantos otros temas que son posibles en este tipo de investigaciones– sino también geográficamente. O sea, es necesario establecer regiones delimitadas; nuestras hipótesis de trabajo deben arrancar desde el principio, la delimitación espacial también debe ser una hipótesis que se demuestre en la práctica.

Me parece que los estudios regionales de la vida cotidiana nos pueden llevar a ubicar más claramente los elementos analizables. Tal vez a través de esta vía se logre una historia más global y humana, pues la circunscripción geográfica permitirá redondear la visión que se dé sobre la realidad y mediante este tipo de estudios podrían quedar englobadas varias vertientes más de la historia de las mentalidades tales como la historia de la cultura material, de la salud, etc.

Asimismo, observar especial cuidado en escoger los elementos que regulan la estructura de la sociedad y le dan coherencia. En el estudio de sociedades precapitalistas habrá que esmerarse más, pues generalmente la estructura social no está bien definida, y los elementos que norman su vida diaria son más difíciles de identificar. Para identificar con claridad estos elementos se debe tomar en consideración las clases sociales, el carácter de las leyes y su incidencia en las sociedades, y las relaciones que la sociedad tenga con el Estado; los trabajos así manejados arrojarán –creo yo– conclusiones más cercanas a la realidad.

Desde esta perspectiva analizo la vida cotidiana de algunas comunidades indígenas de Sonora durante la época de las reformas borbónicas. Antes de iniciar este pequeño trabajo conviene hacer las siguientes aclaraciones: a) este trabajo forma parte de una investigación más amplia, titulada *La privatización de la tenencia de la tierra en Sonora 1750-1850,* y éstos son algunos resultados

preliminares que, por parciales, están sujetos a una revisión posterior; b) las dimensiones de un artículo no son las adecuadas para realizar un análisis como el que propongo líneas arriba; sin embargo, trataré de ajustarme a esas propuestas en la medida de lo posible; c) los testimonios que utilizo en este trabajo son, en su mayoría, fuentes de primera mano en el sentido literal, pero no en *strictu sensu* para elaborar historia de las mentalidades, porque no he conseguido testimonios directos de indígenas que hablen de la situación que vivieron en sus pueblos después de la expulsión de los jesuitas. La primera parte la elaboré apoyándome en crónicas jesuitas ya publicadas, y la segunda la realicé basándome en documentos de diverso tipo, como son: informes, cartas y disposiciones oficiales que proceden de miembros del clero secular y regular, así como de funcionarios civiles y militares; considero que es válido sacar inferencias sobre la vida cotidiana a partir de estos materiales.

En este sentido creo que las reformas llevadas a cabo por los funcionarios borbónicos ilustrados fueron realizadas autoritariamente, desentendiéndose de la realidad local, lo que motivó que se dieran cambios sustanciales en los hábitos y costumbres de los indígenas; pero éstos no siguieron en la misma dirección a que apuntaban los intereses de los habitantes de los pueblos.

Pueblos viejos

Cuando los ilustrados funcionarios de Carlos III iniciaron sus reformas político administrativas en Sonora, la mayoría de los pueblos de misión de la provincia llevaban mucho tiempo de fundados, los del sur casi llegaban a los ciento cincuenta años

de vida, los más jóvenes –los de la Pimería Alta– frisaban ya los cincuenta, en fin, eran pueblos maduros. En todos ellos la influencia española había moldeado muchos de los hábitos y las costumbres de los indígenas del lugar.

Alrededor de esos pueblos había indígenas de diferentes grupos étnicos, que no se mezclaban con los indios reducidos, o sólo ocasionalmente; de ellos no hablaremos en esta ocasión. Había en la región unos 22 poblados de españoles, incluidos los presidios,[4] que se ocupaban principalmente en labores mineras y algunos en la agricultura; tampoco me ocuparé de ellos.

La mayoría eran poblados indígenas: había 52 pueblos de misión[5] con 136 pueblos de visita; conviene, pues, hablar de ellos. Los pueblos eran misiones, y en ellos la mayoría de las actividades estaban reguladas por el ciclo agrícola anual y las prácticas religiosas. Casi todo se hacía en común, salvo la planificación de la vida diaria del poblado, labor que se adjudicaba para sí el misionero.

La vida diaria en la Misión Jesuita

La vida en la misión empezaba diariamente muy temprano cuando los temastianes recorrían el pueblo llamando a los sonoras a oír la misa. Esto era necesario pues las chozas que componían la misión estaban diseminadas por un buen espacio. Los jacales en que vivían eran esteras, hechas de carrizos rajados, y armados en forma de bóveda con unos palos enarcados que sustentaban unos petates suficientes para resistir a las injurias del clima. Sus casas no tenían puertas, pues nadie tomaba las pocas pertenencias de sus moradores. En ellas no había "más menaje que un petate para dormir, calabazos para acarrear agua y tener agua, alguna olla o tiesto para tostar maíz, y no todos metate para molerlo".[6] Además, las comidas eran comunes para el que no tenía.[7] Es decir, existía un régimen de comunidad en el pleno sentido de la palabra.

Al levantarse, los pimas del norte se ponían sus ropas confeccionadas con manta de algodón muy bien tejida y pintada de colorado

y amarillo; los que tenían ovejas usaban prendas de lana. Los pimas del poniente que no tenían sembradíos de algodón obtenían sus vestidos del comercio y mediante el intercambio y, sobre todo, gozaban de la oportunidad de cazar venados y hacerse calzones, mantas y gabanes de gamuza, que sabían curtir muy bien.[8]

> Las mujeres, por lo regular, andan desnudas de la cintura arriba, y hasta los pies cubiertos con naguas de gamuza. Y en el invierno traen otra gamuza que les sirve como mantellina y otras un juboncillo –hechos de muchos pellejos de conejo adobado y con pelo, unidos– y esto suele servir de abrigo a sus hijuelos.[9]

Se escuchaba la misa y después el padre se encargaba de repartir a los indígenas que fueran necesarios en las labores y él se quedaba con los niños a los que enseñaba la doctrina, instrucción que impartía durante una hora. Inmediatamente después se servía el almuerzo, especialmente a los niños, a los viejos, a los enfermos y a los que estaban haciendo trabajo comunal.[10]

La mayoría de los naturales pobladores de las misiones ya estaban habituados a comer carne de res con regularidad, los guisos que se daban en la misión a menudo la contenían. Las tortillas de maíz tenían un amplio consumo y también el pinole, principalmente entre los pueblos situados en el sur de la provincia. Los misioneros introdujeron también el consumo del trigo; inicialmente lo comía únicamente el misionero, pero conforme avanzaron los tiempos también los indígenas lo adoptaron.

Cuando los hombres de la misión salían en campaña militar, su principal provisión de boca era la carne seca o tasajo y el pinole. Alimentos que también eran muy importantes para cuando realizaban viajes largos. Incluso cuando el pueblo cooperaba con el ejército español, estos dos productos eran algunas de sus principales aportaciones.

La población en general consumía y tenía suficiente abastecimiento de sal, que obtenían de las costas los pimas. La excepción la constituían los pimas norteños que poco cuidaban de sazonar con este ingrediente sus comidas.[11] La cacería proporcionaba un com-

plemento importante, se cazaban ratas y ratones de campo así como culebras, víboras, lagartijas, chapulines, y toda clase de insectos, sin descartarse las piezas grandes: venado, cíbolo o borrego cimarrón. El procedimiento para consumirlo consistía en cazarlos y asarlos sin preocuparse por quitar las entrañas ni por lavarlos.[12] Eran muy aficionados a la carne de res o de cualquier otro animal, la única que les causaba repugnancia era la del puerco.

La dieta se complementaba con algunas plantas o frutas; entre las que más se consumían estaban: las pitahayas, las nueces silvestres y bellotas que obtenían de la recolección.[13] Las frutas cultivadas eran también importantes, comían con gusto los productos de sus huertas: uvas, duraznos, higos, peras, membrillos, granadas y la caña dulce.[14]

Después del almuerzo, el trabajo se repartía en muy diversas labores, unos se destinaban a cuidar el ganado, otros a la siembra y al cuidado de las huertas. Los más fuertes y diestros en las armas fungían como voluntarios; éstos, a pesar de la prohibición que había para que los indios montaran a caballo y portaran armas, eran muy buenos jinetes[15] y si bien no utilizaban armas de fuego, eran excelentes arqueros.

En tiempos de paz estos milicianos acompañaban al padre cuando visitaba enfermos en otras localidades o cuando se trasladaba a vender los productos de la misión o simplemente cuando deseaba visitar a otro misionero. Otras veces acompañaban o cuidaban a los viajeros, ya fueran estos civiles, militares o eclesiásticos. Casi siempre participaban cuando había guerra con grupos de indígenas rebeldes o contra los apaches, quienes constantemente incursionaban en la provincia.

Cuando los voluntarios indígenas regresaban victoriosos de alguna campaña realizaban una gran fiesta que duraba varios días. Se bailaba sin descanso, no importaba el cansancio ni la muerte, sólo el festejo, y el aguardiente hecho de pitahaya fermentada que se consumía en grandes cantidades;[16] los jesuitas no estaban de acuerdo con esas fiestas, pero no permitirlas hubiera significado perder a los indígenas aliados. En esas ocasiones se escenificaban danzas, como la que describió el misionero Juan Nentuig:

> Si les va bien en la campaña, de los enemigos que matan traen sus cabelleras, que aprecian más que otro botín, y los cautivos niños y mujeres, que llegando a sus pueblos bailan día y noche, que da lástima ver el estropeo que causan con esta locura en si propios y más en los cautivos, que de esta manera llevan en triunfo. . .[17]

No estaban exentas estas fiestas de crueldad. A los prisioneros se les torturaba:

> En algunos pueblos aun de los ópatas, siendo éstos, según todos, los más allegados a la razón entre los demás indios, he sabido el usarse el salir las viejas de sus casas con tizones ardientes y quemar a los pobres cautivos en varias partes de sus cuerpos, mayormente los muslos, con harta crueldad, y he visto las señales en un muchachito bien tierno y tales, que no se le quitarían en toda su vida.[18]

Las danzas consistían en bailar todos en corro, cantando y gritando. Si la celebración era de carácter militar se colocaba la cabellera o algún miembro de uno de los enemigos en el centro del baile o de la plaza donde se llevaba a cabo el festejo.

Las fiestas más importantes de la comunidad, en su mayoría, eran de carácter religioso; la Pascua, la Navidad, Todos Santos, etc., se celebraban con profusión de cantos y danzas. Había corridas de toros, y los indígenas eran expertos en el manejo de la pequeña lanza con que se daba muerte a los animales. Después de la función se daban los animales a los indios para que se los comieran, y el misionero regalaba comida y chocolate. Todo esto amenizado con danzas como el Moctezuma y el Pazcola.[19]

Cuando no había fiesta alguna, una buena parte del tiempo de los indígenas era ocupada para realizar obras en la iglesia, ya fuese de adorno o de construcción, todos siempre bajo la dirección y tutela del padre misionero; los yaquis tenían fama como mano de obra especializada en estos menesteres, incluso se les contrataba en la Pimería Alta como expertos albañiles para la construcción de templos.[20]

A los jesuitas se les acusó de explotar a los indígenas y tratarlos de manera despótica; al parecer, el trabajo que realizaban los

indígenas era muy importante pero de ninguna forma agobiante. En un alegato que el padre Quixano sostuvo acerca del asunto menciona que: sólo trabajaban en las tierras de misión tres días a la semana; también dice que esto era así porque era poco lo que se sembraba en las misiones, pues los indios gustaban poco de trabajar.[21] Conviene aclarar que los juicios del jesuita reflejaban sus puntos de vista europeos, pues no entendía por qué a los indígenas no les interesaba ni creían necesario acumular o producir más allá de lo que sus necesidades inmediatas les marcaban. Para sostener sus aseveraciones pone como testigos a los señores don Manuel Vázquez, Justicia Mayor, y al Juez eclesiástico, comisario de la Santa Inquisición, licenciado Juan José de Grijalba.[22] Rescaté el testimonio por los testigos utilizados.

Los días de la semana que no eran dedicados a las labores anteriormente descritas, los indígenas sonorenses se ocupaban de manufacturar sus armas, tanto para la cacería como para la guerra. En ellas ponían especial cuidado; largas horas se pasaban tallando sus arcos o sacando filo a los pedernales que servían de punta para sus peligrosas flechas. Su ajuar guerrero consistía en una macana, arco, flechas emponzoñadas con el eficaz y mortífero veneno con que componían varios tósigos y el zumo de la yerba llamada *usap* en pima.[23]

Habiendo una pequeña diferencia entre las flechas que usaban para la guerra y las de cacería, las primeras tenían varios filos para que desgarraran la piel, las segundas estaban diseñadas para ser recuperadas.[24]

Había otros que, cuando no era temporada de trabajos agrícolas en la misión, se dedicaban a gambusear, es decir a buscar oro; así también ellos se unían a las partidas de españoles y castas que constantemente emigraban de un lugar a otro en busca de metales. Hombres y mujeres trabajaban afanosamente para beneficiar oro o plata. El modo de sacarlo era el siguiente:

> . . .el modo de sacar los yndios el oro con su batea es hir metiendo los dedos, y hacer un repaso por las tierras de la batea a los impulsos del sentido del tacto y de la vista, y como el oro se oculte a alguno de estos

> sentidos, tiene el yndio el tiempo por perdido el tiempo de hacer muchas pruebas; pues como por otras partes espere encontrar en la siguiente batea lo que no ha hallado en la antecedente poco dolor le cuesta arrojar la primera [. . .] o es de omitir que en esta busca trabaja igualmente la muger y el muchacho como el baron.[25]

En la temporada de lluvias, la mayoría de los miembros de la misión regresaban a ella para ocuparse de los trabajos de la comunidad,[26] siempre y cuando no hubieran cometido algún delito, porque entonces su regreso significaría un buen número de azotes propinados por el jesuita;[27] cuando esto era así, la mayoría no regresaba: se quedaban vagando por los reales o trabajando en haciendas y ranchos de españoles, a quienes no les interesaba la vida privada o moral de los indígenas.

También había momentos para el juego, entre algunos de los que se practicaban estaban el *guaqui mari*, que consistía en correr y arrojar con el pie un palo casi redondo, y en que salían dos jugadoras tirando su palo de un puesto y, al mismo tiempo, corriendo tres leguas. El primero que llegaba a la meta ganaba el juego. Otro era el llamado *patole*, que se jugaba con cuatro cañitas rajadas y rayadas, de un jeme* las soltaban sobre una piedra para que saltaran y cayeran al suelo, y el que atinara las rayas suficientes para completar cierto número ganaba.[28]

Las mujeres eran las que llevaban el mantenimiento del hogar y de todos los trabajos domésticos. Algunas de sus actividades son descritas en el siguiente texto:

> Las mujeres sonoras también tienen sus funciones especiales. Traen a casa la leña y el agua, hacen atole, pinole y preparan otros platillos. Hacen tortillas y tuestan esquita. Hacen los llamados tamales de las pitahayas y del maíz. Con ayuda de los hombres traen a casa la cosecha y en los viajes tienen que cargar, además, a los niños, las provisiones y en general todo lo que lleven. De hecho, tienen la obligación de hacer los trabajos más pesados y difíciles, en los cuales los hombres no ayudan para nada.
> Las mujeres también deben tejer coras y coritas (canastas grandes y pequeñas). También deben hacer todas las vasijas de barro que son necesarias para la familia, muelen la tierra, moldean la vasija a la forma requerida y la cuecen a fuego abierto . . .[29]

Por las tardes se oía y rezaba el rosario, y por las noches los sonoras gustaban de cantar interminablemente. Así, entre trabajos y fiestas, premios y castigos, terminaba el día en la misión jesuita.

Proyecto de los españoles

Los españoles que vivían en la provincia criticaban constantemente las formas de vida que se practicaban en las misiones, por lo que siempre trataron de presionar para obtener ventajas en el viejo sistema colonial. Uno de los intentos más acabados y donde dieron a conocer su posición respecto a la situación de la provincia, fue la junta secreta de 1722, realizada en el Real de San Juan Bautista, convocada por Rafael Pacheco Zevallos.

Las propuestas de los vecinos se resumían en lo siguiente: a) expulsión de los jesuitas; b) que los indígenas pagaran diezmo; c) reparto de tierras a los españoles y vecinos de la provincia; d) que no se permitiera a los jesuitas tener tierras ni ganado y que sólo se siembre lo que bastare para su sustento; e) que no estorbaran a los indios para sembrar; f) que se permitiera vivir a los españoles y a los indios mezclados en las misiones; g) que los padres atendieran escuelas; h) que no tuvieran autoridad para nombrar a los indios gobernadores, e i) finalmente que los indígenas se pudieran acomodar en las casas y en las cuadrillas de los españoles.[30]

Todas estas propuestas fueron recogidas posteriormente en tiempos de Carlos III y sus llamadas reformas borbónicas. Con ellas se trató de reorganizar las finanzas reales y adecuarlas a un nuevo tipo de explotación colonial, mediante la cual se lograra recoger la mayor cantidad de impuestos, evitando, en la medida de lo posible, los estados de excepción, como era el caso de las misiones que mucho habían costado a la Corona y pocos dividendos le habían producido.

A nivel local, las reformas significaron una reestructuración de todo lo que hasta entonces se había hecho en la provincia. Por mencionar algunos ejemplos, diré que ya no convencía ni era

suficiente que los pueblos de indios sirvieran para convertir gentiles al cristianismo; ahora, y así lo expresaron varios funcionarios, era necesario que los habitantes de estas regiones pagaran tributo y no siguieran considerándose como protegidos del rey sino como súbditos con todos los derechos y obligaciones que ello entrañaba. Un ejemplo de esto fue la interpretación que dieron los funcionarios reales a las propuestas de autonomía que los yaquis formularon en 1740:

> El año de 1739 se hallaba de Gobernador de Sinaloa y Sonora Don Manuel Bernal de Guidobro en cuio tiempo se lebantaron los yndios yaquis, por insistión de estos también los del río Mayo, pero para que llegaran a este exceso havían precedido bastantes reyertas de los principales dichos yaquis y en especial por el yndio Muni. Este fue varias veces a la capital de Sinaloa a ver a su Guidobro sobre puntos de estar mal contentos con la sugeción y gobierno al modo de las misiones y es evidente, que dichos yndios bozeaban que querían pagar tributo, que es lo mismo que pedir el modo de gobierno y política que los yndios mexicanos. . .[31]

Es cierto que se habían levantado en armas y también que, al menos a estos indígenas, ya no les convencía ni convenía el sistema de los jesuitas; pero nadie puede asegurar que se levantaran en armas porque querían pagar tributo.[32]

Por otra parte, se modificó el sistema de defensa de la colonia en esta frontera que, por estos años y por estos lados, dependía en lo fundamental de la barrera que ofrecían los pueblos de misión. La Corona española temía el avance de los ingleses y franceses por el este, y el de los rusos por la costa del Pacífico. Amén del descalabro que sufrieron los españoles en La Habana, por ello el interés en reforzar el ejército, que cada día cobró mayor importancia. Se crearon nuevas fuerzas de milicianos, se reformó el sistema de presidios y se creó la Comandancia General de las Provincias Internas.

Además de los vecinos y de las autoridades civiles y militares, también el clero secular estaba interesado en que se modificara el sistema que hasta entonces había regido en la provincia; para esos

años el clero regular tenía unos cuantos párrocos en la región y su influencia estaba muy disminuida, pues los jesuitas no dependían de la jerarquía eclesiástica local, sino directamente del Papa, lo que creaba antagonismos y fricciones.

Para el obispo de Durango, por esos tiempos responsable del clero secular que trabajaba en Sonora, era importante tener en sus manos las misiones, pues consideraba que de ellas podría obtener altos beneficios y que sus curas podrían vivir del producto de las mismas. En este sentido, cabe decir que el obispo, como otros muchos funcionarios, creía en la muy difundida fama de las abundantes riquezas de los poblados misionales.

Estas posiciones y peticiones fueron oídas y reforzadas por los juicios vertidos por los funcionarios borbónicos que estuvieron en la provincia a partir de la segunda mitad del siglo XVIII; todos convinieron en señalar que el sistema que se estaba empleando para colonizar la región no era el más adecuado puesto que con él no se procuraban beneficios a la Corona, ni el poblamiento era efectivo. Es decir, no eran españoles quienes estaban poblando la región, lo que aumentaba los riesgos de perder una provincia muy rica, ya fuese a manos de los pueblos indígenas locales o a las de los apaches, que por esos años comenzaron a representar un problema constante, o a los de alguna potencia enemiga.[33] También se diría que los pueblos que ya llevaban fundados mucho tiempo deberían ser secularizados y en ellos debería fomentarse una población mixta.

Sin embargo, el hecho que marcó el inicio de una nueva época en los pueblos indígenas, fue la expulsión de la Compañía de Jesús. Con el extrañamiento de estos religiosos no sólo se acabó con el poderío y la hegemonía de una orden particularmente influyente en la región, sino que se abrió la puerta a toda una nueva perspectiva de resolver los asuntos en la provincia, y con ello se modificaron sustancialmente los hábitos y las normas de la vida cotidiana de los pueblos cuyos habitantes, en su mayoría, no supieron o no pudieron adaptarse al nuevo estilo y a las nuevas formas.

No hubo disposiciones directas para modificar la rutina diaria, pero las medidas que se tomaron después de la expulsión de los jesuitas afectaron fuertemente a los pobladores quienes tuvieron que cambiar mucho de lo que hacían diariamente.

Las primeras medidas que se tomaron fueron las siguientes: Las misiones de la Pimería Alta y la Pimería Baja serían administradas por los colegios de Propaganda Fide de Querétaro y Jalisco, pertenecientes a los franciscanos, y todas las del sur de la gobernación serían secularizadas. Mientras era posible que los misioneros y los curas ocuparan sus puestos, se dispuso que los bienes temporales fueran administrados por comisarios reales.[34]

Estos funcionarios no tuvieron ninguna limitación en sus facultades, se les dio todo el poder para encargarse de la custodia de los bienes terrenales de los pueblos. Ninguno de estos comisarios era indígena, por lo que no estaban familiarizados con las prácticas de los poblados, de tal manera que tan pronto llegaron se encargaron de malversar los fondos de la comunidad y ocupar a los naturales en trabajos personales. Al respecto, el misionero Antonio de los Reyes, que después sería el primer obispo de Sonora, comentó:

> . . .que valiéndose de este espacioso título, mandaron como superiores a los Justicias de los pueblos, y obligaban a los indios a trabajar sin salario; y cuando más, por la sola ración [. . .] se tomaron tanta autoridad que castigaban a los justicias, azotaban a los indios, mandaban a las indias para el servicio de sus propias casas y familia; se proveían estos de víveres y vestuarios con abundancia.[35]

Un año después de la llegada de estos comisarios reales, muchas de las misiones se encontraban en decadencia. Unicamente la Pimería Alta volvió al viejo sistema en que el misionero controlaba los haberes y deberes del pueblo, aunque con la diferencia de que la población ahora era mixta; ya no fue posible detener el impulso de los no-indígenas que ahora estaban en todos los pueblos, aun en los más norteños.

Las misiones del sur, que estaban situadas entre el río Sinaloa

y el Yaqui, fueron secularizados. José de Gálvez, el infatigable visitador, dispuso que se repartieran tierras a los indígenas de estos pueblos en propiedad privada. En estas disposiciones dictadas inmediatamente después de la expulsión, se establecía que a la vez que se hiciera el reparto se efectuara un padrón de los habitantes de cada pueblo para cobrar el tributo.[36] Se determinó además, que en todos estos lugares debería resguardarse un fundo legal para el poblado, que éste debería tener cuatro leguas a los cuatro vientos, y que todos los habitantes de ese pueblo deberían establecerse definitivamente en los límites marcados.[37]

Se contempló el establecimiento de tierras de comunidad que no deberían exceder de 80,000 varas cuadradas, salvo tratándose de localidades muy populosas, en cuyo caso se aumentarían al doble. Conviene recordar que durante la época jesuita los miembros de la comunidad vivían fundamentalmente de los productos de estas tierras. Sin embargo, con estas nuevas reglas se dispuso que los productos de los bienes de comunidad se destinarían a "cubrir las obligaciones públicas y piadosas".[38]

La distribución de tierras entre los indígenas se hizo de la siguiente manera: tres suertes de tierra a los capitanes;[39] dos a los caciques gobernadores y a los soldados, y una para cada cabeza de familia. Se instruyó que si algún natural tenía cultivado más de lo que le correspondía, según su condición, se le dejaría en premio a su aplicación. En la ratificación que hizo Teodoro de Croix de estas disposiciones, en 1771, se asentó que a cada nuevo propietario se le debería otorgar su título de propiedad, documento en el que se asentaría que el rey concedía esas tierras. Y finalmente, se reglamentaba que se dejara un sitio de ganado mayor para uso común. Las tierras que quedaran realengas se otorgarían en propiedad privada a la gente de razón y a los españoles, dándoseles como primera dotación uno o dos sitios de ganado mayor, de una legua cuadrada, cada uno.[40]

En fin, en los nuevos tiempos, los pueblos viejos no encajaban en la política moderna e ilustrada de los Borbones, y los intereses y expectativas que habían crecido entre los vecinos, los militares y

los funcionarios reales, hacían imposible que se continuara con el viejo régimen; producto de ello fue la vida nueva.

Vida nueva

Con estas medidas se afectó a los dos pilares que sostenían la vida cotidiana de la misión: las prácticas religiosas que imponían el ritmo de la vida diaria, y el ciclo agrícola que permitía regular la vida de la misión durante el año y la subsistencia del grupo como tal.

El resultado inmediato de estas políticas fue la entrada de una gran cantidad de españoles, mulatos, mestizos y gente de todo tipo en los pueblos de misión, cambiando con ello la composición étnica de los pueblos, así como la correlación de fuerzas interna que daba unidad al poblado. En el informe que Revillagigedo presentó sobre las misiones en 1793, constatamos lo antes dicho por los siguientes datos: para ese año en todas las misiones había gente de razón, incluso en las situadas más al norte; de las que habían sido secularizadas, diecisiete se encontraban sin ministro, y de las que tenían párroco, quince no recibían el sínodo, dotación anual de la que dependían para su supervivencia los religiosos,[41] por lo que seguramente sus ministros tenían que hacer uso de los bienes de comunidad para su manutención; por otra parte, al no haber misas, ni padres, tampoco había forma de medir los tiempos diarios de la misión.

Analizando los efectos que esto produjo, podemos decir que en los pueblos en los que había más contacto con los españoles y menos cohesión interna, el resultado fue catastrófico, como sucedió con las misiones situadas entre los ríos Sinaloa y Mayo. En muy pocas de ellas hubo un padre que se hiciera cargo de administrar los bienes

de comunidad para beneficio de los indígenas o, simplemente, de dar orden al régimen interno. El único caso en que así sucedió fue en las misiones de Bamoa y Nío, donde el padre encargado se preocupó por conocer la lengua y convencer a los indígenas de que sembraran en comunidad. Logrando así que de los habitantes de ese pueblo se dijera: "...en sus costumbres no se han viciado con tanto exceso particularmente de la embriaguez",[42] como empezó a ser regla en todos los demás pueblos de esa zona.

La mayoría de los habitantes de los pueblos no se dedicaron ya fundamentalmente a la agricultura, y se decía de ellos que: "su policia y costumbres son un extremo de vicios, confusión y desorden".[43] Incluso los mayos, a quienes muchos historiadores han comparado con los yaquis por su entereza, tampoco dieron muchas muestras de poder resistir los embates de los nuevos tiempos; para ellos la *vida nueva* significó romper con todas sus leyes, y la mayoría vivían: ". . .ociosos, dispersos, y vagueando por los reales de minas, haciendas y ranchos de los españoles, robando y aumentando el desorden y confusión de estos desgraciados pueblos y provincias".[44] Ahí donde no hubo una fuerza coercitiva y donde la presencia española era mayor, numérica y culturalmente hablando, la desintegración fue más acelerada. Cabe destacar que estos grupos de los que estoy comentando habían adquirido habilidades que fueron utilizadas por los vecinos quienes presurosos, empleaban a los disgregados. Será interesante analizar, en otro trabajo, los efectos que tuvo esa integración de mano de obra al mercado de trabajo.

Como ya dijimos, el tiempo interno de los pueblos estaba regido por la misa y demás servicios religiosos que pautaban la vida diaria de las misiones. Es decir, se levantaban para oír los servicios del culto religioso y, durante el día, ya fuese la doctrina o alguna otra actividad, iban normando el tiempo de los pueblos. Con los cambios que se dieron en varias poblaciones como Movas, sólo se oficiaba misa una vez al año; lo que provocó relajamiento y distanciamiento de los habitantes respecto a sus actividades rutinarias, originándose el abandono de las labores agropecuarias y, por tanto, de la disciplina y de la vida que giraba en torno

a esa actividad productiva. Resultado de ello fue que muchos abandonaron o vendieron o arrendaron sus tierras; utilizando el dinero de la venta en la compra de bebidas alcohólicas que vendían los españoles en sus villas o que ellos iban a comprar a las localidades de éstos.[45]

Los pueblos serranos que siempre estuvieron en contacto permanente con los españoles y se mostraron dispuestos casi siempre a cooperar con ellos, también resintieron los cambios; ópatas y eudeves, habitantes de estos pueblos, juzgaron que en vista del gobierno que se impuso en las misiones, ya no era adecuado seguir viviendo como pueblo de misión, pues lejos de beneficiarlos, ese estado de excepción los perjudicaba, por lo que solicitaron que se les tratara como vecinos, incluso llegaron a pagar por estas diligencias. He aquí las causas de su descontento en continuar como pueblos de indios:

> De los bienes de campo aunque los enemigos han hurtado muchos, los misioneros se han utilizado de estos productos y de las siembras y lavores que trabajan de cumunidad los yndios y acaso por esta causa y mala administración han pedido los yndios al Alcalde mayor de la provincia los ponga en la clase de vecinos y tributarios por cuyas diligencias y posesión le pagan los indios un marco de plata.[46]

Es conveniente mencionar que los ópatas habían sido un grupo que siempre fue fiel a los españoles, y aliados suyos. ¿Las razones? Quizá por sus constantes problemas con los apaches y con otros pueblos, y de ahí la necesidad de un aliado fuerte; o quizá porque sus prácticas agrícolas eran más parecidas a las de los españoles; o quizá simplemente porque, al estar cercanos a ellos obtuvieron privilegios. La identificación llegó a ser tan fuerte que éste fue el primer grupo que perdió su identidad colectiva. Cabe destacar que en este caso se trató de una pérdida consciente y no de una fatalidad como sucedió con otros pueblos; al respecto un testimonio ilustrativo:

> Si alguno se casa con mujer española no quiere que se le trate ya como indio, se desdeña de las ocupaciones y ministerios de sus parientes, y lo

> mismo sucede con las mujeres cuando se casan con españoles. Unos y otros afectan nuestro traje y tratamiento, y se manifiestan mui deseosos de aprender el indiano.[47]

Es decir, que tanto en los pueblos secularizados como en los que continuaban bajo el régimen de misión, el religioso ya no era el salvaguarda de los intereses de la comunidad. La vida de la comunidad se había desquiciado por completo; no había nada que regulara la vida diaria ni anual de los pueblos. En algunos lugares la situación llegó a ser tan grave, que sus habitantes emigraron y nunca se supo nada más de ellos:

> Por las continuas invasiones de los enemigos y por haber estado estos pueblos muchos años sin ministro se han perdido y despoblado Taraychi, Yécora y Tucupeto; de cuyas familias de indios no se sabe su paradero.[48]

En el caso de los yaquis que desde mucho tiempo atrás trataron de reafirmarse como grupo, no hicieron nada cuando la expulsión, como tampoco lo hizo ningún otro grupo indígena de la región. Es más, ellos, alentados por algunos personeros de José de Gálvez, pidieron la secularización de sus pueblos y reparto de tierras; ofreciéndose a cambio a mantener al cura que se les asignase e incluso pagar tributo.[49] Tal vez esperaban con esto ganar la independencia que habían buscado desde 1740.

Pero al no suceder las cosas como los indígenas las habían planeado, pronto manifestaron descontento y resistencia al nuevo régimen. En primer lugar el trabajo de comunidad, mismo que orquestaba el tiempo de la vida diaria de los pueblos, se había interrumpido; pues bien, la comunidad no estaba dispuesta a que sólo sirviera para los gastos de la iglesia y el párroco.[50]

Los pueblos yaquis se organizaron solos y continuaron realizando sus cultivos por las riberas del río y criando ganado, sin ninguna dirección central, lo que tuvo por consecuencia que el trabajo tendiera a volverse individual y no colectivo como había sido hasta entonces. Lo que continuaron haciendo en comunidad fue cuidar de sus iglesias así como la práctica del rito cristiano; curiosamente el dogma religioso les daba nuevamente una unidad, aunque superfi-

cial, valedera para conservarse como pueblo. En todos los pueblos se nombraron indios fiscales encargados de informar al cura del lugar de dónde se encontraban los enfermos, para que éste les diera los sacramentos.[51]

En algunos casos, como en el pueblo Potam, la organización llegó a ser tan eficiente que incluso se estableció una escuela, mantenida con los bienes de comunidad. Funcionaba como internado y estaba destinada a los indígenas; las leyes que la regían fueron dadas por el obispo y eran las siguientes:

> Ha dispuesto el Obispo que dos jóvenes de cada pueblo vivan de continua a la vista de un maestro y juntos en una casa que se les ha dispuesto en forma de Colegio y se les ha vestido a estos jovenes con manto azul, beca encarnada, y un escudo de nuestra Señora de Guadalupe, cuya adbocación se le ha dado a la casa y colegiales, y para la manutención de estos y su maestro, contribuyen los bienes del comun de cada misión y pueblo [. . .] donde no ha de permitir al maestro se hable otra lengua que la española.[52]

Es obvio que con estas disposiciones se prentendía continuar con el proceso de aculturación y mestizaje cultural que habían iniciado los misioneros. En el pueblo de Bacum, los indígenas aceptaron nuevamente la dirección de un religioso, el párroco Francisco Joaquín Valdés, quien también como en el caso que comentamos anteriormente, se ciñó a las necesidades de la comunidad.

Sin embargo y a pesar de esta defensa tenaz, también en estos pueblos se sintió la influencia de los vecinos, quienes ya como comerciantes ya como autoridades o como colonos, afectaron la vida de los poblados. Por ejemplo, los comerciantes se encargaban de introducir bebidas alcohólicas, las que eran consumidas en abundancia por los yaquis, y a cambio de la bebida éstos ofrecían sus cosechas o las reses que tuvieran, y cuando esto se acababa, daban hasta la ropa de sus mujeres.[53]

También se enfrentaron a la creciente demanda de tierra por parte de los vecinos, que constantemente solicitaron e hicieron denuncias sobre estas tierras; ello obedecía a que eran las mejor provistas de agua, las más fértiles y en las que había menos peligro

de incursiones apaches, además de la cercanía de los reales de minas más grandes de la provincia.[54]

Las que continuaron conservando la unidad de la comunidad fueron las mujeres, quienes se especializaron en el trabajo artesanal, situación un tanto obligada por la economía de mercado en la que se vieron envueltas; pero que, a fin de cuentas, les permitió conservar arraigo a la tierra. Otro producto que fue incorporado como mercancía y como medio de vida de los indígenas fue la grana, trabajo que no era sistemático pero que gracias a la abundancia del producto permitía ciertos ingresos a la comunidad.[55] Es interesante mencionar que casi todo esto lo realizaban mujeres que a fuerza de trabajo mantuvieron la unidad dentro del grupo, pues los hombres salían a trabajar fuera o vivían con gente de las castas que los instruían en sus hábitos o se iban a la guerra a defender sus tierras.

Esto generó un despoblamiento en todas las regiones, y así fue cómo para 1819 ya había en todos los pueblos de misión y en las ex-misiones más gente no-indígena, con los consiguientes efectos en las prácticas diarias. Por ejemplo, los indígenas que ya se habían acostumbrado a andar vestidos, ya no lo podían hacer porque la ropa que se vendía en la provincia era cara y de mucho lujo para ellos. Además de que los comerciantes no traían lo suficiente para abastecer el mercado regional ni alcanzaba para todos los indígenas aculturados.[56]

A manera de corolario y como muestra de los efectos que causaron a largo plazo estos cambios en la provincia, he recogido el testimonio de un viajero español que llegó a Sonora en 1843, y que nos da una vívida descripción de los hábitos de los lugareños; así queda de manifiesto que los amos y señores de la región eran los blancos o los mexicanos. Veamos qué dice de los indígenas: Dice que no suman más de 40,000 almas por todos los grupos,[57] que son callados y que sus festejos de cualquier tipo se hacen únicamente en el seno de la familia,[58] y el único recuerdo que guardan de su pasado son:

> las lanzas de sus mayores, muy adornadas con tejidos de bejuco o caña colorada con la punta de pedernal y pendientes de ellas algunos taparrabos escogidos de lienzo y corteza de árbol. Jamás han querido vender una lanza de estas, o alguno de sus atavíos a cualquier precio que fuere...[59]

Es decir, que los indígenas no eran dueños ni del espacio que pisaban, eran extraños en su propia tierra; lo único que tal vez les quedaba, eran sus recuerdos, los que afortunadamente no vendían.

Notas

[1] Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista,* México, Grijalbo, 1985. p. 40.

[2] Antonio Saborit, "Historia de las mentalidades, historia de la cultura", en *La Jornada,* Suplemento "Jornada Semanal", año 5, no. 1483, México, 30 oct. 1988, p. 11.

[3] Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y del mundo),* México, Grijalbo, 1979, p. 93.

[4] Juan Nentuig, *El rudo ensayo, descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764,* México, INAH, 1977, p. 113.

[5] AGN, Ramo *Misiones,* vol. 14, exp. 6, fs. 205.

[6] Luis Xavier Velarde, "Primera relación de la Pimería Alta", en Luis González Rodríguez, *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740,* México, UNAM-IIH, 1977, p. 61.

[7] *Loc. cit.,*

[8] *Ibid.* p. 55.

[9] *Loc. cit.*

[10] Ignacio Pfefferkorn, *Descripción de la provincia de Sonora (libro segundo),* México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, 1983, p. 150.

[11] Velarde, *op. cit.,* p. 51.

[12] *Ibid.,* p. 50.

[13] *Ibid.,* p. 52.

[14] Pfefferkorn, *op. cit.,* pp. 57-59.

[15] Ivlian de Paredes, *Recopilación de leyes de los Reynos de las indias mandados a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Carlos II, Nuestro Señor* por Ivlian de Paredes año de 1681, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Edición facsimilar, 1973, t. 2; la ley a que me refiero está en el Libro VI, Título I, ley XXXIII, fs. 192. Sería interesante analizar todas las disposiciones que están en este libro y que no se cumplieron ni tomaron en cuenta en la colonización del noroeste. En mi opinión, la mayoría fueron letra muerta.

[16] Pfefferkorn, *op. cit.,* p. 61.

[17] Nentuig, *op. cit.,* p. 72.

[18] *Loc. cit.*

[19] Pfefferkorn, *op. cit.,* p. 143.

[20] Cynthia Radding, "Monumentos en el desierto, las iglesias coloniales del norte de Sonora", en *Boletín Monumentos Históricos,* México, INAH, 1976, p. 79.

[21] Informe a su Excelencia (probablemente al virrey), por el padre Miguel Quixano, AGN, Ramo *Historia,* vol. 17, fs. 25.

[22] *Loc. cit.*

[23] Pfefferkorn, *op. cit.,* pp. 61-64.

[24] *Ibid.,* p. 63.

[25] AGN, Ramo *Historia,* vol. 16, exp. 5, fs. 207.

[26] Alvaro López Miramontes y Cristina Urrutía de Stebelski, *Las minas de la Nueva España en 1774,* Documento número 5, pp. 84, México, INAH, [s/a].

[27] Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 138.

*Jeme, medida antigua, equivalente a la distancia que hay desde la extremidad del dedo pulgar a la del índice, separados todo lo posible.

[28] Velarde, *op. cit.*, p. 57.

[29] Pfefferkorn, *op. cit.*, p. 65.

[30] Jacobo Genovese, "Informe de José Ma. Genovese al virrey, marqués de Valero" en González Rodríguez, *op. cit.*, pp. 130-133.

[31] Al respecto pueden consultarse los escritos de Fernando Sánchez Salvador de la Santa Hermandad y Capitán de cavallos, corasas de las provincias de Sinaloa, Sonora, Costas del Mar del Sur y fronteras de la gentilidad, marzo de 1751. AGN, Ramo *Historia*, vol. 16, exp. 3, fs. 159 v.

[32] Los trabajos de José Luis Mirafuentes, "El enemigo de la casas de adobe, Luis de Saric y la rebelión de los pimas altos en 1751", pp. 105-124, y el de Cinthya Radding de Murrieta, "El hechicero Teuricachi, aculturación y resistencia en las misiones de Sonora y Tarahumara", pp. 153-160. Ambos publicados en la *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Hermosillo, UNISON, 1989. Los dos artículos tratan la resistencia indígena, tema poco tratado respecto a los indios del noroeste.

[33] María del Carmen Velázquez, *Establecimiento y pérdida del Septemtrion de la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1974, p. 168.

[34] Conde de Revillagigedo, *Informe sobre las misiones, 1793 e instrucción reservada al Marqués de Branciforte*, México, Edit. Jus, 1966, p. 31.

[35] AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 4, fs. 59v.

[36] AGN, Ramo *Historia*, vol. 16, exp. 7, fs. 227. En las instrucciones 14, 15, 16, 17, 18, 19 y 20 del instructivo, especifica cuánto debe cobrarse y los medios para levantar el padrón; dice en la instrucción 15, "Cada tributario entero debe pagar siendo yndio 15 reales al año, y los medios tributarios que son los solteros, viudos 7 1/2 reales pero los vagos mulatos y demás castas sugetas por leyes y ordenanzas a la contribución real, deben satisfacer 20 reales estando casados y la mitad si fueran solteros".

[37] *Ibid.*, fs. 224. Instrucción segunda.

[38] *Ibid.*, fs. 224v-225. Instrucción tercera.

[39] Los capitanes eran los encargados de organizar a los voluntarios indígenas que participaban en las campañas militares; sus nombramientos les eran otorgados por los Alcaldes Mayores más cercanos al poblado.

[40] Se dio una segunda instrucción en 1771, posteriormente en 1778, es ratificada por Pedro Corbalán, Intendente de Sonora. AGN, Ramo *Historia*, vol. 16, exp. 8, fs. 228-232.

[41] Revillagigedo, *op. cit.*, pp. 32-36.

[42] AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 6, fs. 207.

[43] *Ibid.*, fs. 210.

[44] *Ibid.*, fs. 211.

[45] *Ibid.*, fs. 213 v.

[46] *Ibid.*, fs. 214 v.

[47] Roberto Ramos, *Descripción hecha en el año de 1778 por el padre Fray Agustín de Morfi, sobre Arizpe, Sonora, capital de las Provincias Internas, Documento Inédito para la historia del estado de Sonora*, Hermosillo, Imprenta C. Gálvez, 1949, p. 18.

[48] AGN, Ramo *Misiones*, vol. 14, exp. 6, fs. 214.

[49]Ignacio del Río, "Proceso y balance de la reforma tributaria del siglo XVIII en Sonora y Sinaloa", en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora,* Hermosillo, UNISON, 1989, p. 163.

[50]AGN, Ramo *Misiones,* vol. 14, exp. 6, fs. 216.

[51]*Ibid.,* fs. 216 v.

[52]*Ibid.,* fs. 217v-218.

[53]*Ibid.,* fs. 217.

[54]Archivo Histórico del Estado de Sonora, Ramo *Títulos Primordiales,* tomo I, exp. 4 y 5 y tomo II, exp. 14.

[55]AGN, Ramo *Misiones,* vol. 14, exp. 6, fs. 216.

[56]AGN, Ramo *Misiones,* vol. 3, fs. 46-47, y exp. 36, fs. 142-143.

[57]Vicente Calvo, *Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo, 1843,* Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, proporcionado por el maestro Ignacio del Río, p. 199.

[58]*Ibid.,* p. 204.

[59]*Loc. cit.*

Bibliografía

Calvo, Vicente. *Descripción política, física, moral y comercial del Departamento de Sonora en la República Mexicana por Vicente Calvo, 1843*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Conde de Revillagigedo. *Informe sobre las misiones, 1793 e instrucción reservada al Marqués de Branciforte*. México, Edit. Jus, 1966.

Genovese, Jacobo. "Informe de José Ma. Genovese al virrey marqués de Valero" en Luis González Rodríguez. *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*. México, UNAM-IIH, 1977.

Heller, Agnes. *Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista*. México, Grijalbo, 1985.

Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto (estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. México, Grijalbo, 1979. (Col. "Teoría y Praxis".)

López Miramontes, Alvaro y Cristina Urrutía de Stebelski. *Las minas de la Nueva España en 1774*. Documento no. 5, México, INAH, Colección científica, Historia económica, Fuentes no. 83.

Mirafuentes, José Luis. "El enemigo de las casas de adobe, Luis de Saric y la rebelión de los pimas altos en 1751" en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo, UNISON, 1989. pp. 105-124.

Nentuig, Juan. *El rudo ensayo, descripción geográfica natural y curiosa de la provincia de Sonora, 1764*. México, INAH, 1977.

Paredes, Ivlian de. *Recopilación de leyes de los Reynos de las indias mandados a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Carlos II, Nuestro Señor por Ivlian de Paredes año de 1681*. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Edición facsimilar 1973. Tomo segundo.

Pfefferkorn, Ignacio. *Descripción de la provincia de Sonora (libro segundo)*. México, Publicaciones del Gobierno del Estado de Sonora, 1983.

Radding de Murrieta, Cinthya. "El hechicero Teuricachi, aculturación y resistencia en las misiones de Sonora y Tarahumara" en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo, UNISON, 1989. pp. 151-160.

Ramos, Roberto. *Descripción hecha en el año de 1778 por el padre Fray Agustín de Morfi, sobre Arizpe, Sonora, capital de las Provincias Internas, Documento Inédito para la historia del estado de Sonora*. Hermosillo, Imprenta C. Gálvez, 1949.

Río, Ignacio del. "Proceso y balance de la reforma tributaria del siglo XVIII en Sonora y Sinaloa", en *Memoria del XIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*. Hermosillo, UNISON, 1989. pp. 161-178.

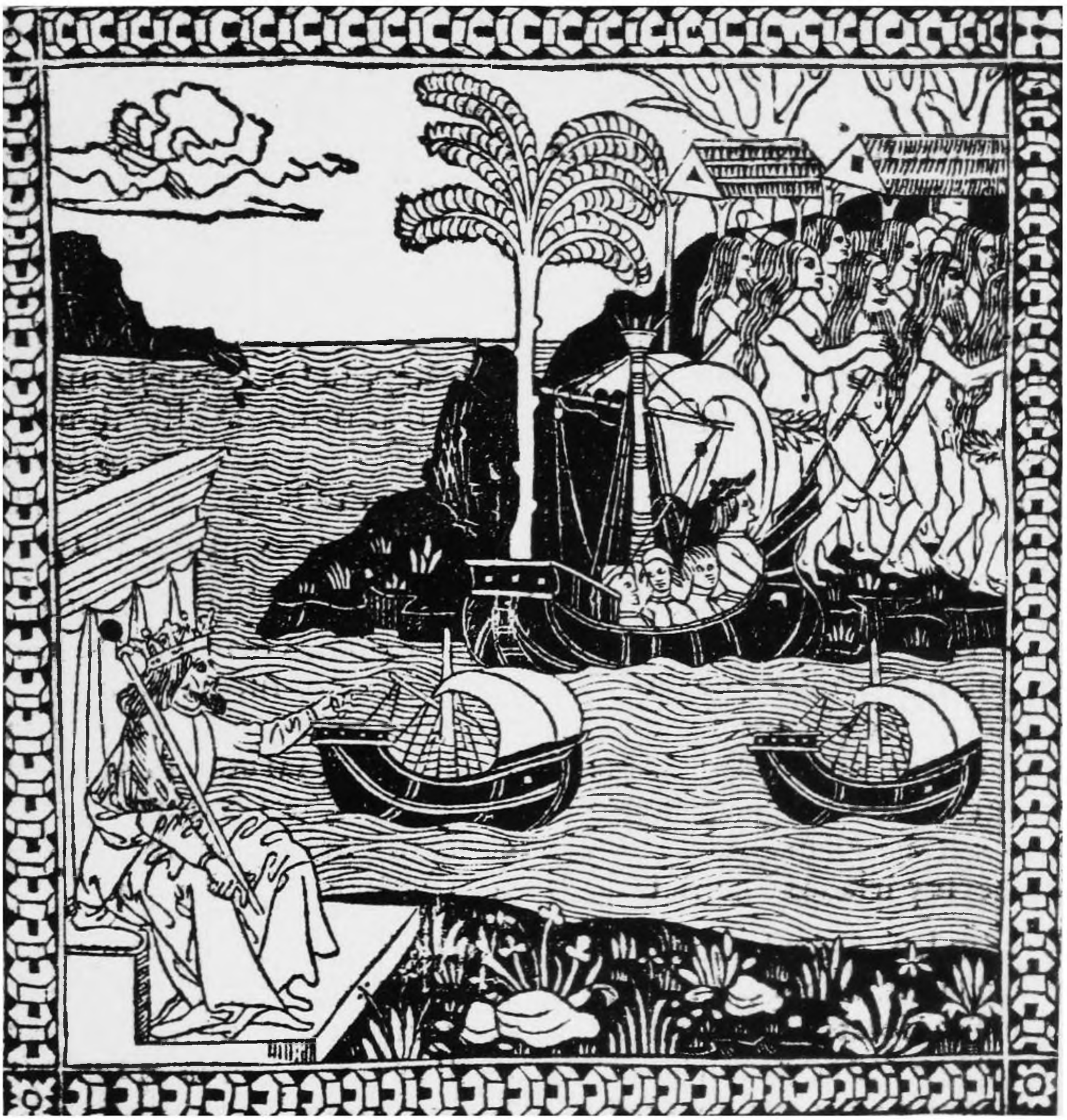
Saborit, Antonio. "Historia de las mentalidades, historia de la cultura", en *La Jornada*, suplemento "Jornada Semanal", 30 oct. 1988, México, año 5, no. 1483.

Velarde, Luis Xavier (1677-1737). "Primera Relación de la Pimería Alta" en Luis González Rodríguez. *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*. México, UNAM-IIH, 1977.

Velázquez, María del Carmen. *Establecimiento y pérdida del Septemtrion de la Nueva España.* México, El Colegio de México, 1974.

Archivos

Archivo General de La Nación
Archivo Histórico del Estado de Sonora



I Anuario Conmemorativo del V Centenario del Descubrimiento de América, se terminó de imprimir en otoño de 1989 en Enfoques Editores, S.A. de C.V. Tel. 524 23 72. La edición consta de 1 000 ejemplares.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD AZCAPOTZALCO División de Ciencias Sociales y Humanidades
Casa abierta al tiempo DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES