



AVISO LEGAL

Título: *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*

Autores: Greenleaf, Richard E.; Traslosheros H., Jorge E.; González Esparza, Víctor M.; Chuchiak, John F.; Boland, Laura; Serna, Juan Manuel de la

Colaboradores: Serna, Juan Manuel de la (coordinador y traductor); Amézaga Heiras, Gustavo (diseñador de la cubierta)

ISBN: 968-36-4828-2

Forma sugerida de citar: Serna, J. M. de la (coord.). (1998). *Iglesia y sociedad en América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1998 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

- © Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Iglesia y sociedad en América Latina colonial

interpretaciones y proposiciones

Juan Manuel de La Serna, coordinador



Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México

**IGLESIA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA COLONIAL
INTERPRETACIONES Y PROPOSICIONES**

Serie Nuestra América, 54

**CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

Juan Manuel de la Serna

COORDINADOR

**IGLESIA Y SOCIEDAD
EN AMÉRICA LATINA COLONIAL
INTERPRETACIONES Y PROPOSICIONES**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1998

Diseño de la cubierta: Gustavo Amézaga Heiras

Primera edición: 1998

**Dr © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.**

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

ISBN 968-36-4828-2

Impreso y hecho en México

PRESENTACIÓN

La ocasión para reunir estos ensayos se dio en la Universidad de Tulane, Nueva Orleans (Estados Unidos de América) en donde cinco de los autores coincidimos en los cursos de doctorado en Historia Latinoamericana que ahí se impartieron en el transcurso de 1995. El sexto de los integrantes, el doctor Richard Greenleaf, reconocido experto en la Historia de la Iglesia en América Latina, se desempeña en esa Universidad como titular del Departamento de Estudios Latinoamericanos y profesor de historia.

El interés por reunir estos ensayos en un libro, nace de la apreciación común de que la Historia Colonial Latinoamericana, hasta no hace mucho tiempo, solía estereotiparse como un conjunto rígido de interpretaciones, entre las que lo predominante era una serie de escritos laudatorios o por el contrario, se desdeñaba a instituciones y personajes, escritos que tenían el claro propósito de criticar las políticas virreinales. A partir de la posguerra, las narraciones sobre la Colonia, derivaron hacia el terreno de la historia económica, poniendo especial énfasis en el estudio de los circuitos comerciales y en los análisis cuantitativos. En forma similar, el estudio de la sociedad colonial ha sido un tema de reflexión sobre el que se ha trabajado con insistencia, relegando al olvido el análisis político. Nuestro interés, en la medida de lo posible, es el de abordar temas de reciente generación o, de antiguo cuño que se encuentran en constante debate, incorporando elementos de discusión actuales; los enfoques provenientes de otras disciplinas afines son también parte de nuestra curiosidad. A fin de cuentas, el propósito de este conjunto de ensayos es el de buscar y acumular material de investigación con opiniones críticas, con el fin de hacer una lectura de la Historia Colonial Latinoamericana más completa y menos rígida que, a fin de

cuentas, permita una mayor claridad en el conocimiento del periodo. Los seis ensayos logrados son muestra de lo antes dicho, o al menos esa es su intención.

Se trata de temas latinoamericanos diversos: tres de ellos se refieren a la Nueva España, el cuarto a la Iglesia de la Paz (actual Bolivia), el quinto a la Audiencia de Charcas y el sexto es un estudio comparativo entre los historiadores indígenas de México y el Perú. Comparación que trae a colación las similitudes sociales, políticas y económicas entre la Nueva España y el Alto Perú, y que marca diferencias con otras grandes regiones de América Latina, que a su vez son disímiles entre sí, tales como el Río de La Plata o el Caribe.

Los ensayos se agruparon siguiendo un orden temático que se inicia con la Iglesia, siguiéndole el social, luego el político y dejando para el final un ensayo historiográfico.

En el artículo titulado "Judíos, cristianos y la Inquisición en el Nuevo Mundo: La experiencia mexicana 1522-1820" Richard Greenleaf, con gran capacidad de síntesis hace un repaso de los más sonados casos que se registraron en la institución fiscalizadora de la fe a lo largo de su historia en la Nueva España. Este autor centra su atención en aquellos casos en los que se vieron involucrados extranjeros, miembros de religiones diferentes a la católica, dando cuenta especialmente de los sufrimientos e injusticias sufridas por los judíos a manos de la Inquisición; el relato de las visitas del arzobispo Juan de Mañozca y del doctor Pedro Medina Rico, en el siglo XVII, dan a nuestro autor oportunidad de examinar los procedimientos seguidos en los juicios que, como se demuestra, fueron incumplidos sistemáticamente.

Concluye el ensayo haciendo notar el desinterés de las autoridades eclesiásticas por seguir juicio a judíos y protestantes, sugiriendo que el judaísmo se eclipsó hasta casi extinguirse mediante un proceso de sincretismo con el cristianismo aunque,

contrario a lo que comúnmente se piensa, se convirtió en un cripto-cristianismo en lugar de un presunto cripto-judaísmo.

El tema de la Iglesia en el siglo barroco y sus formas fundacionales en América, es el tema que aborda Jorge Traslosheros en "Las Constituciones Sinodales en el obispado de la Paz (Bolivia) en 1638". Comienza esta narración situándonos en el por demás complicado ceremonial con el que iniciaba la Iglesia católica sus concilios. Ceremonia en la que se congregaron cuatro actores centrales: el Regio Patronato de Indias, el Concilio Ecuménico de Trento, el obispo don Feliciano de Vega y la iglesia de Nuestra Señora de la Paz. El compromiso del obispo para con su congregación, reflejado en sus visitas personales, muestra un contexto en el que resalta el apoyo tanto de su majestad católica como del Concilio de Trento a la Iglesia americana.

Complementan el artículo un breve análisis de algunos de los artículos de las "Constituciones Sinodales..." y su ubicación en el ámbito de los sínodos de los que se tiene noticia, celebrados entre 1539 y 1638. Una vez dado el texto y el contexto del evento, procede el autor al estudio de las implicaciones que tuvieron tanto para la Iglesia como para la sociedad, de donde concluye que es necesario "conectar el aspecto disciplinario con el indígena para comprender a cabalidad el impacto de dichos eventos". Mención adicional merecen los comentarios bibliográficos, que sin duda servirán de guía al lector interesado en profundizar en el tema.

"Nuestro sufrimiento, este duro tributo castellano" es la traducción al español de "Ca numiae, lay u Cal Caxtlan Patan Lae" parte del título que sirve como epígrafe al artículo de John F. Chuchiak, en el que estudia acuciosamente el impacto de los tributos legales e ilegales sobre la alimentación de los mayas de Yucatán a partir de la Conquista y a lo largo de la Colonia. En su hipótesis fundamental, —que parece desprenderse del epígrafe mismo— sostiene que el inhumano sistema tributario se encargó de anular

cualquier ventaja derivada de la introducción que hicieron los españoles de diversas variedades de granos, sistemas de tracción animal y nuevos métodos de siembra, dando como resultado el acelerado deterioro de la nutrición indígena.

La política de la corona que mediante el centralismo buscaba un mayor control del tributo y la reducción de los indígenas, en pueblos mayores y más poblados con propósitos pastorales por parte de los franciscanos dio por resultado el desmembramiento de la unidad social y familiar milenaria de los mayas. Una vez establecida la premisa socio-eclésiástica sobre la que se basaría la actividad tributaria, el autor hace un recorrido analizando las diferentes formas en que las autoridades virreinales cobraban el tributo y los servicios personales hasta su prohibición. No se escapa de este estudio el papel de los caciques, quienes, aún después de la conquista, continuaron exigiendo tributo de los pueblos subordinados.

Esta detallada investigación cuenta con una sólida base documental (debidamente procesada y analizada) obtenida tanto en repositorios mexicanos como europeos, lo que permite a su autor profundizar y afirmar, con un amplio margen de certeza, que el sistema tributario legal e ilegal, sumado a contingencias naturales y prohibiciones eclesiales impactaron negativamente la dieta de los mayas, lo que al parecer afectó el desarrollo demográfico de la región.

La preocupación por el origen, características y desenvolvimiento de las regiones llevan a Víctor González a "ensayar" algunas preguntas y respuestas sobre este tema en su artículo "La creación del espacio charqueño. Una aproximación a su estudio". En él hace un breve recorrido de la producción historiográfica contemporánea (Assadourian) que a diferencia de la tradicional ha privilegiado el estudio de los intercambios comerciales y productivos o bien, de los sociales (Lockhart) por encima de los

políticos. Para un análisis de esta naturaleza, nos dice, debe partirse de la combinación de *espacio y poder*.

La Audiencia de Charcas, desde esta perspectiva, adquiere particularidades que por sus características de dominación la convierten en el gran proyecto de dominación regional, opinión que difiere de la de algunos autores que piensan que esta formación deriva del antiguo Kollasuyo. En todo caso, Bolivia parece ser la heredera de un espacio creado por territorialidades cruzadas que dan "pie a la fuerza del regionalismo y caracterizan a la historia boliviana", rasgo que se refleja en la desarticulación del mercado nacional y la crisis de identidad que se inicia con la definición de fronteras a raíz de las Reformas Borbónicas.

Los historiadores indígenas de México y el Perú en el siglo XVI son el tema del que se ocupa Laura Boland. El título del ensayo hace notar la intención de la autora de abordar el estudio de los escritos que alguna vez fueran considerados como una "indiana algarabía" desde una metodología propia de la Historia de las Ideas. Con este propósito, hace notar la diferencia en los métodos de registro y preservación de la escritura —pictográfica en una y nemotécnica en otra— a los que se sumaron los registros personales y productos de investigación realizados por herederos nativos de la cultura hispánica.

En su recorrido historiográfico, Boland se detiene a revisar las opiniones de aquellos escritores del siglo XIX responsables de la publicación de los códices y manuscritos, éstos fueron armas con las que se combatió la imagen negativa de las culturas indígenas que habitaban en el actual territorio mexicano. Puede incluso decirse que se convirtieron en el nutrimento del nacionalismo mexicano. En el caso peruano y sobre todo la obra del Inca Garcilazo contó con defensores a principios de siglo, pero no fue sino hasta bien entrado el siglo veinte que la obra de Porras Barrenechea "defiende la precisión histórica del Inca". Aunque los

escritores indígenas fueron evaluados con los estándares del positivismo del siglo diecinueve, a fin de cuentas se impuso la lógica nativa por encima de aquellos que la consideraron como una "indiana algarabía".

El último de los ensayos que integran este volumen es un ensayo historiográfico en el que se aborda, desde una perspectiva actual, la producción bibliográfica contemporánea sobre la esclavitud en la Nueva España. Si bien el interés central es el de revisar los principales temas que se han desarrollado sobre la esclavitud, las referencias a instituciones similares en el resto de América Latina y los debates sobre los mismos en Estados Unidos son el punto de relación con los que se complementa el perfil de los estudios novoespañoles sobre la esclavitud.

A partir de las estimaciones hechas en la década de los sesenta sobre la extensión y distribución del comercio esclavista y las cantidades de negros ingresadas a las Américas, se establecen los parámetros sobre los que se rastrean orígenes étnicos, características culturales o modelos de desarrollo demográfico que son los que, conjuntamente con las políticas virreinales, dibujan el carácter de la población regional. El carácter del conquistador asentado en las ciudades y su posición política y social diferencian los rasgos del trabajo esclavo que en este ámbito desarrolla una mayor interacción amo-esclavo a diferencia de lo que sucede en las plantaciones azucareras, donde el trabajador cumple funciones de grupo. A este respecto, se hace notar la especificidad de los esclavos en los obrajes en los siglos XVII y XVIII. La profusión de estudios sobre la esclavitud muestran ya las características de un campo de conocimiento propio.

Sólo resta agradecer al Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM la inclusión de este trabajo como parte de su colección de títulos sobre América Latina y muy especialmente la calidez y entusiasmo con que el doctor Ignacio

Díaz Ruiz recibió la propuesta de publicación de este material, a quien agradezco su apoyo manifiesto en esta ocasión y su apoyo decidido en todo momento.

Juan Manuel de la Serna H.

**LA INQUISICIÓN, LOS JUDÍOS Y LOS CRISTIANOS
EN EL NUEVO MUNDO:
LA EXPERIENCIA MEXICANA, 1522-1820**

Richard E. Greenleaf

La finalidad del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el México colonial era la defensa de la religión y de la cultura católica españolas contra aquellos individuos que sostenían opiniones heréticas y contra quienes mostraban poco respeto por los principios religiosos. Como tal, la institución intentaba desplegar un aura de influencia sobre todo el espectro de la vida y la sociedad coloniales. Sin embargo, es harto difícil determinar el grado en el que el Santo Oficio consiguió ejercer dicha influencia. Los archivos de la Inquisición y otras fuentes sugieren que sólo una mínima parte de la población de México llegó a verse afectada por las actividades del Tribunal.

Resulta evidente que desde los primeros años de la conquista hubo antisemitismo y prejuicios contra los extranjeros por parte de algunos colonos. Pero, en atención de que los antecedentes familiares de una cantidad considerable de colonizadores eran dudosos, probablemente la tolerancia fue la nota general, al menos hasta que el espíritu de la Contrarreforma llegó al Nuevo Mundo. Por ejemplo, la palabra *marrano* (cerdo), no se empleó en el México del siglo XVI para designar a los judaizantes.¹ Se emplearon términos más formales, con menor carga emotiva, para aludir a estos "nuevos cristianos" que habían abandonado el judaísmo, pero que

1 Véase el esclarecedor artículo etimológico sobre el vocablo "marrano" que preparó Yakov Malkiel: "Hispano-Arabic Marrano and its Hispano-Latin Homophone", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 68, 1948, p. 175-184.

aún practicaban en privado su antiguo culto. Más adelante abundaremos en el particular. La concepción del Santo Oficio como la fase terminal de la reconquista de la península ibérica (711-1492) —un intento de promover la unidad religiosa una vez logradas las conquistas política y militar— se advierte claramente en los escritos de quienes se ocuparon de la tradicional sociedad cerrada del Renacimiento y de la temprana España moderna. Cuando menos, la unidad interna representó la tentativa de promover la unidad espiritual en el imperio ultramarino.

JUDÍOS, PROTESTANTES Y EXTRANJEROS

Los europeos de las colonias americanas fueron la principal preocupación del Santo Oficio en el siglo XVI. Las políticas coloniales de emigración prohibían, casi de manera general, el paso a los dominios ultramarinos a los no españoles y a los no católicos. Sin embargo, muchos de los extranjeros que la Inquisición consideraba como herejes lograron pasar ilegalmente a las colonias de México y Perú, a menudo con permisos falsificados y bajo nombres supuestos. Aunque el luteranismo nunca constituyó una amenaza a la ortodoxia mexicana, el temor de que sus doctrinas socavaran el *status quo* ideológico prevalecía en la mente de los inquisidores. Se empezó a procesar luteranos en la década de los 30 del siglo XVI y a lo largo de los siglos XVI y XVII se persiguió a los calvinistas y otras sectas protestantes. Muchos corsarios ingleses, franceses y holandeses, capturados en el transcurso de asaltos a naves españolas o en los ataques a poblaciones costeras, fueron conducidos ante la Inquisición mexicana. Algunos fueron

ejecutados; a otros se les sentenció a galeras o a trabajos en los obrajes textiles.²

En el Nuevo Mundo, la Inquisición prestó particular atención a los judaizantes o judíos seudo convertidos al catolicismo. Los judaizantes y conversos (aquellos realmente convertidos) a menudo arribaban a América bajo nombres falsos, con el fin de participar en empresas comerciales y de conquista y —algo que le importaba más a la Inquisición— para practicar en privado la fe judía. Algunos de ellos habían llegado con Cortés y los primeros inquisidores religiosos los procesaron en los años 20. Su número se incrementó con rapidez en todo el virreinato novohispano, en especial en el valle central, en Puebla, Nuevo León y el lejano noroeste.

Cualquier persona familiarizada con la historia del México del siglo XVI ha oído hablar de la familia Carvajal de Nuevo León. Diversos especialistas han sintetizado los principales juicios inquisitoriales que se siguieron a miembros de esa familia. Sólo en fecha reciente se han analizado los procesos como una historia social e intelectual del judaísmo mexicano.³ La historia de los procesos de los Carvajal se inició en 1583, cuando el virrey de la Nueva España solicitó que se enjuiciara por judaizante a Luis de Carvajal, gobernador de la provincia fronteriza de Nuevo León.

2 Para información sobre los primeros judaizantes, véase Richard E. Greenleaf, *Zumárraga and the Mexican Inquisition 1536-1543*, Washington, Academy of Franciscan History, 1962, p. 89-99 y para los primeros luteranos, p. 76-88. Richard E. Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969, sobre judaizantes, p. 7-73; en cuanto a protestantes, véanse p. 81-97 y 191-210.

3 Véase Richard E. Greenleaf, "Historiography of the Mexican Inquisition: Evolution of Interpretation and Methodologies", en Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz, *Cultural Encounters: the Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 248-276.

Carvajal, católico ortodoxo, era hijo de unos judíos portugueses convertidos al catolicismo una generación atrás. El gobernador había llegado a Nueva España en 1567, en calidad de comerciante y de comandante naval de una de las flotas españolas anuales. En Jamaica había derrotado a unos piratas ingleses, acción que impresionó al virrey Martín Enríquez, quien viajaba en el buque insignia de Carvajal. Ya en México, don Luis se hizo ganadero y funcionario de gobierno en la provincia de Pánuco. Aquí, en 1568, capturó a unos 80 bucaneros de Hawkins. En los años posteriores, Carvajal se ganó fama de pacificador de indios y de experimentado colonizador del área chichimeca-huasteca. Su celebridad y competencia le valieron un nombramiento real, en 1578, como gobernador y capitán general del nuevo reino de León, y "también se le otorgó el privilegio de llevar consigo a México a cien personas casadas y solteras, sin la obligación de pedirles prueba de su condición de cristianos viejos". En el mismo año viajó a España para recibir su nombramiento, y regresó a México con un grupo de parientes, cristianos nuevos y criptojudíos.

Dos especulaciones centrales se desprenden del largo juicio y encarcelación del gobernador Carvajal (1583-1590). ¿Por qué el contrato de Carvajal exentó a los colonizadores del requisito de limpieza de sangre que exigía el Santo Oficio? Seymour B. Lieberman cree que para la pacificación de la zona huasteca, Felipe II necesitaba de la empresa privada y que, en el caso de la frontera, le preocupaba más la pacificación que la ortodoxia. La segunda cuestión no esclarecida es si el gobernador Luis de Carvajal realmente ignoraba el hecho de que su hermana, el marido e hijos de ésta —excepto uno que era fraile dominico— eran judaizantes. Aunque el tribunal de la Inquisición sostuvo largos y complejos debates sobre las evidencias, al final, los jueces se sintieron obligados a condenar al gobernador por dar asilo a judíos apóstatas.

A la postre, fue reconciliado en el auto de fe del 24 de febrero de 1590.

A fines de los años 80 del XVI, el Santo Oficio ejerció una estrecha vigilancia sobre toda la familia, y muchos de sus miembros fueron torturados, especialmente Isabel Rodríguez de Andrade, la sobrina de Luis, y su madre, Francisca Núñez de Carvajal. Bajo presión, las mujeres inculparon a la mayoría de sus parientes cercanos que vivían en México y en España, así como a otros colonos de Nuevo León. En total, una docena de parientes del gobernador Carvajal lo acompañaron en el auto de fe de 1590. Debido a su filiación religiosa, Gaspar de Carvajal, el sobrino dominico de don Luis, se salvó de participar en el auto, pero se le castigó por no haber denunciado a los judaizantes de su familia y fue obligado a abjurar en el convento dominico de la ciudad de México. Al sobrino más famoso del gobernador Carvajal, Luis Carvajal el mozo, se le reconcilió por judaizante en el auto de 1590, pero se le juzgó una segunda vez y fue relajado al brazo secular para ser quemado en la hoguera en el gran auto de fe del 8 de diciembre de 1596.

El segundo proceso de Luis Carvajal el mozo se abrió porque 17 testigos dieron testimonio de que Luis había reincidido en el judaísmo después de su reconciliación de 1590. Luis el mozo fue uno de los colonos más distinguidos de México en el siglo XVI. Su fe, una mezcla de judaísmo ortodoxo y de misticismo español, le hizo escribir cartas, memorias y testamentos que se convirtieron en invaluables documentos de historia social e intelectual. Sus escritos manifiestan el grado de penetración que alcanzó la erudición judía en la cultura temprana de México. El nombre adoptado por Luis, José Lumbroso, ha llevado a algunos historiadores a relacionar su pensamiento con el Iluminismo español, pero un especialista contemporáneo ha rastreado el apelativo para asignarle un auténtico origen hebreo.

Incapaz de soportar la sentencia de tortura dictada en su contra por el Santo Oficio el 6, 9 y 10 de febrero de 1596, Luis Carvajal el mozo no sólo volvió a inculpar a su madre y a sus hermanas, sino que también proporcionó a los inquisidores cuatro páginas de nombres de judaizantes, contra los que se declaró dispuesto a testificar si así se le requería. En la lista había 116 nombres. Es materia de discusión si Luis Carvajal realmente se arrepintió a última hora sólo con el fin de morir ahorcado, en vez de enfrentarse vivo a las llamas de la hoguera. De cualquiera manera, un fraile dominico aseguró que Luis se había confesado y arrepentido antes de su ejecución, el 8 de diciembre de 1596, información que llegó al Consejo de la Suprema, en España, luego que el tribunal de México enviara su informe sobre el "Auto grande" de 1596.

Los procesos contra los Carvajal continuaron durante el siglo XVII y culminaron con el exterminio total de la familia, a excepción de aquellos miembros que lograron escapar a Perú o a otras partes. En los juicios que les siguió la Inquisición mexicana puede advertirse el inconfundible sello de la Contrarreforma. El Santo Oficio deseaba emplear los procesos contra un solo clan, el de los Carvajal, como una amenaza para la comunidad judía en México, pero no logró erradicar a los judaizantes, que continuaron practicando su antigua religión en privado y haciendo proselitismo. La comunidad judía o criptojudía siguió incrementándose en el siglo XVII, a pesar de las advertencias de la Iglesia y del Estado.

Muchos de los especialistas que en las pasadas décadas escribieron sobre la Inquisición mexicana tienden a exagerar la persecución de judaizantes a cargo del Santo Oficio. Esto no resulta extraño, dado que la mayoría de tales autores ha abordado su materia de estudio desde el punto de vista de la historia judía y no desde el de la historia mexicana. En consecuencia, el estudio del México colonial se queda con una serie de conceptos erróneos. Uno de ellos es la impresión de que, a lo largo del periodo

colonial, el Santo Oficio tuvo una preocupación constante por procesar criptojudíos. Por el contrario, la gran mayoría de los casos tiene que ver con violaciones a la fe y a la moral que cometían los colonos: blasfemia, bigamia, superstición, errores doctrinales, moralidad del clero y transgresiones de indígenas.

Dado que en el Nuevo Mundo los protestantes y los judíos intentaban integrarse en la cultura y sociedad coloniales, las funciones de pesquisa del Santo Oficio empezaron a expandirse sobre la naturaleza de las creencias no católicas. En España, México y Perú los tribunales de la Inquisición elaboraron manuales para reconocer a estos "así llamados herejes". A medida que los calvinistas, los anglicanos y miembros de otras sectas reformadas que iban apareciendo en Europa emigraban con mayor frecuencia a las colonias, ya no era posible seguirlos agrupando bajo el término genérico de "luteranos". Se proveyó también a los jueces de los tribunales del Santo Oficio con manuales similares para analizar e identificar las creencias judías, que incluían tratados quirúrgicos, ilustrados, sobre la circuncisión. Aun así, los tribunales de la Inquisición y sus comisarios provinciales procedían con tiento una vez que les llegaban las denuncias.

Mi prolija investigación en el archivo de la Inquisición me ha llevado a creer que en el México colonial hubo muchos más protestantes y judíos de lo que comúnmente se supone, y los documentos sugieren que sólo una pequeña cantidad de ellos llegó ante el Santo Oficio. En la colonia, ambos grupos formaban una difusa subcultura, que aportaba variedad al escenario social y al ambiente intelectual. El Santo Oficio no los molestaba, excepto cuando desafiaban a la Iglesia o a las autoridades españolas de un

modo abierto o cuando se constituían en competidores comerciales o rivales políticos de los hispanomexicanos.⁴

El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de México, fundado por Felipe II en enero de 1569, había desarrollado su estructura burocrática hacia la primera década del siglo XVII. Los espectaculares autos de fe celebrados entre 1574 y 1601 permitieron que el tribunal fincara su reputación en la colonia y aumentara su base financiera. En los años noventa del XVI, los procesos contra criptojudíos resultaron tan considerablemente redituables que, por un tiempo, el rey pudo dejar de pagar los salarios de los inquisidores. Luego de la cadena de juicios a protestantes y judíos de fines del XVI, el tribunal mexicano entró en una era de relativa inactividad y de menores ingresos. Los virreyes, celosos de sus prerrogativas, trataron al Santo Oficio con benigna negligencia, lo que dio pie a que el tribunal se quejara en febrero de 1634 de que los edictos de fe no se habían leído a lo largo de una década. Los funcionarios del gobierno civil no salían en las procesiones de la Inquisición ni asistían a la proclamación de los edictos "debido a disputas sobre aspectos ceremoniales del protocolo"; pasó otra década "antes de que se resolvieran los puntos de etiqueta y precedencia" y de que pudieran leerse los edictos de fe en la catedral. El 12 de julio de 1638 el tribunal de la Inquisición informaba al Consejo de la Suprema en España que "ni un solo caso estaba pendiente". Tal era la situación cuando la Inquisición mexicana se sirvió de una pretendida conspiración judía para recuperar su prestigio, su poder y su posición económica; así, un grupo de empobrecidos y ambiciosos inquisidores, en realidad, se aprestó para robar a los judíos. La investigación *Gestalt* sobre los

4 Véase Richard Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México Colonial*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1985.

tres siglos de las inquisiciones mexicana y peruana lleva a concluir que este "Watergate" del siglo XVII fue un caso aberrante, atípico. La evidente violación de los procedimientos inquisitoriales prescritos, de los derechos de los acusados, el peculado y el empleo de la Inquisición como un instrumento político dieron pie a una investigación en gran escala del Santo Oficio mexicano entre 1645 y 1669.

LA PRIMERA VISITA 1645-1649⁵

Después de 1625 la Inquisición española echó a andar una vigorosa campaña contra los judaizantes portugueses, muchos de cuyos parientes huyeron a América, donde fueron perseguidos, gracias a las listas de sospechosos que la Suprema envió a Perú, México y Cartagena. Se asoció a los judíos portugueses con el levantamiento de los Braganza en 1640, que culminó con la liberación de Portugal luego de sesenta años de dominio español. Se temía que los judíos refugiados en Perú y México, tal vez apoyados por los holandeses, organizaran una sublevación judía en las colonias. Los procesos americanos comenzaron en Perú en los años 30 del XVII, con la investigación de una "gran conjura" y la confiscación de grandes cantidades de propiedades de judíos a cargo del Tribunal de Lima. En 1640, el obispo Juan de Palafox y Mendoza, antiguamente miembro del Consejo de Indias y obispo electo de Puebla en México, recibió de Felipe IV el nombramiento de visitador general; en 1642 el rey también le confirió los cargos

5 Véase Richard E. Greenleaf, "The Great Visitas of the Mexican Holy Office 1645-1669", en *The Americas: A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, vol. 54, 1988, p. 399-420.

máximos de arzobispo, virrey y gobernador de la Nueva España, con la esperanza de que pudiera poner coto a la temida conspiración judía. En la ciudad de México y en las provincias, el numeroso grupo de comerciantes criptojudíos estaba vinculado con la burocracia real, e incluso, el predecesor de Palafox, el virrey en funciones, duque de Escalona, era nativo de Portugal y cuñado de los Braganza. Palafox exageró la "amenaza portuguesa" y utilizó a la Inquisición como instrumento político contra los judíos y contra otros de sus rivales en el gobierno. Como visitador general se inmiscuyó en todos los aspectos de la administración política de la Nueva España, y con ello generó profundas animosidades en la estructura del poder.

Para ser precisos, Palafox era más anti-portugués que anti-judío. El clima de miedo que creó en la capital del virreinato llevó a los criptojudíos a proteger sus propiedades, temerosos de lo que se avecinaba. El Tribunal de la Inquisición inició una serie de arrestos en 1642 y celebró cuatro espectaculares autos de fe en 1646, 1647, 1648 y 1649. Procesó a unos 212 judaizantes, pero también a otros "herejes". Los cálculos de los bienes confiscados entre 1640 y 1649, ascienden a 554 229 pesos. Probablemente esta cantidad fue mucho mayor, dado que el Tribunal ocultaba su riqueza a la Suprema de España que, a su vez, declaraba ante la corona sumas menores a las que en realidad tenía. Las acusaciones de peculado empezaron a llegar a Madrid en 1643, especialmente en relación con los latrocinios del inquisidor Alonso de Peralta, pero sólo hasta 1645 la Suprema se sintió obligada a enviar dos visitas de inspección al Tribunal de México. El arzobispo Juan de Mañozca recibió el nombramiento de visitador de la Inquisición, cargo que ostentó de 1645 a 1649, cuando se llevaron a cabo los grandes autos de fe.

Mañozca tenía la consigna de investigar a fondo los manejos económicos del Tribunal mexicano y de informar que se llevaban

a efecto con rectitud, honestidad y diligencia. En una circular impresa el 14 de julio de 1646, notificó a la población sobre su misión de inspeccionar "A los Inquisidores apostólicos, abogados, ministros y otros empleados" del Santo Oficio para sacar a la luz cualquier fechoría. Prometió justicia a todos los quejosos y protección absoluta a quienes quisieran testificar, asegurando que no sufrirían "injuria, amenaza, vejación o malos tratos del Santo Oficio o sus ministros". En 1646 las máximas autoridades del Tribunal estaban representadas por cuatro inquisidores (el doctor don Vélez de Asas y Argos, el doctor Francisco de Estrada y Escobedo, el doctor Juan Sáenz de Mañozca -primo del arzobispo visitador- y el licenciado Bernabé de la Higuera y Amarilla) y el fiscal, doctor Antonio de Gaviola, quien también era rector de la Real y Pontificia Universidad de México. El doctor Juan Sáenz de Mañozca, primo del visitador, había llegado de Perú en marzo de 1642, luego de servir en el Tribunal de Lima. Casi de inmediato, sus colegas lo relegaron al aislamiento, por considerarlo espía del arzobispo. El testimonio del propio Sáenz proporciona una imagen elocuente de la escandalosa e ilegal conducta de los inquisidores, y estos datos fueron corroborados por los informes que el visitador remitió a España.

Sáenz de Mañozca hizo una virulenta crítica de sus compañeros inquisidores y de la gente a su servicio. Les acusó de no ser más que vulgares mercaderes que sólo buscaban su enriquecimiento personal y el de sus familiares. El notario de la Inquisición, Eugenio de Saravia, era protegido de la más poderosa familia de criptojudíos de México, la de Simón Váez de Sevilla, y tenía amores ilícitos con Rafaela Henríquez, quien lo persuadió para que no incluyera a su clan en los procesos contra los judaizantes. El inquisidor Sáenz de Mañozca informó que en los archivos del Tribunal imperaba el desorden, que no existían libros de cuentas y que en sus cárceles había más de doscientas personas

a las que no se les habían instruido las causas reglamentarias. La mayoría de los expedientes sólo llegaba hasta la década de los 20 del siglo. El arzobispo visitador Mañozca hizo hincapié en las acusaciones que formuló su primo y obligó a renunciar al fiscal Gaviola por razones de venalidad. El inquisidor Asas y Argos tenía en su poder las tres llaves de la caja de caudales, aun cuando la ley especificaba que cada una debía estar, respectivamente, en manos de tres funcionarios distintos. Las autoridades inquisitoriales, pero en especial Estrada y Gaviola, empezaron a difamar a los Mañozca, acusándolos de calumniadores y de jueces maliciosos. En noviembre de 1646, el inquisidor Sáenz de Mañozca escribía: "por su comportamiento, excesos y venalidades, me abstengo de todo trato con mis colegas".

El arzobispo Mañozca falleció en 1653, en el transcurso de la nueva inspección que llevaba a cabo un segundo visitador del Santo Oficio de México. La corona había determinado la necesidad de enviar a otro visitador experimentado e imparcial, un sujeto capaz de llegar a la verdad. Para la tarea, la Suprema eligió al doctor Pedro Medina Rico. Luego de una distinguida carrera como abogado y profesor universitario en Córdoba y en Sevilla, el doctor Medina Rico había fungido como visitador general del arzobispado de Sevilla, antes de recibir, en 1645, el cargo de fiscal del Tribunal de la Inquisición en Zaragoza, y el de inquisidor de Sevilla en 1646. Se le envió a Cartagena de Indias en 1647, a fin de que dirigiera ahí una urgente y necesaria investigación del Tribunal local. El 9 de mayo de 1651 se le ordenó dirigirse a México, investido de poderes plenos, para meter en cintura al Tribunal mexicano, una empresa a la que daría fin 15 años después de su arribo a la capital del virreinato, ocurrido en 1654. El 14 de mayo de 1651, el virrey de México recibió instrucciones de prestar toda la ayuda posible a la visita del doctor Pedro Medina Rico. Además, el 19 de mayo de 1655, el rey reconvino y advirtió al

Tribunal de la Inquisición de México que debía someterse a la autoridad de Medina Rico, quien ya había tenido un enfrentamiento con una burocracia insubordinada.

Medina Rico llegó el 30 de julio de 1654, en compañía de su secretario y consejero administrativo, Marcos Alonso de Huydobro. Luego de su arribo al altiplano de México, el visitador cayó enfermo varias veces, pero pronto ambos funcionarios empezaron a revisar minuciosamente los archivos inquisitoriales y a tomar testimonios sobre el comportamiento del Tribunal desde el año 1640. La documentación de la visita es tan vasta, que incluso hoy desafía al investigador más infatigable.⁶ Los estudios que mencionan la Gran Visita tienden a apoyarse en un breve resumen de los "cargos generales" que se hicieron al final del proceso. El autor del presente artículo elabora actualmente una obra sobre la documentación, que hará hincapié en la historia social a través del análisis prosopográfico e institucional. En realidad, Medina Rico hizo dos visitas, una de carácter "secreto" a la burocracia inquisitorial y una visita de hacienda enfocada hacia las finanzas, bienes confiscados y peculado. En 1930 Helen Phipps publicó un breve estudio sobre la visita de hacienda, trabajo que será revisado y aumentado en la proyectada obra de Greenleaf.⁷

Medina Rico y Marcos Alonso de Huydobro llevaron a cabo un examen de todos los expedientes de los juicios inquisitoriales, desde 1640 hasta 1657, antes de formular cargos generales contra el Tribunal y sus funcionarios. Una serie de glosas sobre los

6 Véase el cuerpo total de la documentación en Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, *Inquisición*, Legajos 1737, 1739, 1740 y Libros 1054, 1058, 1061. Los procesos civiles se encuentran en AHN, *Inquisición*, legs. 1727 A-B-C- 4815 A-B.

7 Helen Phipps, "Notes on Medina Rico's Visita de Hacienda to the Inquisition of Mexico", en *Todd Memorial Volumes*, 2 vols, New York, Columbia University Press, 1930.

procesos individuales que presentaban irregularidades precedió al catálogo de violaciones de procedimiento a las Instrucciones de Ávila y Toledo, que se supone debían normar el funcionamiento del Tribunal de México. La inspección a los expedientes de los procesos reveló 55 fallas de procedimiento en lo relativo a la fundamentación de cargos en contra de los acusados y en la justificación de la fiscalía. En 39 de ellos estaban involucrados judíos; aunque también destacan los famosos juicios contra Francois Razin, protestante; Guillén de Lampart, hechichero y revolucionario, y José Brunón de Vertiz, "iluminado".

Huydobro encontró 25 violaciones al primer y segundo artículos de las Instrucciones de Toledo de 1561, que especificaban que los inquisidores y el fiscal tenían que examinar los testimonios y las denuncias que recibiera el Santo Oficio para determinar si había razones suficientes para expedir una orden de arresto contra el hereje. Catorce de ellos eran judíos, y los restantes brujas, alumbrados y bigamos. El que el fiscal hubiese incumplido el protocolo legal constituía una ofensa grave, pero su omisión de consignar las denuncias y peticiones fechadas en los expedientes de los procesos individuales —lo que ocurrió en 51 casos— era una falta a la justicia aún mayor. Según el artículo tercero de las Instrucciones de Ávila (1498), los inquisidores no podían arrestar personas por la sola sospecha de herejía. La Instrucción cuarta de las Actas de Toledo prohibía el arresto sin testimonio o bajo un presunto testimonio y especificaba que los inquisidores debían "tener mucha cautela con las denuncias hechas por los individuos sujetos a proceso o torturados que confesaran a causa de su miedo o su dolor". Huydobro halló cuatro casos en los que se dio esta situación.

Medina Rico se mostró escandalizado por las fallas y descuidos que advirtió en los expedientes que iban de 1640 a 1657. Las Instrucciones de Toledo advertían a los notarios inquisitoriales

sobre la obligación de llevar libros separados de todos los testimonios y procedimientos criminales y de jamás entremezclar las informaciones. A este respecto se encontraron flagrantes violaciones, ya que en 179 casos habían 3 246 testimonios extraviados o con información incompleta y 670 testigos que aparecían en los expedientes de los procesos "sin autorización para declarar en debida forma, bajo juramento de decir verdad, o sin la rúbrica del notario". Más impactante resultaba que "los inquisidores usaran dichos procedimientos para ordenar la tortura de algunos prisioneros e, incluso, para dictarles sentencia final". Y en vista de que había muchos casos carentes de testimonios, Huydobro creía que era imposible "que todos estos hubieran sido verdaderamente juzgados, puesto que los jueces no podían deliberar sin examinar realmente a los testigos..." Como se verá más adelante, gruesas sumas de dinero cambiaban de mano en los procesos. Se anexó a los expedientes de la visita un catálogo completo de testimonios faltantes o insuficientes. A excepción de dos, los 179 nombres registrados en el catálogo eran de judíos.

Los protocolos inquisitoriales establecidos especificaban que antes de que se les juzgara, los sospechosos debían ser indiciados por teólogos autorizados —denominados calificadores—, quienes examinaban las evidencias disponibles para determinar si se habían cometido crímenes contra la fe. Se suponía que la acusación debía ser previa al arresto, aunque este mandato no se observó en muchos de los casos que llevó el Tribunal de México entre 1640 y 1657. Medina Rico no encontró expedientes de calificación en los procesos de personas que ya estaban presas. En otros casos observó que el proceso de indiciación a menudo se llevaba a cabo tres o cuatro años después del arresto. Manifestó que esta gente había pasado "todo ese tiempo padeciendo en prisión, sin que se les hubiera acusado formalmente". Esto sucedió en 19 casos y ninguno de los acusados era judío.

El secretario Huydobro recordaba a los destinatarios del documento de visita que el artículo tercero de las Actas de Toledo disponía que todos los inquisidores estuviesen presentes en el momento en que el fiscal recomendara el arresto y encarcelación de un sospechoso. También era necesario registrar en el Libro de Votos el edicto oficial que autorizaba el arresto y el juicio. Si el cargo formal era de herejía, iba seguido del secuestro de los bienes del acusado. Los archivos del Tribunal de México sugirieron a Medina Rico que estos procedimientos casi nunca fueron observados, ya que sospechaba que los supuestos criminales realmente nunca fueron sentenciados a prisión. Si compraron su libertad o si se les permitió escapar al proceso porque éste no hubiera resultado redituable es algo que aún está sujeto a discusión. Huydobro descubrió 54 de estas violaciones de procedimiento y en casi todas había judíos involucrados.

Huydobro averiguó también que si el acusado no iniciaba el proceso con una confesión, podían pasar tres o cuatro meses sin que hubiera audiencias. Además, proporcionó una lista de 110 casos, en los que se habían registrado "acusaciones tardías", cuya formulación iba de los seis meses a los siete años. En 21 de estas instancias, la demora en la presentación de los cargos iba de los cuatro a los siete años. Con toda impunidad, pues, el Tribunal, había reducido a su mínima expresión los derechos de los acusados. De acuerdo con el artículo 30 de las Actas de Toledo, los testigos de cargo tenían que repetir su testimonio bajo juramento ante los jueces, y debían estar presentes terceras partes imparciales, que generalmente eran clérigos reputados de "personas honestas". Y aun los reos que habían declarado en contra de otros reos debían sujetarse a este procedimiento de ratificación de testimonio. Medina Rico apenas podía dar crédito a la violación reiterada de este ordenamiento: las ratificaciones estaban mal redactadas, carecían bien de las firmas de los testigos, de los

inquisidores o de los clérigos presentes y no estaban debidamente protocolizadas por la rúbrica notarial. En ocasiones, incluso, se insertaban en los expedientes hojas firmadas en blanco. Huydobro se permitía recordar que las Actas de Sevilla y de Toledo y otros manuales de procedimientos ordenaban la "publicación" de los testimonios contra los acusados, esto es, que se le informaba al reo de la evidencia esencial que había en su contra, aunque no se le proporcionaban los nombres de quienes aportaban tales testimonios. Esta práctica -afirmaba- "venía de experiencias en que los acusados o sus familiares asesinaban, herían o maltrataban a quienes testificaban contra ellos". Empero, se disponía que en el expediente confidencial de todo proceso quedaran asentados los nombres y generales de los testigos, así como las circunstancias y testimonios.

A Huydobro también le inquietaba el que no se registraran las edades de los testigos. Y concluía: "en más de 3 246 testimonios que he inspeccionado y registrado en los capítulos previos [de esta visita], el juicio afirma que los testigos juraron y que se llevó a cabo la ratificación", pero no había constancia de que se hubiera informado al acusado sobre las pruebas que existían en su contra. Huydobro señalaba los casos de 29 judíos en los que se habían dado flagrantes violaciones a estos procedimientos.

Tanto en las glosas de casos individuales, como en el examen que hizo Medina Rico de las fallas de procedimiento aparecieron pruebas del absoluto desprecio que se hacía de los derechos de los acusados, como se ve en los espantosos detalles sobre las torturas. Según lo que disponía el artículo 50 de las Actas de Toledo de 1561, antes de que un reo pudiera ser sometido a la tortura, tenía que verificarse toda la evidencia y haber concluido la defensa. En su informe, el visitador consignó que "en casi todos los casos" se había decidido aplicar la tortura y enviar al reo a la cámara "sin ser defendido". Se precisaba que el ordinario del obispado o arzobis-

pado donde el acusado residía debía estar presente en las sesiones de tortura, aunque, por lo que asentaban los documentos de la visita, esto casi nunca se cumplió.

Huydobro utilizó el proceso de Gonzalo Flores, acusado de judaísmo, como un estudio de caso. Flores llevó a juicio una declaración "que contenía puntos que su abogado debía argumentar en su defensa, algunos relativos a difamaciones de los testigos de cargo"; otros exigían una investigación más profunda de quienes lo denunciaban. Los inquisidores ignoraron del todo dichos elementos y, en la misma audiencia, sentenciaron a Flores a ser torturado de inmediato. Atado al potro, Flores confesó ser judaizante y ratificó sus declaraciones, aunque poco después revocó todo lo confesado en la cámara y aseguró que en los cinco meses previos no había estado en sus cabaes a causa del procedimiento. Más adelante, declaró que era judío y manifestó su deseo de vivir y morir en esa fe. Como resultado de las enmarañadas diligencias que se llevaron a efecto en el lapso de un lustro, se le dictó una sentencia de prisión perpetua. Aun cuando el Tribunal se sujetaba más o menos a los procedimientos relativos a la decisión de aplicar la tortura, los documentos no consignan los votos escritos de los inquisidores, calificadores u ordinario para que se cumpliera dicha sentencia. 16 judíos fueron torturados sin que a los expedientes respectivos se anexara la documentación reglamentaria.

LA SENTENCIA FINAL

Finalmente, el doctor Pedro Medina Rico presentó 175 cargos contra los inquisidores, incluyendo 98 de peculado. El 4 de mayo de 1658 se entregó una copia de estas acusaciones a cada uno de

los miembros del Tribunal. Con 111, figuraba en primer término Estrada y Escobedo, aunque sus otros colegas también fueron objeto de muchos "cargos generales". Ni siquiera el inquisidor Juan Sáenz de Mañozca escapó a la censura del visitador, aunque Medina Rico lo trató con mayor lenidad que a los otros. Cuatro años tardó el Consejo Supremo de la Inquisición en examinar las pruebas y dictar una sentencia, la cual llegó a México el 17 de mayo de 1662. Pedro Medina Rico ordenó que los inquisidores comparecieran personalmente para escuchar la resolución. Informó que "todos recibieron sus sentencias con la mayor sumisión y tranquilidad". A juicio de Phipps, las censuras y multas resultaron "increíblemente leves". La Suprema sostuvo los 175 cargos generales contra el Tribunal; la mayoría de los 111 que pesaban sobre Estrada y Escobedo se retiraron por falta de pruebas y sólo se mantuvieron 13, ocho de los cuales fueron considerados de gravedad suficiente para valerle una reprimenda, y seis o más fueron sobreseídos sin comentarios. Higuera y Amarilla fue exculpado de todas las acusaciones, excepto cuatro, mientras que otros funcionarios, incluido Gaviola -ya fallecido- fueron exonerados de casi todas las acusaciones de Medina Rico y se sancionó que las partes agraviadas podían demandar a sus herederos para reivindicarse.

En concordancia, las multas también fueron leves. A Estrada y Escobedo se le sentenció a restituir a las cajas del Santo Oficio unos 3 600 pesos en dinero y joyas que había hurtado, y se le aplicó una multa de 300 pesos. En cuanto a Mañozca, además de ser suspendido en sus funciones por 9 años, se le condenó a pagar la crecida multa de 1 300 pesos. Otros funcionarios recibieron penas similares. Phipps califica a los documentos de la Visita de Hacienda de "una confusa mezcolanza de contabilidades, demandas y propiedades sin vender de los reos". Medina Rico siguió bregando con las cuentas entre 1662 y 1669, año de su regreso a España. A

la postre, descubrió documentos ocultos que le llevaron a calcular que entre 1640 y 1649 el Tribunal había confiscado alrededor de 700 000 pesos y que el "Gran Auto de Fe" había reeditado a los inquisidores cerca de 3 millones de pesos, suma que Phipps considera conservadora. Una investigación exhaustiva de la Visita de Hacienda y de su voluminosa documentación será incluida en una futura obra de este autor sobre las finanzas de la Inquisición en el siglo XVII.

Del examen de los expedientes del Real Fisco de la Inquisición de México se deduce claramente que hacia 1660 la riqueza recuperada por Medina Rico se invirtió en propiedades, inversiones productivas y rentas. El secuestro de los bienes de los judaizantes sentó bases sólidas para el presupuesto del Santo Oficio durante la segunda mitad del XVII. Luego de esto, la riqueza que acumuló el Tribunal ya no provino de las multas judiciales, sino de donaciones y legados de fieles y de estrategias de inversión magistralmente planeadas. Después de 1670 el antisemitismo desapareció virtualmente y la Inquisición se sujetó a un funcionamiento regulado y libre de escándalos. Phipps cree que Medina Rico infundió "en los funcionarios del Tribunal el temor financiero de Dios por el resto de su existencia".

CONCLUSIONES

¿Cómo explicarnos la declinación del antisemitismo y el desinterés del Santo Oficio por los judaizantes en el periodo posterior a 1680 en el Nuevo Mundo? Cabe decir que se dio una actitud similar en la actitud de la Inquisición respecto al protestantismo.

Los investigadores de la historia de los judíos en México parecen tener a mano las respuestas más concretas. Solange Alberro,

que ha llevado a cabo un análisis antropológico del judaísmo colonial tardío en la Nueva España, cree que la comunidad criptojudía se destruyó desde dentro porque oscilaba "entre un profundo deseo de asimilación en el contexto de la mayoría cristiana y la esperanza de mantener la seguridad y fortaleza de su propia identidad a través de la práctica ferviente del judaísmo". Atribuye la desintegración de la comunidad hebrea no tanto a la Inquisición —sin lugar a dudas, factor importante— sino a la actitud de los individuos y del grupo, como una respuesta natural a la situación peculiar de los criptojudíos en el imperio español. El Estado español y el Santo Oficio de la Inquisición aprovecharon las fracturas y divisiones existentes dentro de la comunidad judía y las utilizaron con habilidad, sobre todo las existentes entre pobres y ricos, hombres y mujeres, que resultaban del dilema original: asimilar o resistir la aculturación forzada.

Hacia fines del XVI, ciertamente se dio un grado de acomodo entre el judaísmo y el catolicismo ibérico, al tiempo que se gestaba una especie de compromiso sincrético entre ambas religiones. Con el paso de las generaciones, las creencias y las prácticas hebreas se tomaron confusas, y tal hecho me lleva a calificarlas de criptocristianas, más que de criptojudías. La cultura judía sobrevivió en forma ambigua y diluida; los descendientes de conversos a menudo ignoraban que sus creencias y patrones de comportamiento reflejaban su tradición judaica.

Evidentemente, los manuales de los que se servía el Santo Oficio para describir lo que constituían las creencias judías no resultaban útiles en el caso de los nuevos criptocristianos. Al parecer, incluso el ritual de la circuncisión, mencionado con anterioridad, podía emplearse para identificar a un criptojudío, debido a que esta práctica había caído en desuso. Los hábitos dietéticos cambiaron y el aprendizaje del hebreo decayó. Los especialistas que hoy en día se ocupan de las pesquisas de la

Inquisición —muchas de las cuales no desembocaron en juicios formales— escudriñan los documentos para sacar en claro los llamados ritos judíos. Muchos sospechosos de pertenecer a linajes de conversos mostraban una crasa ignorancia de las antiguas creencias. Se puede afirmar que uno de los parámetros de la desintegración de la comunidad judía novohispana fue el grado de compromiso sincrético con la religión dominante y la inmersión del judaísmo prístino en un culto popular. El doctor Stanley M. Hordes y su equipo de investigación estudian el fascinante tema de los "judíos clandestinos" del suroeste de Estados Unidos.

Para los inquisidores mexicanos de fines del periodo colonial, las ideas protestantes ya no revestían el peligro que apreciaron sus colegas de los siglos precedentes. El carácter de la amenaza había disminuido y para el catolicismo romano ortodoxo, el reto del protestantismo ya no era tan agudo. En los siglos XVI y XVII, las doctrinas de la Reforma no infundían temor porque se hubieran extendido en territorio novohispano, sino debido a su carácter potencialmente erosivo al establecer contacto con los fieles ortodoxos, en especial con aquellos católicos cuyo conocimiento del dogma era mínimo y cuyas creencias se apoyaban básicamente en la fe. A principios del XVII, la Inquisición y la Iglesia no ignoraban que las nuevas sectas y los nuevos Estados protestantes de Europa no constituían fenómenos efímeros, sino entidades permanentes; más aun, la división de la unidad religiosa no había acarreado el cataclismo mundial que tanto habían temido los Habsburgo de España y la Iglesia católica romana. En el momento de la llegada de los Borbones al trono de España, a principios del XVIII, la cuestión del protestantismo estaba casi muerta; los nuevos reyes y sus contrapartes religiosas prestaban poca atención a los protestantes locales y a los del resto del imperio. Les inquietaban más otros desafíos a la ortodoxia política y religiosa, derivados de la

revolución científica del siglo XVII y de las peligrosas ideas de los filósofos del siglo XVIII.⁸

Después de 1700, el Santo Oficio de la Inquisición en el Nuevo Mundo entró en la fase final de su actividad: el ataque a las consecuencias de la filosofía política de la Ilustración. La preocupación por la ortodoxia política desvió la atención de las inquietudes antisemíticas y antiprotestantes. El eclecticismo de los reyes Borbones y el ambiente secular que imperaba quizá reforzaron el pluralismo religioso en las colonias, debido a que la población católica era liberal, iconoclasta y —a menudo— anticlerical. En los siglos XIX y XX, las comunidades judías del Nuevo Mundo se reformaron, aunque dentro de un clima político y religioso muy distinto.

Traducción de Juan Manuel de la Serna H.

⁸ Véase Richard E. Greenleaf, "North American Protestants and the Mexican Inquisition, 1765-1820", en *Journal of Church and State*, vol. 8, 1966, p. 186-199.

**LAS CONSTITUCIONES SINODALES DEL OBISPADO
DE LA PAZ 1638. “POR EL BIEN COMÚN DE TODOS
Y EL DESCARGO DE NUESTRA CONCIENCIA”**

Jorge E. Traslosheros H.

A mi padre, Lic. Carlos Traslosheros,
quien me dio como inapreciable herencia el amor al estudio y al trabajo.

I

Domingo siete de noviembre de 1638. De la casa episcopal de la ciudad de La Paz, sita en lo que hoy es Bolivia, salió solemne procesión encabezada por el obispo don Feliciano de Vega, acompañada por el deán y cabildo de aquella catedral, la clerecía de todo el obispado, así secular como regular, y demás fieles. Su objetivo: dar inicio al segundo sínodo diocesano.

Al poco caminar entraron a la catedral, se acomodaron los miembros del cabildo en el coro, el demás clero en el lugar que por su estamento le correspondía y los representantes de la ciudad y gente del común ocuparon el espacio restante. "Su Ilustrísima" don Feliciano de Vega celebró misa de pontifical con toda la solemnidad que el caso requería, siguiendo en todo las ceremonias dispuestas por los sagrados cánones. El sermón fue predicado por el rector del colegio de la Compañía de Jesús de aquella ciudad.

Terminada la predicación, subió al púlpito el chantre del cabildo catedral en lugar del arcediano por no haberle en ese entonces. Con voz en cuello leyó los decretos del Concilio de Trento en que se mandaba a los prelados y curas beneficiados residir en sus sedes y parroquias, y a todos los clérigos del obispado hacer profesión de fe católica y jurar obediencia delante de su obispo.¹

Terminada la lectura, uno por uno de los clérigos seculares, empezando por el deán, seguido de las dignidades catedralicias y curas beneficiados, todos ellos "proveídos por el Real Patronato", acudieron ante su prelado y, postrados de rodillas, besaron su mano al tiempo que juraban obediencia a la Santa Madre Iglesia y hacían profesión de fe católica.

Terminado el ceremonial, don Feliciano de Vega, conforme a lo dispuesto por el Concilio de Trento² más lo mandado por el Real Patronato de las Indias occidentales, hizo nombramiento de jueces sinodales para que examinasen a todos los clérigos que tuviesen beneficio curado, así en su probidad y capacidad como en el dominio de lenguas indígenas; también nombró jueces eclesiásticos para la delegación de causas apostólicas que se ofreciesen, según privilegio concedido por la Curia romana a las iglesias indianas.

Así dio inicio el segundo sínodo diocesano del obispado de La Paz, con un ceremonial por demás barroco. Todo acorde con el orden preestablecido, en el cual cada detalle era importante, tanto como lo magnífico de la ceremonia y el cuidado de la jerarquía de los planos episcopal, capitular, parroquial y de la demás clerecía. El cuidado del orden eclesiástico dentro del ordenamiento patro-

1 En el orden arriba indicado: Sesión 6, capítulo 1; Sesión 23, también del capítulo I; Sesión 24, capítulo 12, todos de reformación. Hemos utilizado la edición del *Concilio de Trento* (latín-español), París-México, Garnier Hermanos, 1885.

2 *Ibid.*, Sesión 24, capítulo 18; Sesión 25, capítulo 10, ambos de reformación.

nal de la Iglesia indiana. Un sínodo diocesano que debía celebrarse y cumplirse, según palabras del obispo don Feliciano de Vega: *Por el bien común de todos, como por el descargo de nuestra conciencia.*

En esta ceremonia de inicio hubo cuatro grandes protagonistas: el Regio Patronato de Indias, derecho que recaía en el rey de España; el Concilio Ecuménico de Trento; el obispo don Feliciano de Vega y la iglesia de Nuestra Señora de la Paz.

II

Don Feliciano de Vega, tercer obispo de La Paz, nació en la ciudad de Lima el 9 de junio de 1582.³ Su padre fue Francisco de Vega y su madre Feliciano Padilla. Contaba con 18 años cuando ingresó a la universidad de Lima, en la que llegó a ser catedrático de prima de cánones. En la iglesia de Lima fue, sucesivamente, canónigo, chantre, provisor con el arzobispo Lobo Guerrero, gobernador con el arzobispo Fernando Arias Ugarte, comisario de la bula de Santa Cruzada y consultor de la inquisición y de los virreyes.

En 1628 fue presentado en el obispado de Popayán, el cual visitó en su totalidad. Parece que en aquella iglesia hizo esfuerzos significativos por la conversión de los indios, por la realización de obras de caridad, por el adorno de la iglesia catedral y por la fundación de memorias y festividades a costa de su propia renta episcopal.

3 Felipe López Menéndez, *Compendio de Historia de la Iglesia de Bolivia*, La Paz, Imprenta Progreso, 1965; *El arzobispado de Nuestra Señora de La Paz*, La Paz, Imprenta Nacional, 1949; Francisco Sosa, *El episcopado mexicano. Biografía de los Ilmos. Señores arzobispos de México*, México, Jus, 1962; Gil González Dávila, *Trento eclesiástico indiano* [s.l.] [s.e.], 1649.

De la sede de Popayán fue promovido a la del obispado de La Paz, en donde tomó posesión el 6 de abril de 1634. En tal calidad y durante los seis años que duró su gestión, se distinguió por su gran actividad y por su labor ordenadora y reformadora: visitó dos veces, en persona, todo el obispado; dictó ordenanzas para su seminario y realizó el sínodo que ahora nos entretiene. En 1638 fue promovido al arzobispado de México, siendo el primer criollo en lograrlo. Desembarcó en Acapulco el día 5 de diciembre de 1640, pero murió pocos días después de manera repentina.

Don Feliciano de Vega tuvo fama de hombre probo, gran obispo y buen canonista, al grado de ser citado en distintas ocasiones por don Juan de Solórzano y Pereyra.⁴ Publicó diversas obras sobre problemas canónicos, incluida, por supuesto, su obra *Constituciones Sinodales del Obispado de La Paz*.⁵

Por lo que toca a la iglesia de La Paz, recordemos brevemente que, apenas dados los primeros pasos después de la conquista, en 1538 se fundó la diócesis de Cuzco, en el corazón del imperio Inca. Para 1541 el obispado se divide en tres: Cuzco, Quito y Lima. Poco después, con la expansión de la empresa colonizadora hacia el Alto Perú debido a la riqueza encontrada en el Potosí, es dividida la diócesis de Cuzco en dos, una del mismo nombre, y la otra con asiento en la ciudad de La Plata y con este nombre.

El 4 de julio de 1605 el Papa Paulo V, por bula que lleva el nombre de *Super Espectula Militantis*, a petición del Real Patrón de

4 Juan de Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Atlas, 1972. Cfr., el libro cuarto en que se tratan las materias relativas a la Iglesia y al Real Patronato.

5 Antonio Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, Librería Palau, 1964. Resolución de la duda que se ha puesto en el capítulo desta Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes sobre si debe tomar residencia el provisor..., Lima, 1622. Alegación en Deræcho a favor de los catedráticos de teología y cánones de la Real Universidad de esta ciudad de los Reyes del Pirí, Lima, 1623. Relectionum canonicarum in secundum decretalium librum. Lima, 1633. Solórzano y Pereyra hace referencia, entre otras a su obra, *De Iudiciis*, sin mayor noticia extra.

las Indias occidentales, erige las sedes episcopales de La Paz y Santa Cruz de la Sierra, a su vez confirmadas por Felipe III por real cédula del 17 de noviembre de 1607. Finalmente, el 20 de julio de 1609 se funda la provincia eclesiástica de La Plata, con sus iglesias sufragáneas de La Paz, Santa Cruz, Asunción del Paraguay y Tucumán.⁶

Esta provincia eclesiástica se estableció en el corazón de la zona minera más rica del imperio español. Sin embargo, de poco le valió. Las sedes vacantes de La Plata fueron su mal endémico, esto es, aquellos periodos en los cuales no tuvieron obispo que les gobernara y quedó como su autoridad máxima el cabildo catedralicio con todas las limitantes del caso. Por ejemplo, de 1552 a 1620, la iglesia de La Plata sólo tuvo obispo por 27 años, y de 1605 a 1700 únicamente por 39 años. Por lo que toca a Santa Cruz de la Sierra, si bien contó con mejor suerte por lo que a prelados se refiere, careció de una renta importante y fue un fracaso en tierra de frontera y de misión.⁷

Por su parte, la iglesia de La Paz no tuvo mejor fortuna. Fundada la ciudad de La Paz en 1648 en el corazón de la zona Aynara, muy pronto se convirtió en próspero centro urbano. Aquella ciudad fue parte del eje que conectaba el altiplano con la costa, desde Tarija hasta Lima. Fue importante centro comercial y zona proveedora de fuerza de trabajo para las minas del Potosí, cuyo florecimiento va desde las reformas de don Francisco de

6 Josep Barnadas desarrolla una historia general de la iglesia boliviana dentro del libro, *Historia general de la iglesia en América Latina*, vols., Salamanca, Cehila-Sigueme, 1987, vol. 8, dedicado a Perú, Bolivia y Ecuador. López Menéndez, *op. cit.*; Vargas Ugarte, *op. cit.*

7 *Ibid.* Además los artículos de José Ma. García Recio, "La creación del obispado de Santa Cruz de la Sierra", en *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 41, 1984. "El obispado de Santa Cruz de la Sierra en el siglo XVII: el fracaso de una institución", en *Caravelle*, núm. 47, 1986. "La iglesia en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 1560-1605", en *Missionaria Hispánica*, núm. 118, vol. XL, Madrid, 1983.

Toledo, en los años de 1570 hasta mediados del siglo XVII.⁸ En tal calidad, el centro urbano fue polo de atracción para las órdenes religiosas quienes establecieron conventos. Los franciscanos, recoletos y mercedarios en 1549, los agustinos en 1552, los jesuitas en 1582, los dominicos en 1609 y los juaninos en 1629.⁹

Sin embargo hay que tener cuidado para que las apariencias no nos engañen. Una vez establecida la iglesia de La Paz, poco o nada se benefició de aquella riqueza. Si en el año de su fundación empezó con 9 miembros en su cabildo catedralicio, para 1627 su escasa renta decimal apenas podía sostener cinco capitulares, los que, para 1663 con dificultades llegaban a dos.¹⁰ El asunto es claro. De las principales fuentes de riqueza de la zona, la mano de obra indígena apenas pagaba un diezmo simbólico y el comercio no pagaba diezmo alguno. Faltaría echar un vistazo a fundaciones como capellanías y aniversarios, aunque es probable que la tajada mayor se la llevaran los muchos conventos de la ciudad, lo cual afirmo por pura intuición.

Por último, también es necesario considerar que, no obstante tantos conventos en la ciudad de La Paz, en todo el obispado, para el año de 1575, de cincuenta y cuatro parroquias tan sólo dos eran atendidas en calidad de doctrinas por religiosos, por lo que la carga de la atención de doctrinas y parroquias quedó en los hombros del clero secular.¹¹

8 Herbert Klein, *Bolivia. The Evolution of a Multiethnic Society*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1982.

9 Cfr. Barnadas, *op. cit.*; López Menéndez, *op. cit.*

10 Barnadas, *op. cit.*; De la renta decimal anual original del obispado de La Plata, sabemos que en el proyecto de división le correspondieron 13 000 a la iglesia de La Paz, 9 500 a la de Santa Cruz y 46 000 a la de La Plata, según Vargas Ugarte, *op. cit.* Sin embargo sabemos por García Recio, *op. cit.*, que aquellas rentas no se pudieron sostener ni cercanamente en Santa Cruz ni en La Paz.

11 Barnadas, *op. cit.*; López Menéndez, *op. cit.*

En suma, estamos ante una iglesia que para 1638 apenas empieza a organizarse, cuenta con escasos recursos económicos y con una obra evangelizadora que había corrido y corre por cuenta y riesgo del clero secular. Una iglesia, en todo y por todo, diocesana. Pero abramos un poco más nuestra perspectiva de cara al Real Patronato de Indias.

Como bien recordamos, en aquella Junta Magna de 1568, en la que participó activamente el virrey Francisco de Toledo, se trató el futuro de las Indias occidentales, ya en vías de transformarse en reinos de pleno derecho bajo la corona de Castilla. Decisión de aquella junta fue la definitiva centralización del poder indiano en la corona de España a través de una poderosa y eficiente burocracia virreinal, por un lado, y por otro, a través de una Iglesia católica fortalecida por el Concilio de Trento y sujeta al rey por el Regio Patronato.¹²

Con aquella intención don Juan de Ovando, visitador del Real Consejo de Indias y luego su presidente, redactó la *Gobernación espiritual de las Indias (1570-1571)*. Aquel tomo, por enredos con la Santa Sede, no tuvo vigencia más que en un punto, el relativo al Regio Patronato que fue establecido en sus términos definitivos por real cédula el primero de junio de 1574.¹³

Esta cédula definió el futuro de la Iglesia indiana. Sería dominada por el clero secular, según los lineamientos del tridentino, encabezada por los obispos en plenitud de potestad; toda fun-

12 León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965; Pedro de Leturia, *Relaciones entre La Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1958.

13 El texto original de la real cédula se localiza en las *Leyes de Indias* y en los *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, de Genaro García, publicados por Porrúa, México, 1974. El tomo completo de don Juan de Ovando, escrito hacia 1570, fue publicado con un excelente estudio por Ángel Martín González, *Gobernación espiritual de Indias. Código Ovandino*, Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1978.

dación eclesiástica (templos, conventos, capillas, etc.) debería ser aprobada por el rey y ninguna podría erigirse sin su consentimiento; todo el personal eclesiástico, desde obispos hasta sacristanes, quedaba sujeto también a la aceptación del rey. En suma era el diseño de una Iglesia fuerte en su potestad, pero con la intervención del patrón de las Indias en asuntos no sagrados.

En el virreinato del Perú, el virrey don Francisco de Toledo se ocupó por llevar a cabo este proyecto centralizador y patronal.¹⁴

Esta voluntad centralizadora fue reforzada por el acontecimiento más importante para el mundo católico del siglo XVI: el Concilio Ecuménico de Trento promulgado en 1564 y que tan decididamente promovió y apoyó Felipe II. El Concilio tuvo una doble intención como quedó asentado en el capítulo tercero en el decreto sobre el símbolo de la Fe: precisar la ortodoxia y reformar las costumbres desde la clerecía hasta las más altas autoridades. Esto es, se buscaba hacer una Iglesia apegada al dogma y muy disciplinada, que los obispos supervisarían, con mano fuerte.

En aquel barroco ceremonial de apertura del sínodo diocesano de la iglesia de La Paz hubo cuatro grandes protagonistas: el Regio Patronato indiano, el Concilio de Trento, el obispo don Feliciano de Vega y la iglesia de La Paz, como ya dijimos. En aquella misa celebrada según el *Pontifical Romano*, uno a uno, desde el deán hasta el más sencillo clérigo, nombrados conforme a la cédula de 1574, hincados ante el prelado juraron obediencia a la Iglesia

14 Para un primer acercamiento a don Francisco de Toledo hay muchas alternativas por fortuna. Aquí queremos mencionar dos: el clásico estudio de Arthur F. Zimmerman, *Francisco de Toledo. Fifth Viceroy of Peru. 1569-1581*, Caldwell, Caxton Printers, 1938; y por supuesto los memoriales que el virrey dejó al final de su mandato en Perú que se encuentran en: *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú*, compiladas por Ricardo Beltrán Rózpide, Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1921, vol. I. Es también muy útil para aproximarse a la época la obra de don Juan de Matienzo de 1567, *Gobierno del Perú*, París, Lima, Institut Francais D'Etudes Andines, 1967.

católica e hicieron profesión de fe. Sólo después del ceremonial dio inicio el segundo sínodo diocesano de la iglesia de La Paz, el cual duró ocho días hasta la fecha de su promulgación.

III

En el documento de convocatoria al sínodo que el obispo don Feliciano de Vega, entonces ya electo para México, dirigió al deán y cabildo de la catedral de La Paz, como a todos los curas beneficiados y al clero del obispado, tres asuntos quedan claros: primero, que el obispo había visitado, en persona, dos veces aquellas agrestes tierras y dado numerosas órdenes de reformatión en todas las parroquias y doctrinas. Segundo, que el sínodo se realizaría "para que lo que se ha ordenado en la dicha visita tenga cumplido efecto, a mayor gloria y honra de Dios nuestro Señor". Y tercero, que el objetivo de ello no era otro que "disponer lo necesario al bien y reformatión de los súbditos".

Así, *Las Constituciones del Sínodo de La Paz*, propósito de nuestros esfuerzos, descansan en dos instituciones en las cuales debemos detenernos brevemente: la visita episcopal y el sínodo diocesano. Ambas promovidas por el Concilio de Trento y entregadas en manos de los obispos para:

emprender el restablecimiento de la disciplina eclesiástica... y poner enmienda a las depravadas costumbres del clero y pueblo cristiano.¹⁵

15 Sesión III, "Decreto sobre el símbolo de la fe", en *Concilio...*

El gran instrumento reformador y disciplinario de los obispos fue la visita. Para comprender mejor lo que significó, recordemos que todo obispo, por lo menos en teoría, poseía una potestad omnímoda dentro de su diócesis; potestad que a su vez se divide en orden y jurisdicción. La primera incluye todos los actos emanados de su calidad episcopal, en especial los sacramentales; la segunda abarca su capacidad para legislar, gobernar y administrar justicia.¹⁶ Pues bien, en tiempo de visita ambas potestades se encuentran en plenitud y amparadas por el monarca de las Indias, sobre todo en cuanto a la doctrina de los indios.¹⁷ Al respecto el Concilio de Trento es contundente:

El objetivo principal de todas estas visitas ha de ser introducir la doctrina sana y católica, y expeler las herejías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas de utilidad de los fieles... Para que los obispos puedan más oportunamente contener en su deber y subordinación al pueblo que gobiernan tengan derecho y potestad... de ordenar, moderar, castigar y ejecutar, según los estatutos canónicos, cuanto les pareciera necesario según su prudencia, en orden a la enmienda de sus súbditos y la utilidad de su diócesis, en todas las cosas pertenecientes a la visita, y a la corrección de las costumbres. Ni en las materias en que se trata de la visita, o

16 Cfr. Domingo Cavallario, *Instituciones de derecho canónico*, Madrid, Imprenta de don José María Repullé, 1838. Solórzano y Pereyra, *op. cit.*, Libro IV.

17 *Recopilación de las leyes de los Reinos de Las Indias*, Libro 1, título 7, ley 24.

de dicha corrección, impida o suspenda de modo alguno la ejecución en cuanto mandaren, decretaren, o juzgaren los obispos, exención ninguna, inhibición, apelación o querrela, aunque se interponga para la ante sede apostólica.¹⁸

Así, pues, don Feliciano de Vega visitó su obispado con todo el apoyo del Concilio de Trento y de Su Majestad, y dispuso numerosas cosas para reformarlo. Pero no le bastó con esto, pues, terminada la visita, llamó a la celebración de un Sínodo Diocesano.

La tradición de la Iglesia católica de organizarse colegiadamente para solucionar sus problemas, definir rumbos, proyectos y doctrina es tan larga como su historia misma. De hecho, puede reconocerse fácilmente desde los tiempos de los apóstoles,¹⁹ quienes establecieron la costumbre de celebrar juntas con regularidad.

Por concilio debemos entender reuniones de obispos, de toda la Iglesia, de una región del mundo o de una provincia eclesiástica, convocados y presididos por la autoridad competente para abordar asuntos relativos a la fe, la moral y la disciplina. Para lo que

18 Sesión XXIV, "Decreto de reforma", capítulo III, en *Concilio...*

19 La literatura relativa a los concilios es, por lo que toca a Europa y España, muy numerosa. Remito a la bibliografía que sobre el particular nos presenta Antonio Mestre en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por Ricardo García Villoslada, vol. IV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979. Como acercamiento a la época que nos toca analizar puede acudirse, entre otras, a la obra clásica de Benedicto XIV, *Synodo diocesana*, Roma [s.e.], 1783; de Francisco Pérez Pastor, *Diccionario portátil de los concilios*, Madrid [s.e.], 1783; y de Juan Tejada y Romero, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, edición en latín y castellano, Madrid [s.e.], 1859. Como información inicial vale mucho la pena así la lectura directa del mismo Concilio de Trento, como acudir a la monumental enciclopedia Espasa-Calpe. Por desgracia para los concilios en América el panorama es muy diferente, pero a ello nos habremos de referir más adelante.

aquí nos proponemos baste con diferenciar entre concilios generales y particulares.

Los concilios generales, también llamados ecuménicos, reúnen a los obispos de todo el mundo; sólo pueden ser convocados y presididos por el Papa, sólo estas asambleas pueden ser llamadas Santas y dirimir materias relativas a la fe. Tal es el caso del Concilio de Trento, o en nuestro siglo, del Concilio Vaticano II.

Los concilios particulares, para el tiempo que nos ocupa, podían ser de dos naturalezas: provinciales o diocesanos. Los provinciales sólo podían ser convocados por un arzobispo y a él acudían los obispos de las iglesias sufragáneas. Por último, los diocesanos, también llamados sínodos diocesanos, sólo podían ser convocados por el obispo de aquella iglesia donde habría de celebrarse, y debían concurrir el deán y cabildo catedralicio, así como todos los clérigos del obispado, tuvieran o no beneficio curado. Por lo regular estos sínodos sirven para adaptar a condiciones muy concretas los principios generales, sean doctrinarios, morales o disciplinarios.

Pues bien, la fe del Concilio de Trento en la celebración de los provinciales y sinodales para mantener en alto la fe y la disciplina no tuvo límite y harto se insistió en ello, como puede comprobarse en el decreto de reforma de la sesión 24, en especial el capítulo segundo. En principio se mandó que se celebrasen los provinciales cada tres años y los sinodales anualmente, lo que en Indias fue, simplemente, imposible.

Por su parte, el monarca español también participó del entusiasmo. Mandó que se obedeciese el Concilio de Trento en todos sus dominios como leyes propias del reino, y en su cédula de 1564 dio su total apoyo para que se celebrasen en Indias. No obstante, se exigió que para aprobar a los provinciales, éstos fuesen revisados por el Consejo de Indias, y los sinodales por los virreyes y

audiencias del distrito.²⁰ Ello, según explica don Juan de Solórzano y Pereyra, por ser el rey protector de aquellas iglesias, para que no se legislase nada en contra de su Real Patronato y para que se tuviera especial atención en la evangelización de los indios.²¹

Pues bien, don Feliciano de Vega, en plenitud de potestad y con el apoyo del Real Patrón, visitó su diócesis dos veces y celebró sínodo diocesano. Al ser aprobado por la autoridad monárquica tuvo que ser obedecido como ley propia del reino, dentro del obispado de La Paz, así por las autoridades eclesiásticas como por las seglares y por los demás pobladores.

Estamos, pues, ante un documento que refleja la voluntad reformadora del obispo de una diócesis de la provincia eclesiástica de La Plata, en pleno afianzamiento de la iglesia diocesana, y que cuenta con todo el respaldo jurídico así de la Iglesia como de la Monarquía.

IV

Las Constituciones Sinodales del Obispado de Nuestra Señora de la Paz del Perú fueron publicadas por primera vez en Lima, por Gerónimo de Contreras el año de 1639. Al parecer se volvieron a imprimir, sin lugar ni año, a mediados del siglo XIX. También se

20 *Recopilación...*, todo el título 8, del libro 1. Para el caso de su aprobación, véase la ley 6 del mismo título y libro. Sin embargo, todo parece indicar que lo normal fue que las sinodales también fueran remitidas a España; pero habría que ver cada caso en particular. Por desgracia, en la edición que nosotros tenemos a mano no dice nada de quién, finalmente, aprobó dichas constituciones. No obstante, por la prontitud con que fueron publicadas en relación a su promulgación (a lo mucho un año), puede sospecharse que el visto bueno haya venido de la Audiencia de Charcas y del virrey del Perú.

21 Solórzano y Pereyra, *Política Indiana...*

conoce una edición facsimilar realizada por el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), (Cuernavaca, México, 1970), bajo la responsabilidad de Julio Torres, que es la que tenemos en nuestras manos. Esta edición facsimilar carece de pie de imprenta, aunque por el tipo de letra se trata, sin duda alguna, de una edición del siglo XVII, lo más probable, aquella de 1639.

Se trata de un texto que, no obstante su naturaleza jurídica y el barroquismo que lo caracteriza, es directo, sin enredos doctrinarios, breve y conciso; escrito por quien quiere darse a entender de forma fácil y para que el texto sea usado en lo cotidiano. Está redactado en primera persona —ego mayestático—, probablemente por el mismo don Feliciano de Vega. Comparado con otros documentos del mismo género, como puede ser el Tercer Concilio Mexicano o el tercero limense, llama la atención por su tono cercano y paternal al tratar con sus curas, en lo que supone un escrito canónico.

El objetivo último de los esfuerzos del obispo y de las constituciones sinodales era, según las creencias del tiempo, el bien de aquella sociedad y la salvación eterna de las almas de los fieles clérigos y de los no clérigos, de los indios y de los no indios. En palabras del obispo: "Por el bien común de todos, como por el descargo de nuestra conciencia".

Las constituciones constan de 77 páginas impresas, sin contar un índice alfabético al cual le falta desde la letra "S", y el índice de contenidos. El documento cuenta con dos textos que le sirven de introducción: el primero es el edicto de convocatoria al sínodo y el segundo el relato de la ceremonia de apertura.

Sus contenidos se desarrollan en cinco libros, cada uno dividido en títulos y cada título en capítulos, lo que refleja la ortodoxia del tiempo. En el libro primero se abordan las materias de la doctrina a los indios, las constituciones sinodales y su obligatoriedad, el sacramento de la unción; así como lo referente

a los clérigos peregrinos, al oficio del párroco (*rectoris*), al de sacristán, al de los visitadores, al de juez eclesiástico y al de vicario, y al de los ministros del coro. Este libro primero se lleva la mitad de la obra en su conjunto.

En el segundo libro, breve de suyo, se trata de los juicios eclesiásticos y el orden que han de seguir, así como de las fiestas que habrán de celebrarse. En el tercero, el segundo más largo de la obra, aborda la "vida y honestidad" de los clérigos, los testamentos, las sepulturas, la vida parroquial, el pago del diezmo, la decencia que se debe guardar en los templos y ceremonias religiosas, la misa y el oficio divino, el bautismo, la custodia de la eucaristía y las crismas y los ayunos. El libro cuarto se dedica a los esponsales y los matrimonios y el quinto, a la confesión y la penitencia.

Cada capítulo tiene un breve resumen de su materia a modo de cabezal resaltado en letras cursivas —propio de este tipo de documentos—, y está anotado con referencias de otros concilios mayores que le dan legitimidad, de reales cédulas e incluso, aunque en contadas ocasiones, de autoridades como San Agustín o el Evangelio.

Como dijimos, estas constituciones son producto de una experiencia de visita en la cual se legisló con generosidad. Al tomar cuerpo en forma de sínodo se acudió, siempre para reforzar aspectos disciplinarios, a los concilios de Trento (1564), Letrán (?), Toledo (1601), Hispalense (1604), Granadino (1572) y al sínodo Limense (1613); pero sobre todo y con mucho destacan, junto con el tridentino, el tercero Limense (1583), el segundo Limense (1567), el primero de La Plata (1619) y el tercero Mexicano (1585). Por supuesto también hay que contar reales cédulas relativas a la doctrina de los indios, y algunas bulas y breves pontificios. A todas luces se trata de unas sinodales que están conectadas, sobre

todo, con la tradición conciliar indiana, y aquí es necesario detenernos un momento.

Un año después de que Felipe II mandase obedecer el Concilio de Trento en todos sus dominios, el año de 1564, por todos lados se celebraron provinciales en 1565, en Compostela, Toledo, Tarragona, Zaragoza, Granada, Valencia, Milán, Nápoles y Sicilia.

En las Indias occidentales se celebraron unos en México el mismo año de 1565 y dos años después en Lima. Versiones que se repitieron en 1585 y 1582 respectivamente. Su objetivo fue, por supuesto, adaptar las disposiciones disciplinarias del Concilio de Trento a las Indias, dentro de un régimen de patronato.²² Sin embargo, ellos no fueron sino la culminación de una serie de juntas de religiosos y de concilios que dieron inicio poco después de la llegada de los primeros misioneros a tierra continental, en México el año de 1523 y 1524, como instrumento de orientación y consenso de quienes fundaron la catolicidad indiana.²³

La provincia eclesiástica de La Plata, a la cual pertenecía La Paz como bien recordamos, celebró su primer sínodo del 28 de enero al 29 de septiembre de 1629. Según Enrique Dussel, sus materias se centran en la reforma de las costumbres y la doctrina de los indios, bajo la autoridad episcopal, esto es, en consonancia con sus antecesores. Por razones que se desconocen, este concilio se detuvo en el Consejo de Indias y nunca fue publicado.²⁴

22 De la historiografía conciliar indiana nos ocuparemos más adelante. Por ahora tan sólo referimos para esta información a las obras de Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras. Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1585*, Berkeley, University of California, 1987; de Primitivo Tineo, *Los concilios limenses en la evangelización americana*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990; y de Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. Institución misionera en defensa del indio. 1504-1620*, 9 vols., México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.

23 El mismo Dussel, *op. cit.*, p. 200-201; entre 1532 y 1629 cuenta siete juntas eclesiásticas, y 16 concilios provinciales celebrados en las Indias occidentales.

24 *Ibid.* Según el autor, consultó una edición de B. Velazco publicada en *Missionalia*

Ahora bien, consecuencia de la profunda fe en los concilios, se genera toda una tradición sinodal diocesana que afecta sobre todo al virreinato del Perú. Con seguridad, en ello tuvo mucho que ver don Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, quien celebró el tercero, cuarto y quinto concilios limenses y trece sinodales entre 1582 y 1613.

Echemos un vistazo a las cifras. Entre 1539 y 1638, para las Indias occidentales se han localizado 64 sínodos celebrados. De ellos sólo nueve son previos al Concilio de Trento. De esos 64, 32 se llevaron a cabo en el siglo XVI y el resto en los primeros 38 años del siglo XVII. Del total, 53 fueron celebrados dentro del virreinato del Perú.

Como lo señaló Gutiérrez de Arce, a los sínodos diocesanos les tocó por suerte aplicar, a casos muy concretos, el triple ordenamiento jurídico que rigió en Indias para la Iglesia católica: el derecho canónico universal (que abarca mucho más que los concilios, por supuesto), los privilegios especiales que el Papa otorgó a los obispos de Indias para administrar mejor sus diócesis, y los nomocánones regios derivados del derecho de patronato.²⁵

El sínodo de la Iglesia de La Paz está muy lejos de ser un evento aislado. Se trata del número 64 de los celebrados hasta el año de 1638 y el segundo de la Iglesia de La Paz.²⁶ Tras de sí tiene una

Hispánica, vol. XXI, núm. 61 de 1964. Se supone que del manuscrito hay copia en la Biblioteca del Palacio Real en Madrid.

25 Manuel Gutiérrez de Arce, *El sínodo diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*, Caracas [s.e.], 1975, cuya primera edición data de 1954. Para sustentar esta opinión el autor se basa, a su vez, en la obra de Murillo Velarde, titulada *Cursus Juris Canonici, Hispani et Indici*, 3ª ed., Madrid [s.e.], 1791. Según Palau y Dulcet, *op. cit.*, su primera edición data de 1743. Ahora bien, para los privilegios especiales de los obispos indios es nuestra opinión que bien puede acudir a Francisco Gainza, *Facultades de los obispos de ultramar*, Madrid, Librería de Olamendi, 1877; y de Donoso, *Instituciones de derecho canónico americano*, París [s.e.], 1868.

26 Del primer sínodo de La Paz tenemos muy escasas noticias. Tan sólo que fue celebrado por don Pedro de Valencia en julio de 1617. Esto según López Menéndez

larga e intensa tradición sinodal dentro de lo que hoy es Sudamérica.

Sobre la base de toda esta tradición conciliar y sinodal y de cara a las realidades de la Iglesia de La Paz, conocidas de vista por el obispo, se definen los contenidos de las constituciones.

Si bien no tenemos en mano los autos de visita de las sinodales, por lo que se anota explícitamente como problemas de especial preocupación podemos decir, de seguro, que en aquella diócesis había serios problemas en la enseñanza de la doctrina a los indios, en la impartición de sacramentos, y falta de control de los mismos párrocos. Por el hilo sacamos el ovillo y podemos sospechar que aquella diócesis estaba muy lejos de ser un modelo de buen funcionamiento. Esto tiene de raro, pues se trata de una Iglesia que está, literalmente, naciendo sobre la organización diocesana.

Los contenidos de las constituciones de este sínodo siguen la tradición establecida de encarar a un tiempo los problemas de la doctrina a los indios y la disciplina de la Iglesia. Ahora bien, no por ello dejan de tener su especificidad, por la cual podemos dividir sus contenidos en tres apartados: la cuestión indígena, los oficios eclesiásticos y la administración de lo sagrado. Veamos cada uno de ellos.

Primero. En las sinodales, el indígena es definido a través de los siguientes adjetivos: pobre, miserable, pusilánime, frágil. En aquellos tiempos y acorde a la caridad cristiana, según se entendía, un sujeto de tales características, lejos de merecer el desprecio, merece todas las consideraciones. Por ello, dada su fragilidad y debilidad de alma debe ser segregado, en sus propias comuni-

en *Compendio de historia...*, p. 61. Por cierto, en las Constituciones del segundo sínodo rara vez se le cita. Al respecto nada más podemos agregar.

dades como medida de protección contra la contaminación de españoles, negros y demás mezclas.

Al indígena se le debe dar acceso inmediato a los sacramentos que son bienes de salvación supremos, muy en especial la confesión y comunión, y sin que por ello se les cobre dinero alguno. Sin embargo, deben de garantizarse ciertas condiciones para ello: la enseñanza de la doctrina cristiana, que incluya las verdades fundamentales de la fe y las oraciones básicas, además de la predicación cotidiana del evangelio y una vida bien disciplinada. Todo, bajo la tutela y responsabilidad de un "cura de indios" —como son llamados en las sinodales tales párrocos.

Segundo. Los oficios eclesiásticos que se precisan en las constituciones son: párroco, visitador, sacristán, juez y vicario eclesiástico. En todos ellos se tratan dos aspectos fundamentales, sus funciones respecto a la feligresía, india y no india, así como su "vida y honorabilidad". Por supuesto el que se lleva la plana en las consideraciones es, por mucho, el cura párroco.

El cura debe cuidar que la parroquia, o doctrina de indios según sea el caso, esté bien administrada. Eso quiere decir: llevar lo que se conocía como "libros de partida", en donde se asentaban bautismos, matrimonios y defunciones; cuidar de la predicación de la palabra de Dios, la doctrina de los indios y no indios, y la celebración de los distintos ritos de la liturgia, en especial la misa. Por último, para quienes tienen a su cargo indios, la obligación de protegerlos, apoyados por las autoridades seculares como eclesiásticas, evitando que la comunidad indígena tenga contacto con españoles, negros o mezclas.

Por su parte, a los jueces y vicarios, que ayudan al obispo en distintas regiones en materias de justicia y gobierno, se les encarga por igual el cuidado del indio, lo que debe empezar por una justicia rápida, gratuita y sin complicaciones.

Sin embargo, no basta con el correcto cumplimiento de los deberes. No basta con ser buen clérigo, con ser "honesto", también hay que parecerlo. Para ello es necesario: respetar el traje eclesiástico, cumplir las distintas tareas de su oficio en el vestuario que para cada ocasión sea requerido, llevar una vida ejemplar, no dedicarse al comercio ni a juegos de azar. Y, además, cumplir con la probidad y suficiencia requeridas. En suma, la afirmación del estamento eclesiástico.

Tercero. El "orden y decoro" en el ámbito de lo sagrado. Esto abarca desde los más pequeños detalles tales como dónde se han de guardar las crismas, pasando por el cuidado de los cementerios, hasta el "adorno" que merecen los templos en lo espiritual y en lo material. Ello, por supuesto, para rodear del decoro indispensable la celebración litúrgica, muy en especial la administración de los sacramentos.

V

Hasta el momento hemos analizado el texto y contexto de las segundas Constituciones Sinodales del Obispado de La Paz. Veamos ahora en su conjunto todos estos elementos para tratar de comprender sus predicados implícitos sobre aquel orden social, diríamos hoy en día, sus implicaciones socio-eclesiológicas.

a) La relación social que da consistencia a las sinodales de La Paz se verifica entre el indio y el cura párroco. Mientras el primero es concebido como débil, pequeño, frágil, pobre; el segundo es el padre bondadoso que cuida, guía y protege, por igual, de las amenazas del exterior, lo indígena, y de las amenazas del pecado.

b) Lo que pone en contacto a ambos sujetos sociales son los sacramentos, auténticos bienes de salvación eterna cuya adminis-

tración implica necesariamente una serie de prácticas sociales tales como la enseñanza de la doctrina, la predicación del evangelio, el cuidado de los templos, etcétera.

c) Esta relación y prácticas sociales que le sustentan deben ajustarse a una estrecha disciplina, a un conjunto de normas que emanan del Concilio de Trento como de la tradición conciliar indiana. Sin dejar de lado las disposiciones de "Su Majestad".

d) En orden al bien común de todos los "súbditos" y de la salvación de sus almas, el cura debe garantizar la efectiva segregación del indio de la sociedad española. Vale decir, por supuesto, el garantizar y velar por la existencia de la República de indios, uno de los pilares básicos del orden sociológico indiano junto a la República de españoles.

e) Los sacerdotes encargados de los indios y demás fieles son, a su vez, miembros de un estamento que goza, como ninguno otro en Indias, de especiales honores y privilegios los cuales dependen, en última instancia, de "Su Majestad", patrón de las Indias occidentales.

f) A su vez el estamento clerical existe dentro de una corporación superior que es la Iglesia católica. Iglesia que representa, en virtud del patronato, una de las potestades del monarca español en Indias, según el ordenamiento socio-eclesiológico que rige; es decir, un monarca que ejerce su poder absoluto a través de dos potestades, la seglar y la eclesiástica, en un orden organizado en dos repúblicas, la española y la indígena.

En suma podemos decir que este complejo orden socio-eclesiológico, estamental y corporativo, en mucho descansa sobre los hombros de los curas de las parroquias más sencillas, en la medida en que son los garantes del bien común y de la salvación eterna de los fieles católicos y súbditos de "Su Majestad". En palabras del

obispo don Feliciano de Vega, los curas deben trabajar *por el bien común de todos, como por el descargo de nuestra conciencia.*

VI

Por lo revisado hasta el momento me parece que queda fuera de toda duda la importancia de las constituciones sinodales de la Iglesia de La Paz, y, por extensión, de todos aquellos documentos similares a ellas. Sin embargo, para valorarlas mejor se hace necesario considerarlas desde la óptica historiográfica de los sínodos y concilios, de la Iglesia indiana y de la Iglesia boliviana.

Primero. Recordemos que entre 1538 y 1638 contamos 16 concilios provinciales y 64 sínodos diocesanos, estos últimos se refieren, principalmente, al virreinato del Perú. También hemos destacado su importancia para la historia de la Iglesia indiana como para toda la realidad social de entonces. Por ello, nos asombra que la historiografía sinodal no esté desarrollada.

De modo breve diremos que, los temas que se han llevado la mayor atención de los especialistas son el Tercer Concilio Provincial Mexicano y el Tercero Limense. Por lo que toca al mexicano tenemos aportaciones importantes en las obras de don Fortino Hipólito Vera en el siglo pasado (1879 y 1893); y en el presente las de Juan Manuel Rodríguez (1937), José Llaguno (1963), Stafford Poole (1961-1987) y Willi Henkel (1984). Este último revisa, además, todos los concilios de la Iglesia mexicana hasta fines del siglo pasado.²⁷

27 Fortino Hipólito Vera, *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América: estudios previos al primer concilio provincial de Antequera,*

Por cierto, de este concilio se ha estudiado más su aspecto indigenista que los disciplinarios, que son tan importantes como el primero, sobre todo en el siglo XVII y más aún durante el barroco.

El tercer concilio provincial limense no presenta un panorama mejor. Tenemos noticia de artículos escritos por Domingo Angulo (1936), León Lopetegui (1941), Severo Aparicio (1972), Enrique Barta (1982), y el libro de Guillermo Durán (1982).²⁸

Como estudios más completos destacan, en primer lugar, la publicación que hizo Rubén Vargas Ugarte de los concilios limenses celebrados entre 1551 y 1772, los que completó con un análisis histórico de los mismos. También está la obra de Primitivo Tineo (1990), que arroja luz sobre los tres concilios limenses del siglo XVI, especialmente sobre el proceso evangelizador; así como la de Francesco Leonardo Lisi (1990) quien, al tiempo de darnos una edición crítica del concilio, toma una posición que juzga a la reunión episcopal como parte de un proceso planificado de etnicidio. En el caso de los dos últimos, también se han privilegiado los aspectos indigenistas sobre los disciplinarios.²⁹

México [s.e.], 1893; y *Compendio histórico del Tercer Concilio Provincial Mexicano*, México [s.e.], 1897. Juan Manuel Rodríguez, *La Iglesia en Nueva España a la luz del III Concilio Mexicano*, Italia, Isola dei Liri, 1937. José LLaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano*, México, Porrúa, 1963. Stafford Poole tiene varios artículos publicados en las revistas *Manuscripta*, núm. 5 (1961), *The Americas*, núm. 20 (1963), núm. 22 (1965), núm. 25 (1968), núm. 38 (1981), en *Revista de Historia de América*, núm. 61 (1966), *Hispanic American Historical Review*, núm. 61 (1981), en el libro colectivo *The Church and Society in Latin America*, Tulane [s.e.], 1984; y su obra más importante, *Pedro Moyá de Contreras*, California, University of California, 1987. Willi Henkel, *Die Konzilien in Lateinamerika. Mexiko 1555-1897*, Paderborn, Shöning, 1984.

28 Domingo Angulo, "Concilios de Lima" en *Revista histórica*, núm. 10 (1936); León Lopetegui, "Notas sobre la edición del Tercer Concilio Provincial Limense", en *Gregorianum*, núm. 22 (1941); Severo Aparicio, "Influjo de Trento en los concilios limenses", en *Missionalia Hispánica*, núm. 29 (1972); Enrique Barta, "Los manuscritos del Tercer Concilio Limense", en *Revista Teológica Limense*, núm. 16 (1982); el libro de Guillermo Durán, *El catecismo del tercer concilio provincial de Lima y sus cumplimientos pastorales*, Buenos Aires [s.e.], 1982.

29 Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses. (1551-1572)*, 3 vols., Lima [s.e.], 1951-1954.

A nuestro entender, es necesario conectar el aspecto disciplinario con el indígena para comprender a cabalidad el impacto de dichos eventos en la configuración de la iglesia y sociedad indianas del llamado ciclo barroco, tal y como lo pudimos verificar en nuestra reflexión sobre el sínodo de La Paz. Sin embargo, entendamos que la tarea está todavía por hacerse y que el quehacer historiográfico es obra colectiva.

Por lo que toca a los sínodos, el panorama historiográfico es pobre. Si bien falta realizar una pesquisa sobre lo publicado en el nivel regional, lo que no es nada fácil, hemos podido apreciar que la producción es limitada. Queremos destacar lo realizado por don Sergio Méndez Arceo, Manuel Gutiérrez de Arce, y por Enrique Dussel.

En el caso de don Sergio Méndez Arceo cabe hacer notar la meritoria labor de recopilación y publicación de los textos sinodales a través del Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en Cuernavaca, México, en su serie *Fuentes*. Hasta donde tenemos noticia dicha obra no ha continuado.

La obra de Manuel Gutiérrez de Arce, *El sínodo diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*, escrita en 1954 y reeditada en 1975, es un estudio de caso en el cual su autor utiliza las constituciones sinodales como instrumento, así para estudiar el derecho canónico indiano y su aplicación, como para ilustrar la excesiva intervención de la corona española en asuntos eclesiásticos; objetivos que alcanza para el caso estudiado.³⁰

30 Primitivo Tineo, *op. cit.*, Francesco Lisi, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990. La reedición de la obra fue realizada por la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1975. Gutiérrez de Arce es autor también del libro *Instituciones de naturales en el derecho conciliar indiano*, Sevilla [s.e.], 1950.

Por otro lado, Enrique Dussel centra sus esfuerzos en el siglo XVI y, después de analizar diversos sínodos en sus aspectos relativos a los indígenas, ve en ellos la viva expresión de una Iglesia que nace con una visión progresista, aunque paternalista, en favor de los derechos de los nativos. Incluso afirma que, en la historia social de América Latina, debe quedar constancia de que: "la primera institución —ya no decimos persona o movimientos dispersos— que defendió por sistema y principio al Indio fue la Iglesia, que supo objetivar jurídicamente, en Concilios y Sínodos, leyes eclesiástico-políticas de un valor ejemplar."³¹

Por nuestra parte, en el análisis de las Constituciones Sinodales de La Paz hemos encontrado un instrumento de enorme valor para historiar, así por lo que nos revela de la Iglesia de La Paz en sí, como del orden socio-eclesiológico en que se formó.

Pues bien, sea que veamos estos instrumentos como el camino para estudiar el derecho canónico en y de las Indias, los excesos del Regio Patronato indiano, la ideología indigenista de los padres de la Iglesia latinoamericana, el fundamento del etnocidio americano, o como instrumento para historiar así la sociedad como la Iglesia en la época colonial, el potencial de estos documentos es superior. Se hace urgente enfocar esfuerzos de los historiadores en recopilarles y estudiarles desde muy distintos puntos de vista. Segundo. Por lo que toca a la Iglesia indiana, de los trescientos años de historia de las Indias occidentales, llamado periodo colonial, se ha estudiado sobre todo la primera etapa misionera y la época de las reformas borbónicas. Queda pendiente la parte medular conocida como el ciclo barroco, que bien podemos ubicar entre la celebración de los grandes concilios en la década de 1580

31 Dussel, *op. cit.*, p. 280.

hasta mediados siglo XVIII. Casi doscientos años que hemos ignorado. Ahora bien, de todo ello lo más historiado es la labor del clero regular (órdenes mendicantes y jesuitas), falta trabajar lo concerniente al clero secular, no obstante que, desde finales del siglo XVI, conformó la parte medular de aquellas iglesias.

Así pues, ante la necesidad de abordar la historia de la iglesia diocesana y del ciclo barroco, las constituciones sinodales representan un instrumento que otorga información sobre el tema, marcos de referencia y modelos de interpretación confiables.

Tercero. Pensemos en la historia de la iglesia diocesana de Bolivia, en la cual está inscrita la diócesis, hoy arquidiócesis, de La Paz. Su historiografía apenas empieza y sus trabajos, si bien pocos, son de calidad. Mencionemos aquellos manuales de Felipe López Menéndez y de Josep Barnadas y José María García Recio, autores cuyas obras ya hemos citado en este trabajo.

La historiografía eclesiástica boliviana podría salir muy beneficiada si orienta sus esfuerzos por la línea sinodal y conciliar. Baste reconocer que en aquella iglesia se celebraron dos concilios en la provincia eclesiástica de La Plata, 1629 y 1774; tres sínodos en la diócesis de La Plata, 1597, 1619 y 1773; tres sínodos en la diócesis de La Paz, 1617, 1638 que aquí hemos estudiado, y 1738.³² Además, no podemos descartar que conforme se profunde en el trabajo de archivo puedan aparecer otros más.

Tenemos noticia cierta que de ellos se han estudiado, sólo en un primer acercamiento, el concilio de 1629,³³ y el de 1774.³⁴ ¡Todo un campo virgen para historiar la iglesia boliviana, por lo menos!

32 Para el recuento de los sínodos, *cfr.* Dussel, *op. cit.*, p. 200-201 y 254-255. También a García Arce, en la introducción de su libro arriba citado. Por cierto que ambas listas resultan complementarias.

33 *Cfr.* Dussel, *op. cit.*

34 *Cfr.* Soria Vasco. *op. cit.*

Cuarto y a modo de capricho personal. Acudir al mundo barroco, dentro del cual la Iglesia católica desempeñó un papel fundamental, es cumplir una cita con nuestras raíces latinoamericanas. Basta dar un paseo hoy en día por cualquier plaza de nuestras repúblicas para verificar que nuestro espíritu sigue capturado por la profusión de detalles, la jerarquía a veces grata, otras grosera, la convivencia de distintos órdenes, conjuntos cuya diversidad y contradicción guardan, finalmente, armonía. Y si bien del arte barroco mucho se ha escrito, falta estudiarle en Latinoamérica entendiéndolo como un concepto de época, como lo ha hecho José Maravall para España.³⁵ En todo caso, allí queda el reto para el cual contamos, en Sudamérica, con la literatura sinodal tan abundante. Nuestra raíz histórica como nuestro espíritu está presente en ello pues, como bien dijo Carlos Fuentes: "El barroco es un arte de desplazamientos, semejante a un espejo en el que constantemente podemos ver nuestra identidad mutante."³⁶

35 José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Madrid, Ariel, 1980.

36 Carlos Fuentes, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992, p. 206.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Angulo, Domingo, "Concilios de Lima", en *Revista histórica*, núm. 10, 1936.
- Aparicio, Severo, "Influjo de Trento en los concilios limenses", en *Misionalia Hispánica*, núm. 29, 1972.
- Barta, Enrique, "Los manuscritos del Tercer Concilio Limense", en *Revista Teológica Limense*, núm. 16, 1982.
- Beltrán Rózpide, Ricardo [comp.], *Colección de las memorias o relaciones que escribieron los virreyes del Perú*, vols., Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1921, vol. I.
- Cavallario, Domingo, *Instituciones del derecho canónico*, Madrid, Imprenta de don José María Repullé, 1838.
- Donoso, Justo, *Instituciones de derecho canónico americano*, París [s.e.], 1868.
- _____ *El arzobispado de Nuestra Señora de La Paz*, La Paz, Imprenta Nacional, 1949.
- Durán, Guillermo, *El catecismo del tercer concilio provincial de Lima y sus cumplimientos pastorales*, Buenos Aires [s.e.], 1982.
- Dussel, Enrique, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. Institución misionera en defensa del indio. 1504-1620*, 9 vols., México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*, México, FCE, 1992.
- Gainza, Francisco, *Facultades de los obispos de ultramar*, Madrid, Librería de Olamendi, 1877.
- García, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa, 1974.
- González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico indiano*, 1649.

Gutiérrez de Arce, Manuel, *El sínodo diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687*, Caracas [s.e.], 1954.

Klein, Hebert, *Bolivia. The Evolution of a Multiethnic society*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Leturia, Pedro de, *Relaciones entre La Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1958.

Leviller, Roberto, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú*, Buenos Aires, 1935.

Lisi, Francesco, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca Universidad de Salamanca, 1990.

Lopetegui León y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, vols., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965, vol. I.

Lopetegui, León, "Notas sobre la edición del Tercer Concilio Provincial Limense", en *Gregorianum*, núm. 22, 1941.

López Menéndez, Felipe, *Compendio de historia de la Iglesia de Bolivia*, La Paz, Imprenta Progreso, 1965.

Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Madrid, Ariel, 1980.

Martín González, Ángel, *Gobernación espiritual de Indias. Código Ovandino*, Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1978.

Matienzo, don Juan de, *Gobierno del Perú (1567)*, París, Lima, Institut Francais D'Etudes Andines, 1967.

Palau y Dulcet, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano*, Barcelona, Librería Palau, 1964.

- Poole, Stafford, *Pedro Moya de Contreras. Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1585*, Berkeley, University of California, 1987.
- Solórzano y Pereyra, don Juan de, *Política Indiana*, Madrid, Atlas, 1972.
- Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano. Biografía de los Ilmos. Señores arzobispos de México*, México, Jus, 1962.
- Tineo, Primitivo, *Los concilios limenses en la evangelización americana*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Concilios Limenses. (1551-1572)*, 3 vols., Lima [s.e.], 1954.
- Zimmerman, Arthur, *Francisco de Toledo. Fifth Viceroy of Peru. 1569-1581*, Caldwell, Caxton Printers, 1938.

**LA CREACIÓN DEL ESPACIO CHARQUEÑO.
UNA APROXIMACIÓN A SU ESTUDIO**

Víctor M. González Esparza

"...Qué quiere decir Bolivia?
Un amor desenfrenado de
libertad..."

Simón Bolívar
Lima, 25 de mayo de 1826.

El presente trabajo es sólo un ensayo en el sentido literal (de *ensayar*), una aproximación a algunos de los temas claves de la historia latinoamericana y en especial de la boliviana: la formación del espacio, los regionalismos, la "territorialidad" y el difícil orden político. He dividido el ensayo en dos grandes apartados: el primero discute la formación de la Audiencia de Charcas y su evolución político-territorial; el segundo describe la reorganización territorial provocada por la creación del virreinato del Río de La Plata (1776) y por la instalación de las intendencias en el Alto Perú (1783), hasta llegar a la fragmentación política y la explosión de los regionalismos como causa explicativa de la inestabilidad política en los primeros años de Bolivia independiente. Quizá en este largo periodo de grandes cambios territoriales se puedan identificar diversas "territorialidades" en conflicto que aún persisten.

Los estudios sobre América Latina en la época colonial, en particular sobre el área andina y frente a la historiografía "tradicional", han hecho hincapié en el intercambio de mercancías y los procesos productivos bajo una perspectiva ciertamente economi-

cista;¹ o bien, al enfocarse en los grupos sociales generalmente han desdeñado los aspectos políticos.² Una renovada historia política, más allá de los maniqueísmos decimonónicos y del legalismo de los historiadores del derecho indiano, es quizá uno de los retos de la actual historiografía latinoamericanista. Afortunadamente existen excelentes antecedentes³ y nuevas aproximaciones⁴ a un viejo tema siempre actual: las relaciones entre el espacio, los regionalismos y la formación de los estados nacionales.

La crítica a las concepciones tradicionales sobre tiempo y espacio, a partir sobre todo de lo que se ha dado en llamar "post-modernismo" ha confundido los términos, dado el escepticismo y el desencanto que permea ese tipo de posiciones. Por ello al hablar de "creación del espacio" es necesario aclarar los conceptos, a fin de evitar argumentaciones simplistas cuyo relativismo termine por negar la posibilidad, por ejemplo, del conocimiento geográfico.⁵

Así pues, entiendo por *espacio* un conjunto de relaciones desarrolladas por *formas* que representan procesos de larga duración, es decir, es un concepto construido *a posteriori*; en palabras de estudiosos, "un resultado objetivo de la interacción de múltiples variables en el curso de la historia..."⁶ En este sentido, *espacio* no es una forma ya dada, *a priori*, que funciona como un receptáculo

- 1 C.S., Assadourian *et al.*, *Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI-XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1980, 103 p.
- 2 James Lockhart, "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential", en *Latin America Research Review*, vol. VII, núm. 1, 1972, p. 6-45.
- 3 John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quito in the seventeenth century. Bureaucratic politics in the Spanish Empire*, The University of Wisconsin Press, 1967, 432 p.
- 4 Magnus Mörner, *Region and State in Latin America's past*, The Johns Hopkins University Press, 1967, 142 p.
- 5 V. Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Science. Insights, Inroads and Intrusions*, Princeton University Press, 1992, 229 p., cap. 4, p. 76.
- 6 N. Hiernaux, Daniel y Alicia Lindon, "El concepto de espacio y el análisis regional", en *Secuencia*. num. 25, México, enero-abril, 1993, p. 89-110, p. 103.

al cual se le van agregando montañas, ríos, población, etc.; tampoco lo entiendo como un simple reflejo de la realidad social ni como un instrumento que es expoliado al antojo de la clase dominante o del capital transnacional.

En todo caso, más que una definición quizá lo importante es reconocer la *historicidad* de las formas espaciales así como su relativa autonomía de otro tipo de relaciones, como las económicas-mercantiles o de poder, pero que sin duda guardan relaciones de interdependencia. Más aún, como trataré de mostrar, los procesos sociales adquieren un carácter geográfico y se "territorializan", vinculando de esta forma *espacio* y *poder*. Así pues, la "creación del espacio" no es una simple inventiva relativa, sino un concepto más próximo a lo que algunos historiadores han trabajado como "invención de tradiciones" a fin de comprender procesos sociales formalizados en rituales o símbolos y vinculados en particular a la formación de las nacionalidades;⁷ en otras palabras, a procesos relacionados con la forma en que las comunidades "imaginan" su espacio.⁸

Espacio y poder no es una relación dada sino, como apunté anteriormente, establecida por el proceso de "territorialidad". El primero en usar este concepto para referirlo a las audiencias en Indias fue el historiador argentino Enrique Ruíz Guiñazú, quien en su obra escrita en 1916 se refirió a la "territorialidad" obtenida desde el momento de la conquista como "la propiedad de un territorio considerado como una unidad geográfica o como una unidad política administrativa." Fue por este proceso, continúa Ruíz Guiñazú, que las "audiencias y las provincias de su depen-

7 Eric Hobsbawm y Terence Ranger [eds.], *The Invention of tradition*, Crambridge University Press, 1992, "Introduction", p. 1-14.

8 Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991, 224 p., cap. 10.

dencia, salvo alguna disgregación voluntaria o especial planearon los límites fronterizos de los estados nacionales".⁹ Este concepto de "territorialidad" ha sido usado recientemente por los geógrafos críticos, en particular por Robert David Sack, definiéndolo como "la tentativa de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar gente, fenómenos y relaciones, mediante la delimitación y el ejercicio del poder sobre un área geográfica".¹⁰ Como toda definición es general, pero lo que me parece importante del concepto es que permite relacionar los cambios en la organización territorial (comúnmente presentada por divisiones político-administrativas) con procesos políticos más amplios, tales como la creación de identidades colectivas, símbolos reconocidos por un grupo social a través, por ejemplo, de patrones de regionalismo o de una unidad administrativa.¹¹

El concepto de "territorialidad," por tanto, servirá como herramienta para reflexionar sobre la formación y el conflicto de las identidades territoriales en el espacio charqueño, a partir de una de las instituciones clave en la organización de los reinos americanos de la monarquía castellana, la Audiencia, por lo que iniciaré con la Audiencia de Charcas.

- 9 Enrique Ruíz Guñazú, *La magistratura indiana*, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1916, 530 p., p. 48.
- 10 Robert David Sack, *Human territoriality. Its Theory and history*, Cambridge University Press, 1986, 256 p., p. 19. [Traducción de los editores.]
- 11 R. J. Johnston, *A Question of Place. Exploring the Practice of Human Geography*, Great Britain, Blackwell Publishers, 1991, 280 p., p. 181.

LA AUDIENCIA DE CHARCAS

Pierre Chaunu señaló hace tiempo la necesidad de un enfoque "geopolítico" sobre el espacio americano, no sólo porque se trata del continente más largo del planeta sino también por el tipo de colonización desarrollado por la monarquía castellana para los grandes espacios: una colonización desde la creación de ciudades, pero particularmente a partir de las capitales de las Audiencias, centros estructuradores del poblamiento español.¹² Antes que Chaunu, el historiador peruano Víctor Andrés Belaúnde escribió, a partir de las diferencias entre la colonización anglosajona e hispanoamericana, que el concepto de "frontera" como crecimiento vital y en constante transformación no existió en el caso sudamericano dada la necesidad de la corona castellana por ocupar el inmenso territorio americano, creando ciudades y protegiendo tierras desconocidas, bajo una estructura que aún permanece en muchos de los países latinoamericanos.¹³

Precisamente este último tipo de colonización, ocupación de grandes espacios vía la ciudad y sin dejar prácticamente lugar para la "frontera", es la que proporcionaría a las instituciones administrativas indianas características peculiares, particularmente a la Audiencia. Porque como se sabe, las audiencias fueron mucho más que simples cortes de justicia: crearon ciudades, formaron milicias, organizaron el trabajo indígena, etc., en un proceso precisamente de "territorialidad", de control del espa-

12 Pierre Chaunu, "Pour une 'Geopolitique' De l'espace americain", en *Jhrbuch Für Geschichte...*, vol I, 1964, p. 3-26, p. 21-22.

13 Víctor Andrés Belaúnde, "The Frontier in Hispanic America", en David J. Webr and Jane M. Rausch [eds.], *Where Cultures Meet Frontiers in Latin American History*, Scholarly Resources Inc., 1994, p. 33-41, p. 35-37.

cio conquistado. Como lo advirtiera claramente Gabriel René Moreno desde principios de este siglo, al comentar sobre la Audiencia de Charcas en particular: "los planes políticos y el régimen administrativo *concebidos para ejecutarse a gran distancia*, llevaron a las audiencias más allá del campo en que la sociedad civil litigaba..."¹⁴

Existe una vieja discusión sobre el papel estrictamente judicial o político desempeñado por las audiencias en Indias. Sin embargo, me parece que un aspecto poco trabajado es el de las audiencias como creadoras de unidades territoriales, ya sea a través de las disputas jurisdiccionales con los virreyes o bien por la simple demarcación de divisiones políticas-administrativas. Los orígenes de la Audiencia de Charcas son un buen ejemplo de ello.

Uno de los aspectos que destaca este autor al revisar la historiografía sobre las audiencias en Indias es la supuesta jerarquía institucional del Consejo de Indias ante los cabildos, pasando por el virrey, audiencias y provincias. Sin embargo, recientes estudios, incluso del derecho indiano, han insistido en que no existía tal jerarquía entre las instituciones,¹⁵ es decir, el presidente-gobernador de la Audiencia de Charcas no necesariamente observaba dependencia con el virrey, incluso existiendo cédula real explícita de lo contrario. Como veremos poco más adelante, esta audiencia se caracterizaría por su insistente autonomía, la cual haría valer hasta los últimos días coloniales. Porque como dijera Solórzano

14 Gabriel René Moreno, *La Audiencia de Charcas*, pról. de Hernando Sanabria Fernández, Bolivia, Ministerio de Educación y Cultura, 1970, 102 p., p.33. Cursivas del autor.

15 Alfonso García Gallo, "Las audiencias de Indias. Su origen y caracteres" y "La evolución de la organización territorial de las Indias de 1492 a 1824", en *Los orígenes españoles de las Instituciones Americanas*, Estudios de Derecho Indiano, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987, p. 889-951, p. 857.

Pereira, las audiencias indianas "vienen a tener casi en todo las veces del mismo consejo real".¹⁶

Esta disquisición me parece relevante porque no sólo nos habla de las características del Estado "absolutista", un Estado con una vieja tradición de gobierno vía consejos o audiencias, sino también de la importancia de la Audiencia de Charcas, por ejemplo en las funciones de gobierno y por tanto en la organización territorial del imperio castellano.

La Audiencia de Charcas fue pensada desde principios de los años cincuenta del siglo XVI en el mismo Consejo de Indias. En el acuerdo celebrado el 20 de abril de 1551 se advierte: "Y ansi, aviendo platicado sobre ello, ha parecido que conviene al servicio de Dios y de V.M., y seguridad de su real conciencia, que se ponga otra audiencia real en la villa de la Plata, que es en los Charcas, cerca de las minas de Potosí..." Claramente, el Consejo de Indias le asigna un valor estratégico a esta audiencia, más aún cuando después del alzamiento de Sebastián de Castilla, Vasco Godínez, Egas Guzmán y otros en La Plata y Potosí (en mayo de 1553), Juan Fernández de Recalde, el fiscal de la audiencia de Lima advertía al rey:

Que este Reyno, tiene, para estar pacífico y en justicia y S.M., tenerle seguro, grande necesidad de otra Audiencia Real en la villa de la Plata, provincia de los Charcas; porque en Potosí y en toda aquella provincia, como es lo más rico, concurre gran cantidad de gente; y ansi el mariscal e yo, sacamos della, entendido que llega hasta el Desaguadero, mil hom-

16 *Ibid.*, p. 938-942

bres de guerra, todos encavalgados y muy bien armados...¹⁷

El licenciado Matienzo, oidor de la misma Charcas y hombre importante en las reformas toledanas, reconocería años después: "si allí no estuviese la audiencia, Potosí se hubiera perdido..." Otro autor virreinal reafirmaría: "Reside aquí audiencia real, necesarísima para los pleitos de Potosí, y más para la quietud de la tierra."¹⁸

La real cédula de fundación de la Audiencia de Charcas se dio en Valladolid el 4 de septiembre de 1559 y fue instalada hasta septiembre de 1561, quedando como primer presidente el licenciado Pedro Ramírez Quiñones, y como oidores los mencionados licenciados Recalde y Matienzo, así como López de Haro y Díaz de Armendáriz, siendo el fiscal el licenciado Rabanal. El distrito territorial se le comisionó a la Audiencia de Lima, de la cual se desprendería, por lo que originalmente sólo se le otorgaron "cien leguas alrededor de todas partes..." lo cual fue confirmado por el rey Felipe II. Sin embargo, pronto comenzaron las protestas de los oidores de Charcas en contra no sólo de la Audiencia de Lima sino también del virrey del Perú, tanto por el espacio asignado como por el traslape de funciones. En noviembre de 1561 los ministros de Charcas pidieron al rey el deslinde de los poderes: "si vuestra magestad fuere servido *sepamos en todos los tribunales los poderes que cada uno tiene para que nadie exceda ni se le consienta exceder de lo que fuere encargado mandado...*",¹⁹ lo cual nos habla preci-

17 Ruíz Guiñazú, *op. cit.*, p. 149.

18 *Ibid.*, p. 155.

19 Ali E. López Bohórquez, "La Real Audiencia de Charcas (1561-1567): conflictos jurisdiccionales de una audiencia subordinada", en *Boletín de la Academia Nacional*

samente de la jerarquía de la misma audiencia al igualarse con el poder del virrey y del traslape de funciones antes mencionado.

Poco después, para fines de 1563, la jurisdicción de la Audiencia de Charcas se incrementó incorporando la provincia de Cuzco, las tierras de Tucumán, Juries, Dieguitas, así como las provincias de Mojos y Chunchos; ello fue acompañado de las Ordenanzas y de las Instrucciones de gobierno, otorgándole por lo tanto una clara jerarquía. Sin embargo, por cédula real de febrero de 1566, el gobierno de Charcas pasó a manos de la presidencia de la Audiencia de Lima o de los Reyes. Ello quizá ha llevado a algunos autores a considerarla como "subordinada", aunque la controversia persistiría originando con ello un estatuto jurídico confuso que permanecería durante todo el periodo colonial.

Gabriel René Moreno, en un brillante párrafo, observaría lo que me parece característico del gobierno durante la época colonial, el centralismo. Pero no el centralismo piramidal, sino como sistema que exige núcleos de poder en el nivel regional. Dice Moreno:

...una dispersión en las atribuciones superiores del poder era el resultado inevitable del centralismo, establecido para regiones remotas y penosamente comunicadas con la capital del virreinato. Al favor de este alejamiento, el presidente en lo ejecutivo, y el tribunal en lo que requería trámites, proveían en Charcas, a título de urgencia, muchos negocios de alta administración y del mando eminente, gober-

de la Historia, vol. LXX, núm. 279, julio-septiembre, 1987, p. 745-762, p. 753.
Cursivas del autor.

nando en este orden las provincias con una independencia por lo general efectiva.²⁰

Así, dada la estructura de poder institucional, la Audiencia de Charcas encabezó un proyecto de dominación y de organización territorial, a partir de su capital como centro de la cultura castellana. Como también dijera Ruíz Guiñazú, no obstante la aparente subordinación al virrey, "la audiencia fue la cabeza política en el extenso distrito de Charcas ..."²¹

El gran proyecto colonizador a través de las audiencias si bien comenzó a gestarse desde los inicios del siglo XVI, sería por primera vez claramente expuesto en la obra del geógrafo y cosmógrafo real Juan López de Velasco, *Geografía y Descripción Universal de las Indias*, obra terminada en 1574 y publicada hasta el siglo XIX. Es interesante observar que la descripción de las Indias las realiza López de Velasco a partir de los distritos y provincias de las audiencias, como posteriormente lo haría la Recopilación de Leyes, destacando así la organización territorial ejercida por estas instituciones. La Audiencia de Charcas aparece en esta obra en pocas páginas, quizá por la información insuficiente del autor, pero en todo caso como una audiencia "subordinada" al virrey. Como vimos, si bien legalmente existía cierta dependencia que contradecía el poder originalmente otorgado a la Audiencia de Charcas y que por ello se derivaron muchos conflictos con el virrey, en la práctica poseía una gran autonomía que ejerció para incrementar su importancia. De hecho ya para

20 Moreno, *op. cit.*, p. 38.

21 Ruíz Guiñazú, *op. cit.*, p. 155.

1575 contó con un arzobispado y en 1624 con la famosa Universidad de San Francisco Xavier, fundada por los jesuitas.²²

Lo que me parece importante destacar aquí es que precisamente a través de las audiencias se crearon las primeras "rugosidades" en el espacio, es decir, las primeras formas territoriales "modernas" en la actual demarcación boliviana. Me refiero claramente a las ciudades, en especial a La Plata (Charcas, Chuquisaca, actual Sucre), sede de la audiencia y uno de los más importantes centros culturales y de población en toda la América colonial. En palabras del virrey Toledo: "una de las repúblicas que más efectos y mayor ha aventurado las vidas y haciendas de sus moradores, es esta ciudad de La Plata, en todo lo que se ha ofrecido, con tanto celo y determinación y limpios servicios, que qualquier premio que se diera tenéis bastante merecidos".²³ Todavía para mediados del siglo XVIII, Concolocorvo escribiría al respecto: "es la más hermosa y la más bien plantada de todo este virreinato. Su temperamento es muy benigno. El trato de las gentes, agradable. Abunda de todo lo necesario para pasar la vida humana con regalo".²⁴

Las ciudades de la Audiencia de Charcas, como bien lo dijera un sensible historiador, tales como la misma Chuquisaca, La Paz, Potosí, Cochabamba, Tarija, Oruro y Santa Cruz, serían no sólo importantes centros de población y de concentración de procesos productivos, sino también de fuertes localismos e incluso separatismos.²⁵ Ello producto de la colonización de grandes espacios y

22 N. Andrew Clevén, *The Political Organization of Bolivia*, Carnegie Institution of Washington, 1940, 253 p., p. 36.

23 *Ibid.*, p. 30, n. 1.

24 Ruíz Guiñazú, *op. cit.*, p. 16.

25 Clevén, *op. cit.*, p. 30-31, n. 1.

de las dificultades de comunicación, pero también de la estructura institucional como hemos mencionado.

Algunos autores han creído encontrar antecedentes de las formas territoriales bolivianas desde el viejo Kollasuyo, uno de los cuatro reinos incas.²⁶ Sin embargo, la "invención" de Charcas se explica más por fines colonizadores de la monarquía castellana sin que en ello influyera necesariamente la vieja territorialidad prehispánica (véase mapa 1); además, el predominio de Charcas fue hacia el Atlántico, orientación que reforzarían las reformas borbónicas. Más aún, se ha insistido en ver a la Audiencia de Charcas como "base de la nacionalidad" boliviana, dada la integración de grupos humanos y medios tan diversos.²⁷ Ciertamente, como hemos argumentado, la Audiencia de Charcas creó una "territorialidad" que, como veremos en el siguiente apartado, entraría en conflicto con un nuevo intento de "territorialidad" instrumentado por los borbones vía el virreinato de Buenos Aires y el régimen de intendencias. En todo caso diríamos que Bolivia hereda un espacio en el que se cruzan diversas "territorialidades", que dan pie a la fuerza de los regionalismos y caracterizan a la historia boliviana.

26 Gustavo Adolfo Otero, "Biografía del licenciado don Juan de Matienzo de Peralta y su visión geopolítica de la Audiencia de Charcas", en *Universidad de San Francisco*, vol. XV, núms. 35-36, 1950, p. 111-136, p. 131.

27 Josep M., Barandas, "Sondeos para un planteamiento de la cuestión de la personalidad historia [sic.] de Charcas", en *Historia boliviana*, vol. VII, núms. 1-2, 1987, p. 3-25, y mapa 2; Bautista Saavedra, *Defensa de los derechos de Bolivia ante el gobierno argentino. Litigio de fronteras con la República del Perú*, vols. Buenos Aires, Talleres de la Casa Jacobo Peuser, 1906, t. I, p. 58.

LAS INTENDENCIAS ALTO PERUANAS

Pese a la idea de un siglo de depresión, el siglo XVII representó en general para la Audiencia de Charcas el de mayor crecimiento territorial debido a la incorporación de las provincias de Tucumán, Paraguay y Buenos Aires, pero también en términos productivos. Peter J. Bakewell, como se sabe, fue de los primeros en matizar las versiones críticas sobre Hispanoamérica en el siglo XVII, al señalar para el caso de Potosí, por ejemplo, una caída de la producción de plata registrada en una tendencia suave al menos hasta mediados del siglo.²⁸ Otros autores recientemente han mostrado, a partir de la plata registrada en gacetas holandesas, que la plata americana no disminuyó sus entregas; en todo caso, para el caso de Charcas, lo que se podría afirmar es el traslado de la importancia de Potosí a otros centros mineros, a partir sobre todo de los años sesenta de dicho siglo.²⁹

En 1663 la corona española autorizó la creación de la primera audiencia de Buenos Aires, dividiendo así la Audiencia de Charcas. Aunque el proyecto no prosperó pues la primera Audiencia de Buenos Aires fue suprimida en 1672, este proyecto fue sin embargo la primera advertencia de la necesidad de ejercer mayor control por parte de la corona, no sólo sobre los territorios del sureste continental sino también sobre la misma Charcas.

Precisamente las reformas borbónicas permitieron combatir los regionalismos creados con base en la audiencia, particularmente

28 Peter J. Bakewell, "Registered silver production in the Potosí District, 1550-1735", en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. XII, 1975, p. 67-103, Graph y; D.A. Brading y H.E. Cross, "Colonial silver mining: Mexico and Peru", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 52, núm. 4, 1972, p. 545-579.

29 Ruggiero Romano, *Coyunturas opuestas: la crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, Colegio de México-FCE, 1993, 171 p., p. 89-92.

durante el siglo XVII, los cuales habían incrementado el poder de las oligarquías americanas. Estas reformas implicaban la "reconquista" de los territorios americanos por la corona española, no sólo como defensa contra las incursiones de Inglaterra y Francia sino también frente a los grupos de poder establecidos en América. La reorganización territorial y estratégica promovida por Carlos III, básicamente se centró en tres de las audiencias más independientes: Panamá, Guadalajara y Charcas (véase Mapa de América española en 1784). Para la primera creó el virreinato de Nueva Granada (1717 y 1739); para Guadalajara estableció la Comandancia General de las Provincias Internas (1776) y para Charcas el virreinato de Buenos Aires (1776). La otra parte de la reforma territorial consistió en la fundación de las intendencias en estos tres grandes distritos entre 1776 y 1786, así como las Audiencias de Buenos Aires (1782), Caracas (1786) y Cuzco (1787).³⁰

El año de 1776 sobresale dentro de las reformas de Carlos III dado que es el año que condensa la tradicional rivalidad entre las potencias europeas (Francia, Inglaterra y España), así como la gran rebelión anticolonial estadounidense. La costa atlántica de Buenos Aires constituía sin duda una de las áreas estratégicas del imperio español, sólo después del Caribe.³¹ Así, como lo ha mostrado G. Céspedes del Castillo, la creación del virreinato de Buenos Aires respondió más a las necesidades estratégicas del imperio, sin considerar todos los intereses que eran violentados. José de Gálvez, el nuevo y flamante ministro de Indias a partir de ese mismo año, aprovechando la revolución estadounidense res-

30 Guillermo Céspedes del Castillo, "América en la monarquía", en *El rey y la monarquía. Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, vols., España, Ministerio de Cultura, 1989, t. I, p. 91-193, p. 164-172.

31 Mario Hernández Sánchez-Barba, *El mar en la historia de América*, España, MAPFRE, 1992, 343 p., p. 239.

pondió con tal rapidez que se generarían otros problemas.³² Hasta antes de 1776, la Audiencia de Charcas tenía la jurisdicción del territorio más extenso en todo el imperio castellano; sin embargo, a partir de ese año pasaría a formar parte del nuevo virreinato y por lo tanto se constituiría en la base financiera de la reorganización imperial en el Cono Sur, no sin resistencia.³³

A diferencia de la creación del virreinato de Buenos Aires, las intendencias tuvieron un periodo más largo de gestación. Como antecedentes de lo que sería el primer plan general para el establecimiento de intendencias (1768) firmado por José de Gálvez y el virrey Croix, cabe mencionar una intendencia civil en La Habana (1756) y las intendencias de Ejército y Hacienda (1765), tanto en Cuba como en Luisiana. Ciertamente este "Informe y Plan de Intendencias..." estaba más enfocado a la Nueva España; sin embargo, poseía ya la visión que prevalecería para la reorganización global de las Indias, de tal forma que su primera instrumentación sería, de forma inesperada, en el distrito de Charcas.

Uno de los argumentos frecuentemente usados por Gálvez y Croix fue no sólo la "ruinosa" situación de los dominios sino también su gran magnitud:

Lo cierto es que los *vastísimos* Reinos de la América Española en el transcurso de dos siglos y medio y con el gobierno que hoy mantiene a imitación del que hubo antes en la Metrópoli han llegado a un punto

32 Guillermo Céspedes del Castillo, "Lima y Buenos Aires. Repercusiones económicas y políticas de la creación del virreinato de la Plata", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. III, 1946, p. 667-873, p. 199.

33 John Lynch, *Spanish Colonial Administration 1782-1810. The Intendent System in the Viceroyalty of the Rio de La Plata*, University of London, The Athlone Press, 1958, 335 p., p. 40-45.

de decadencia que amenaza con su total y próxima ruina y que ejecuta por instantes con la necesidad de aplicar a estos Imperios los saludables remedios que han curado los males de su cabeza.³⁴

La causa de dicha situación, siguen argumentando Gálvez y Croix, son las dificultades para que el virrey pueda mantener el "buen orden y la justicia en los *dilatados Dominios* que tiene confiados a su dirección...", dada además la poca ayuda de las audiencias y la "plaga" de los alcaldes mayores y corregidores. Comentan en particular de las audiencias: "por su institución no alivian las peculiares y grandes obligaciones del Virrey, y no pocas veces se embarazan en examinar y disputar recíprocamente sus facultades con motivo de las apelaciones que las leyes conceden de las providencias de justicia y gobierno de los Virreyes..."³⁵

Dentro de las personalidades que fueron consultadas sobre el Plan de Gálvez, los comentarios realizados por Miguel de Muzquiz fueron acertados: la aplicación del Plan crearía serios conflictos con audiencias y corregidores, por lo que se necesitaban más estudios y una mayor definición de las fronteras político-administrativas a fin de evitarlos.³⁶ Tratando de evadir las críticas de Bucareli y Muzquiz, Gálvez encontró la oportunidad de realizar las Instrucciones (1778) para las intendencias, pero lo que llama la atención es que el privilegio de su aplicación sería no para Nueva España sino para el nuevo virreinato del Río de La Plata. Como lo han sugerido algunos autores, la rebelión de Túpac

34 Luis Navarro García, *Intendencias en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1959, 226 p., apéndice II, p. 165.

35 *Ibid.*, p. 166.

36 Lynch, *op. cit.*, p. 54-55.

Amaru debió influir en la decisión de iniciar el nuevo sistema en el Cono Sur. Gálvez por ejemplo se mantuvo al tanto de los sucesos, confiando plenamente en los informes de Gabriel de Avilés, el comandante que reprimió la rebelión, quien criticó abiertamente las funciones de los corregidores y de la administración de la justicia; de acuerdo con J. Fisher, "fue la sublevación de Túpac Amaru la que centró la atención sobre las consecuencias políticas y sociales de las estructuras no reformadas, y añadió un sentido de urgencia a los inconclusos programas de reformas iniciados por Areche".³⁷ Así, las Ordenanzas de Intendentes de Buenos Aires serían publicadas en 1782 y finalmente puestas en práctica en noviembre de 1783.³⁸

Con el sistema de intendentes y la creación de las audiencias de Buenos Aires (1785) y la de Cuzco (1787), efectivamente una nueva era comenzó en la Audiencia de Charcas. En primer lugar, su área de influencia se redujo considerablemente concentrándose en las intendencias de Charcas, La Paz, Cochabamba y Potosí, en una aproximación a lo que hoy es el territorio de Bolivia. Por otra parte, sus funciones de gobierno fueron claramente delegadas al intendente, el cual sólo en el caso de la intendencia de Charcas coincidió con el presidente-gobernador de la audiencia. Además, la figura del regente introducida también en el año de 1776, independizó a las audiencias de la tutela del presidente-gobernador.³⁹

37 John Fisher, "La rebelión de Túpac Amaru y el Programa de la Reforma Imperial de Carlos III", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, Sevilla, 1971, p. 405-421, p. 15.

38 Lynch, *op. cit.*, p. 58-61.

39 Eduardo Martire, *Los regentes de Buenos Aires. La reforma judicial indiana de 1776*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1981, 366 p., p. 160-162.

Todos estos cambios trajeron conflictos entre los intendentes y la Audiencia de Charcas. En palabras de J. Lynch:

En algunos casos estos eran disputas legales sobre límites jurisdiccionales, aunque muy a menudo eran simples choques por cuestiones políticas que provenían del celo de la audiencia por la pérdida de su monopolio político en el Alto Perú.⁴⁰

Por ejemplo, el conflicto que narra Lynch entre el fiscal de la audiencia y el intendente de La Paz revela muchos de los sentimientos de los ministros de la vieja institución: el fiscal Villava estaba convencido que el "despotismo" de los intendentes sólo sería corregido regresando las atribuciones militares y financieras a los presidentes de las audiencias, así como el patronato real a los virreyes y presidentes.⁴¹

Como lo ha mostrado claramente el extenso estudio de E.O. Acevedo sobre las intendencias altoperuanas, el regionalismo charquino se mantuvo vigente hasta la independencia en un constante reconocimiento de que "Charcas no podía ser bien gobernada desde Buenos Aires y que constituía una región diferenciada".⁴² Este reconocimiento me parece relevante dado que los estudios anteriores habían privilegiado la perspectiva tanto de Lima como de Buenos Aires, como bien lo había reconocido

40 Lynch, *op. cit.*, p. 241-242 [Trad. de los editores.]

41 *Ibid.*, p. 249-250.

42 Edberto Oscar Acevedo, *Las intendencias altoperuanas en el virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1992, 592 p., p. 545; y "Política, religión e ilustración en las intendencias altoperuanas: regionalismo frente a unidad en el virreinato rioplatense", en *Problemas de la formación del Estado y la nación en Hispanoamérica*, Germany, Böhlau Verlag Köln Wien, 1984, p. 33-54.

Céspedes del Castillo. El mismo Consejo de Indias, por ejemplo, todavía para 1802 llegó a opinar

que no pudiéndose, como no pueden, gobernarse bien desde Buenos Aires (las provincias altoperuanas) hay una suma y urgente necesidad de que se declaren independientes de los dos Virreynatos y que la presidencia de dicho Charcas se erija en Gobierno y Capitanía General para el distrito de la Audiencia, en la que se comprenden las cuatro Intendencias del mismo Charcas, Potosí, Paz y Cochabamba.⁴³

Una audiencia debilitada pero a la vez con fuertes rasgos propios, caracterizarían a esta región. De hecho, esta diferenciación territorial sería clave para entender la petición de la misma Audiencia de Charcas, en octubre de 1809, de independizarse. Paradójicamente, la primera en declarar su independencia en América y la última región continental en obtenerla.⁴⁴ En todo caso lo que me parece relevante para ayudar a entender el complejo periodo de fines de la colonia, más que el conflicto criollo/peninsular o que el conflicto de "clases", son los conflictos y las identidades regionales derivados de los grandes cambios introducidos por los Borbones los que caracterizarían este espacio. Por ello podría hablarse de un conflicto entre "territorialidades", conflicto expresado a través de los regionalismos y que la independencia impulsaría dificultando un nuevo orden político.

43 Acevedo, *Las intendencias...*, p. 546.

44 Herbert S. Klein, *Bolivia. The Evolution of a multi-ethnic society*, 2a. ed., Oxford University Press, 1992, 343 p., p. 91.

El trabajo de Burkholder y Chandler planteó en general los cambios que en el nivel ministerial ocurrieron en las audiencias americanas, cambios aparentemente señalados por la "impotencia" de la corona hacia el control de la "autoridad". Particularmente sobre la Audiencia de Charcas, de acuerdo a la valiosa información proporcionada por los mismos autores, de 1687 a 1820 el 45% de los funcionarios nombrados fueron de origen criollo, lo cual ciertamente nos habla de una amplia presencia americana en estas instituciones; más aún, de 41 casados sólo el 17% lo hicieron con españolas, por no mencionar también a los "radicados" de tiempos previos en América.⁴⁵

Sin embargo, la identificación tan amplia entre criollos y peninsulares, si bien desecha el viejo prejuicio de que los criollos fueron marginados de cargos públicos importantes, no permite conocer el grado de identidad que existía con el territorio. Por el contrario, como lo ha mostrado Luis Monguio a través de diferente literatura de todo el virreinato peruano, los conceptos tanto de "patria" como de "nación" fueron usados indistintamente para señalar el lugar de nacimiento y el segundo más particularmente vinculado a las comunidades indígenas y a identidades raciales; no sería sino hasta muy tarde, prácticamente hasta la invasión napoleónica a la Península, que se da la identificación a la "gran patria", la patria americana. Así pues, la identificación más permanente fue a partir de la "ciudad nativa" y no de la idea americana. En este sentido la "representación" del espacio en los criollos, en cierto sentido la expresión de la contradicción entre la tradición hispánica y la ilustración,⁴⁶ es la manifestación del localismo, de la ciudad

45 Mark A. Burkholder y D.S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La corona española y las audiencias en América, 1687-1808*, México, FCE, 1984, 478 p., apéndice X.

46 Bernard Levellé, "Conception Representation et Role de L'espace dans la revendication créole au Pérou", en *Espace et Identité Nationale en Amérique Latine*

natal (sobre la que predominan los escritos coloniales), de la comunidad regional, mas no del mundo americano en general.

Si el regionalismo o incluso el autonomismo caracterizó a Charcas frente a los virreinos sudamericanos, la misma característica puede encontrarse al interior del actual territorio de Bolivia. Como ha insistido uno de sus más brillantes ensayistas contemporáneos, la historia de Bolivia no es la historia de la lucha de clases, sino la lucha entre sus regiones.⁴⁷ Si bien el regionalismo es una vieja tradición española, ésta arraigaría en toda América pero con especial énfasis en el actual territorio boliviano. Quizá la explicación habría que encontrarla en parte en las impactantes transformaciones durante la época de Carlos III, las cuales por consideraciones estratégicas afectarían el virreinato peruano así como la conformación territorial altoperuana. Sin embargo, los viejos localismos creados alrededor de las ciudades y las instituciones colonizadoras probarían su fortaleza. De tal manera que con la invasión napoleónica a la Península los viejos regionalismos aflorarían, en algunos casos violentamente.

Así pues, la Audiencia de Charcas, por las condiciones geopolíticas de la dominación castellana, creó históricamente las formas territoriales a partir de las cuales se discutiría el espacio boliviano. Por otra parte, es importante hacer notar dadas las características del estado castellano, uno de los primeros Estados modernos en la historia mundial,⁴⁸ el poder "despótico" que detectara ya Gabriel René Moreno en las audiencias en Indias sin que

(*Essais sur la formation ds consciences nationales en Amérique Latine*), Paris, CNRS, 1981, p. 67-93.

47 José Luis Roca, *Fisonomía del regionalismo boliviano*, Bolivia, Los amigos del libro, 1980, 419 p.

48 Mario Hernández Sánchez-Barba, *La monarquía española y América. Un destino histórico común*, España, RIALP, 1990, 197 p., cap. II.

ello implicara una fuerte penetración en los espacios regionales o locales. Precisamente para tratar de resolver este problema y llevar el poder central hasta los espacios de los corregidores es que las reformas borbónicas se podrían explicar. Aunque el impacto de éstas en el nivel regional es todavía un tema de debate y de estudio.

Por otra parte, me parece que no se ha insistido suficientemente sobre la "modernidad" del Estado castellano en Indias. La mayor parte de los autores que han teorizado al respecto, han terminado por reconocer los rasgos "patrimoniales" o de flexibilidad y por lo tanto pre-modernos de dicho Estado.⁴⁹ Me refiero al Estado castellano en particular y su influencia en América, no al español en general, por lo que destaca el centralismo y la dominación "legal burocrática" no obstante la flexibilidad y la corrupción (rasgos por cierto también existentes en el Estado moderno). En todo caso el centralismo de los austrias menores fue más laxo que el de los borbones, con diferentes grados de control en el nivel regional. El centralismo apoyado en las audiencias o cuasi-consejos vía las ciudades, por ejemplo, terminaría acentuando los rasgos "despóticos" o "autoritarios" de los gobiernos en Indias sin que ello implicara el incremento en el poder "infraestructural" o de penetración a todas las comunidades,⁵⁰ propiciando así los regionalismos al interior de ese mismo territorio. Regionalismos que se verían claramente afectados por las reformas borbónicas en diferentes

49 Véase Magali Sarfatti, *Spanish Bureaucratic-Patrimonialism in America*, Berkeley, University of California, 1966, 129 p.; John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century. Bureaucratic politics in the Spanish Empire*, The University of Wisconsin Press, 1967, 432 p., y "Authority and Flexibility, in The Spanish Imperial Bureaucracy", en *Administrative Science Quarterly*, vol. V, núm. 1, 1960, p. 47-65; Frank Jay Moreno, "The Spanish Colonial System: A Functional Approach", en *The Western Political Quarterly*, vol. XX, núm. 2, 1967, p. 308-320.

50 Michael V. Mann, *The Sources of social power. The rise of classes and nation-states, 1760-1914*, vols., Cambridge University Press, 1993, 826 p., vol. II, p. 59-60.

niveles, en el caso de Charcas desde la creación del virreinato del Río de La Plata hasta la creación de las intendencias y el trabajo de los subdelegados. Por ello los movimientos independentistas serían la expresión de los regionalismos o "territorialidades" de viejo cuño,⁵¹ creando para el inicio del periodo independiente las condiciones de un difícil orden político.

Diferentes autores que han trabajado recientemente el tema de los "espacios" charqueños para el periodo independiente han terminado por acentuar las articulaciones económicas, particularmente de Potosí con el norte argentino.⁵² Efectivamente, desde fines del siglo XVIII puede observarse una orientación atlántica del mercado de importaciones potosino,⁵³ la cual permanecería hasta fines del siglo siguiente. Sin embargo, como bien lo han sugerido autores que estudian la historia "institucional", la "desarticulación" del mercado nacional boliviano correspondió políticamente a una realidad colonial, encabezada por la Audiencia de Charcas antes de las reformas borbónicas. A partir de éstas, cuando de alguna manera se definieron los actuales límites de Bolivia, la identidad charqueña entró en una crisis de conciencia, comenzó a ser "deficiente" para usar los términos de un sensible historiador.⁵⁴ Esta crisis de identidad, de ahí quizá la persistente atención de los escritores bolivianos al problema nacional, la expresaría el mismo Bolívar en ese famoso "Proyecto de Consti-

51 O'Phelan Godoy, *op. cit.*

52 Erick D. Langer, "Espacios coloniales y economías nacionales: Bolivia y el norte argentino (1810-1930)," en *Historia y cultura*, vol. XVII, La Paz, 1990, p. 69-94; Antonio Mitre, "Espacio regional andino y política en el siglo XIX," en *Historia boliviana*, vol. II, núm. 2, La Paz, 1982, p. 165-177; Viviana E. Conti, "Articulación económica en los Andes Centromeridionales (s. XIX), en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XLVI, Sevilla [s.a.], p. 423-453.

53 Enrique Tandeter *et al.*, *The Market of Potosi at the End of the Eighteenth Century*, London, University of London, 1987, 47 p.

54 Barandas, *op. cit.*

tución para la República Boliviana" en la que la definición del territorio se daría "de acuerdo con los Estados limítrofes"⁵⁵ anticipando desde entonces una permanente disputa territorial. No obstante, como el mismo Bolívar lo advirtiera, el espacio charqueño necesitaba ser reconocido:

Yo no pretendería marchar al Alto Perú, comentó el libertador, si los intereses que allí se ventilan no fueran de una alta magnitud. El Potosí es en el día el eje de una inmensa esfera. Toda la América meridional tiene una parte de su suerte comprometida en aquel territorio, que puede venir a ser la hoguera que encienda nuevamente la guerra y la anarquía.⁵⁶

55 Simón Bolívar, *Proclamas y discursos del Libertador: 1811-1830* [s.l.], Los Teques, Biblioteca de Autores y temas Mirandinos [s.a.], 400 p.

56 O'Phelan Godoy, *op cit.*, p. 55.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Edberto Oscar, *Las intendencias altoperuanas en el virreinato del Río de la Plata*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1992, 592 p.
- ____, "Política, religión e ilustración en las intendencias altoperuanas: regionalismo frente a unidad en el virreinato rioplatense", en *Problemas de la formación del estado y de la nación en Hispanoamérica*, Germany, Böhlau Verlag Köln Wien, 1984, p. 33-54.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991, 224 p.
- Assadourian, C. S. et al., *Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI-XX*, Instituto de Estudios Peruanos, 1980, 103 p.
- Bakewell, Peter J., "Registered silver production in the Potosí District, 1550-1735", in *Jahrbuch Für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. XII, 1975, p. 67-103.
- Barnadas, Josep M., "Sondeos para un planteamiento de la cuestión de la personalidad historia [sic] de Chacas", en *Historia Boliviana*, vol. VII, núms. 1-2, 1987, p. 3-25.
- Belaúnde, Víctor Andrés, "The Frontier in Hispanic America", in David J. Weber and Jane M. Rausch [eds.], *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Scholarly Resources Inc., 1994, p. 33-41.
- Bolívar, Simón, *Proclamas y discursos del Libertador: 1811-1830* [s.l.] Los Teques, Biblioteca de Autores y temas Mirandinos [s.a.], 450 p.

- Brading, D.A. y H.E. Cross, "Colonial silver mining: Mexico and Peru", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 52, núm. 4, 1972, p. 545-579.
- Burkholder, Mark A. y D. S. Chandler, *De la impotencia a la autoridad. La corona española y las audiencias en América, 1687-1808*, México, FCE, 1984, 478 p.
- Céspedes del Castillo, Guillermo, "América en la monarquía", en *El rey y la monarquía, Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la ilustración, España*, Ministerio de Cultura, 1989, t. I, p. 91-193.
- ____, "Lima y Buenos Aires. Repercusiones económicas y políticas de la creación del virreinato de la Plata", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. III, Sevilla, 1946, p. 667-873.
- Conti Viviana, "Articulación económica en los Andes centromeridionales (s. XIX)", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XLVI, Sevilla [s.a.], p. 423-453.
- Chaunu, Pierre, "Pour une 'Geopolitique' De L' espace américain", in *Jahrbuch Für Geschichte...* vol. I, 1964, p. 3-26.
- Cleven, N. Andrew N., *The Political Organization of Bolivia*, Carnegie Institution of Washington, 1940, 253 p.
- Fisher, John, "El impacto del comercio libre en el Perú, 1778-1796", en *Revista de Indias*, vol. XLVIII, núms. 182-183, 1988, p. 401-420.
- ____, "La Rebelión de Túpac Amaru y el programa de la reforma imperial de Carlos III", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXVIII, Sevilla, 1971, p. 405-421.
- García Gallo, Alfonso, "Las audiencias de Indias. Su origen y caracteres" y "La evolución de la organización territorial de las Indias de 1492 a 1824", en *Los orígenes españoles de las instituciones americanas, Estudios de Derecho Indiano*, España, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987, p. 889-951.

Hernández Sánchez-Barba, Mario, *El mar en la historia de América*, España, MAPFRE, 1992, 343 p.

_____, *La monarquía española y América. Un destino histórico común*, España, RIALP, 1990, 197 p.

Hiernaux, Daniel y Alicia Lindon, "El concepto del espacio y el análisis regional", en *Secuencia*, núm. 25, México, enero-abril, 1993, p. 89-110.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, "Introduction", 1992, p. 1-14.

Johnston, R.J., *A Question of Place. Exploring the Practice of Human Geography*, Great Britain, Blackwell Publishers, 1991, p. 280.

Klein, Herbert S., *Bolivia. The evolution of a multi-ethnic society*, 2ª ed., Oxford University Press, 1992, 343 p.

Langer, Erick D., "Espacios coloniales y economías nacionales: Bolivia y el norte argentino (1810-1930)", en *Historia y Cultura*, vol. XVII, La Paz-Bolivia, abril, 1990, p. 69-94.

Levellé, Bernard, "Conception, Representation et Rôle de L'espace dans la revendication créole au Pérou", en *Espace et Identité Nationale en Amérique Latine (Essais sur la formation ds consciences nationales en Amérique Latine)*, France, CNRS, 1981, p. 67-93.

Levene, Ricardo, "Historia de la segunda audiencia de Buenos Aires", en *Revista de Indias*, vol. VII, núm. 24, abril-junio, 1946, p. 239-251.

Lockhart, James, "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential", in *Latin America Research Review*, vol. VII, núm. 1, 1972, p. 6-45.

López Bohórquez, Alí E., "La Real Audiencia de Charcas (1561-1567): Conflictos jurisdiccionales de una audiencia sub-

ordinada", en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. LXX, núm. 279, Caracas, julio-septiembre, 1987, p. 745-762.

- _____, "Las reformas de Carlos III en las audiencias americanas", en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. LXVI, núm. 262, Caracas, abril-junio, 1983, p. 319-342.
- López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*, España, Biblioteca de Autores Españoles, 1971, t. 248, 371 p.
- Lynch, John, *Spanish Colonial Administration, 1782-1810. The Intendent System in the Viceroyalty of the Río de la Plata*, London, University of London, The Athlone Press, 1958, 335 p.
- Mann, Michael, *The Sources of social power. Vol. II: The rise of classes and nation-states, 1760-1914*, Cambridge University Press, 1993, 826. p.
- Martire, Eduardo, *Los regentes de Buenos Aires. La reforma judicial indiana de 1776*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1981, 366 p.
- Mitre, Antonio, "Espacio regional andino y política en el siglo XIX", en *Historia Boliviana*, vol. II, núm. 2, La Paz-Bolivia, 1982, p. 165-177.
- Monguio, Luis, "Palabras e Ideas: 'Patria' y 'Nación' en el Virreinato del Perú", en *Revista Iberoamericana*, vol. XLIV, núms. 104-105, julio-diciembre, 1978, p. 451-470.
- Moreno, Frank Jay, "The Spanish Colonial System: A Functional Approach", in *The Western Political Quarterly*, vol. XX, núm. 2, 1967, p. 308-320.
- Moreno, Gabriel René, *La Audiencia de Charcas*, preámbulo de Hernando Sanabria Fernández, Bolivia, Ministerio de Educación y Cultura, 1970, 102. p.

Mörner, Magnus, *Region and State in Latin America's Past*, The Johns Hopkins University Press, 1993, 142 p.

Navarro García, Luis, *Intendencias en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1959, 226. p.

O'Phelan Godoy, Scarlett, " El mito de la 'Independencia concedida': los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)", en *Problemas de la formación del estado y la nación en Hispanoamérica*, Germany, Böhhau Verlag Köln Wien, 1984, p. 55-92.

Otero, Gustavo Adolfo, "Biografía del licenciado don Juan Matienzo de Peralta y su visión geo-política de la Audiencia de Charcas", en *Universidad de San Francisco Xavier*, vol. XV, núms. 35-36, 1950, p. 111-136.

Phelan, John Leddy, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century, Bureaucratic politics in the Spanish Empire*, The University of Wisconsin Press, 1967, 432 p.

_____, "Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy", in *Administrative Science Quarterly*, vol. V, núm. 1, 1960, p. 47-65.

Roca, José Luis, *Fisonomía del regionalismo boliviano*, Bolivia, Los Amigos del Libro, 1980, 419 p.

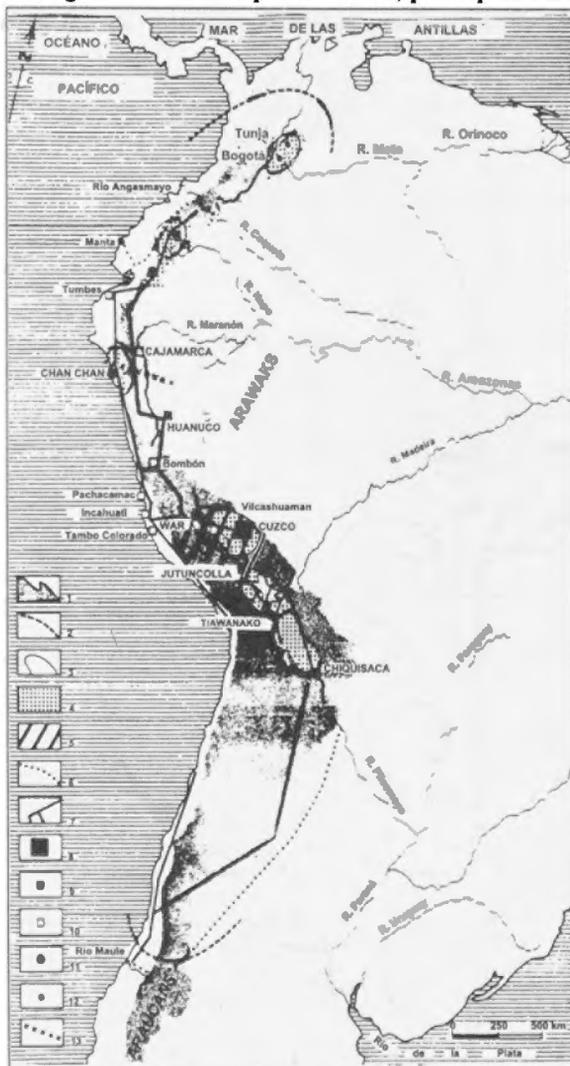
Romano, Ruggiero, *Coyunturas opuestas: La crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México-FCE, 1993, 171 p.

Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton University Press, 1992, 229 p.

Ruíz Guiñazú, Enrique, *La magistratura indiana*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1916, 530 p.

- Saavedra, Bautista, *Defensa de los derechos de Bolivia ante el gobierno argentino. Litigio de fronteras con la República del Perú*, Buenos Aires, Talleres de la Casa Jacobo Peuser, 1906, t. I y II.
- Sack, Robert David, *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge University Press, 1986, 256 p.
- Sarfatti, Magali, *Spanish Bureaucratic-Patrimonialism in America*, Berkeley, University of California, 1966, 129 p.
- Tandeter, Enrique *et al.*, *The Market of Potosí at the End of the Eighteenth Century*, University of London, 1987, 47 p.
- Yeager, Gertrude M. [comp.], *Bolivia, World Bibliographical Series*, Clío Press, vol. 89, 1988, 228 p.

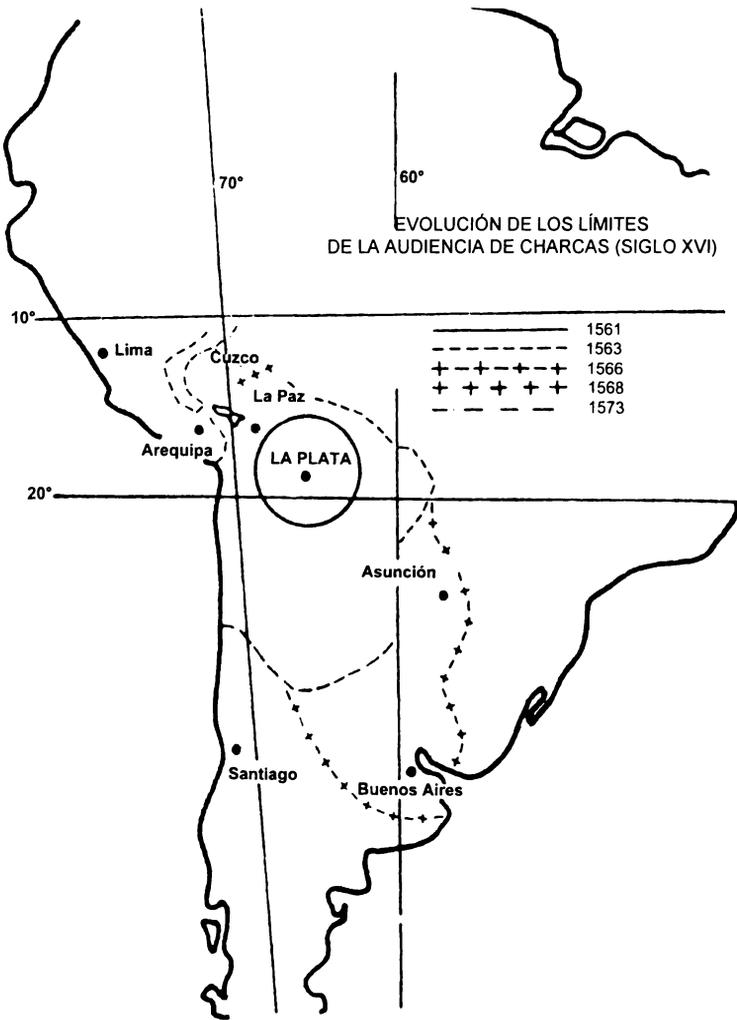
Mapa 1. Organización del espacio andino, principios del siglo XVI



1. Sistema de cordilleras andinas (alturas superiores a 2.500 m.) 2. Límites septentrional y meridional del área cultural de las civilizaciones andinas. 3. Foco federativo y/o conjunto etnocultural macrorregional (1 = quechua, 2 = aymara, 3 = chimu, 4 = kara, 5 = chibcha). 4. Zona de fuertes densidades de población (agricultores sedentarios). 5. Extensión de la "nación" Inca en el siglo XIII. 6. Límite aproximado del imperio Inca en su apogeo (siglo XV), la vertiente externa selvática de los Andes constituye el límite oriental. 7. Red de principales rutas incaicas. 8. Capital de Tahuantinsuyu. 9. Réplica del Cuzco. 10. Otro centro incaico importante. 11. Capital del imperio preincaico. 12. Otro centro precolombino importante. 13. Línea hipotética de división del imperio Inca a la muerte de Huayna Cápac.

Fuente: Deler, Jean Paul, *Ecuador, del espacio al estado nacional*, Banco Central de Ecuador, 1987, p. 16-17.

Mapa 2. La Real Audiencia de Charcas, fincas del siglo XVI



Fuente: Barandas, Josep M., *Charcas. Orígenes históricos de una sociedad colonial, 1535-1565*, Bolivia, 1973, p. 525, citado en López Bohórquez, A. E., "La Real Audiencia de Charcas"..., p. 747.

Mapa 3. La América española en 1784



Nota. Aparecen sombreadas las circunscripciones territoriales creadas de nueva planta o completamente remodeladas durante el reinado de Carlos III, así como sus capitales. El mapa corresponde a la etapa de mayor extensión territoriales de las provincias de ultramar.

Fuente: Céspedes del Castillo, Guillermo "América en la monarquía"..., p. 165.

**EL TRIBUTO COLONIAL Y LA NUTRICIÓN
DE LOS MAYAS, 1542-1812. UN ESTUDIO SOBRE LOS
EFECTOS DE LA CONQUISTA Y EL COLONIALISMO
EN LOS MAYAS DE YUCATÁN**

John F. Chuchiak

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este estudio es examinar el impacto que los tributos legales e ilegales, impuestos por la dominación española, tuvieron sobre los mayas yucatecos. Alfred Crosby argumenta que la dieta prehispánica mejoró sustancialmente después de la conquista, debido a la introducción de nuevos granos y a la domesticación de animales;² en contraste con la argumentación de Crosby, este artículo muestra cómo el sistema colonial en Yucatán realmente causó un dramático deterioro en la dieta de los mayas yucatecos. Para sostener su tesis, Crosby aduce que la introducción de animales domésticos incrementó el consumo de proteínas en la dieta de los indios;³ sin embargo, este estudio nos deja ver que en la mayor parte de los casos, los animales que los españoles trajeron los beneficiaron a ellos nuevamente, aunque ahora bajo la forma de pago de tributo, legal e ilegal. Del mismo

1 "Nuestro sufrimiento, este duro tributo castellano".

2 Alfred Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Greenwood Press, 1972, p. 64-121.

3 *Ibid.*, p. 108.

modo, las condiciones geográficas de la península de Yucatán impidieron a los españoles cultivar los granos en los que se basaba su dieta tradicional, como el trigo y la cebada, por lo que se vieron forzados a depender de la comida indígena para asegurar su propia subsistencia; además, la relación parasitaria que desarrollaron los españoles con las comunidades indígenas no hizo sino agregar más bocas que alimentar, sin que realmente se incrementara la ayuda en la producción agrícola. Esto representó la carga adicional de una población mestiza y europea en rápido crecimiento sobre un menguante sistema agrícola indígena. La agricultura indígena era explotada no sólo a través de la tasación directa en especie, dinero y trabajo, sino también indirectamente, a través de la fijación de precios artificialmente bajos a las ventas forzadas del maíz sobrante que los indios tenían que hacer a los españoles. Igualmente, se registró una terrible declinación demográfica; la rápida dispersión de enfermedades infecciosas, que comenzó inmediatamente después del primer contacto indígena con los conquistadores, infligió grandes pérdidas demográficas a los mayas aun antes de que la conquista militar se completara. Así, el clima seco y caliente de Yucatán, el opresivo sistema colonial español de tributos y servicios personales, en combinación con las sucesivas olas de epidemias, hambrunas y plagas en las cosechas, hizo de la conquista y de la experiencia colonial en su conjunto, un episodio de hambre, enfermedad y deterioro alimenticio para los mayas de Yucatán.

El presente estudio se propone analizar el impacto del sistema tributario español en el acelerado deterioro de la nutrición indígena de los mayas de Yucatán. Con el fin de realizar un análisis que integre los aspectos económicos, políticos y sociales de la institución tributaria colonial en el sistema nutricional de los mayas yucatecos, he enfocado el examen principalmente en treinta y dos comunidades mayas; estas comunidades están ho-

mogéneamente distribuidas a lo largo de los actuales estados de Campeche, Yucatán y Quintana Roo, y constituían la entonces llamada provincia de Yucatán. La variada composición de la muestra permite analizar la relación entre la nutrición y el tributo español en una amplia variedad de comunidades en términos de extensión, clima, ubicación regional y características ecológicas.⁴

II. TRIBUTO Y AGRICULTURA ENTRE LOS MAYAS PREHISPÁNICOS

Durante el periodo prehispánico el sistema de tributación maya incluía el pago en especie a los caciques y sacerdotes en productos agrícolas y manufacturas y en servicios personales. Los mayas de Yucatán estaban organizados regionalmente, en ciudades-estado, o cacicazgos, algunos de los cuales eran en realidad pequeños estados que dominaban a otros pueblos que les debían obediencia y tributo.⁵ Aunque el sistema del tributo prehispánico maya probablemente era similar en todos los cacicazgos, difería en términos de las cantidades de tributo que demandaban los

4 El mapa de los treinta y dos pueblos figura en los apéndices. Estas comunidades incluyen un gran número de los diferentes tipos posibles de comunidades mayas durante la época colonial. Dichos pueblos sirven como ejemplo del patrón general de tributo y administración civil y religiosa de la provincia de Yucatán. Por esto, las tablas de tributo de estos pueblos son una manera de examinar y juzgar el impacto del sistema colonial en los mayas yucatecos. Se incluyen: Hocaba, Maní, Chuburna, Dzan, Cansahcab, Chicxulub, Chunhuhub, Chemax, Conkal, Kikil, Uaymax, Tekanxoc, Tecoh, Champotón, Campeche, Xekelchekan, Becal, Ticul, Acanceh, Umán, Telchac, Quini (Kini), Muxupip, Dzidzantun, Pole, Tizoc, Yalcon, Zama, Tikuche, Chikindzonot, Xekpez, Tihosuc.

5 Sergio Quezada, "Encomienda, cabildo y gubernatura indígena en Yucatán, 1541-1583", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIV, núm. 4, abril-junio, 1985, p. 665-667. En el grupo de los pueblos que estudiamos Maní, Hocaba, Champotón, y Campeche fueron grandes centros que disfrutaron de poder sobre áreas más extensas.

diversos señores (*Halach uinicob* o *Batabob*);⁶ además, el monto del tributo requerido a cada individuo y a su familia era moderado en la mayoría de los casos; no obstante, como parte del tributo, los mayas estaban también obligados a realizar trabajos para los caciques, ya fuera en la agricultura, la caza, la pesca o en la fabricación de cerámicas y tejidos. Por ello, el sistema del tributo prehispánico existente entre los mayas se basaba en el intercambio de deberes y obligaciones recíprocas entre el gobernante y sus vasallos.

Los datos que existen sobre el cobro de tributo no sólo revelan que los montos pagados eran bajos, sino que, incluso, a veces el pago era voluntario; y aun en aquellas regiones donde era obligatorio, nunca fue excesivo; además, la comunidad siempre conservó el derecho a negociar colectivamente con sus señores el monto y modo de pago del tributo. La nobleza maya reconocía la importancia del agricultor común en el mantenimiento de su sociedad a través de la producción del excedente agrícola; el maíz fue el principal producto de reserva y acumulación usado por caciques y plebeyos por igual para sostenerse y para solventar sus obligaciones sociales y religiosas.⁷ Por ello, el sistema tributario se subordinaba y adaptaba al calendario agrícola. Los caciques mayas sabían bien que no debían sobrecargar a sus vasallos con tributos y servicios personales, especialmente durante los periodos de actividades agrícolas más intensas, que normalmente iban de septiembre a octubre y de marzo a mayo; después de cada cosecha, mediante un tributo llamado de "los primeros frutos", los mayas pagaban una porción de su excedente agrícola a sus señores

6 Cfr., Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1993.

7 Piedad Peniche Rivero, *Sacerdotes y comerciantes: el poder de los mayas e itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI*, México, FCE, 1993, p. 88.

y jefes religiosos; ⁸ incluso en aquellas regiones más fértiles de la península en donde se podían lograr dos cosechas de maíz al año, el cobro del tributo respetaba los ritmos del ciclo agrícola. De este modo, el tributo y el sistema agrícola maya no chocaban el uno con el otro; por ejemplo, antes de la conquista, en el pueblo de Muxupip al señor:

...cada año le tributaban sus vasallos de su voluntad, sin ser forzados a ello, lo que su posible alcanzaba y el propio tributario le quería dar, lo cual daban en maíz, que es trigo que en esta tierra se coge, la cantidad que el súbdito quería, y algodón... y chile... y gallinas de la tierra... y también daban miel de tributo.⁹

Es más, en la era prehispánica, el populoso pueblo de Maní sólo daba 20 cargas de maíz anuales a su gobernante.¹⁰

En la segunda mitad del siglo XVI, el franciscano Diego de Landa, al referirse a la agricultura prehispánica de los mayas, escribió: "por cada hombre casado y su esposa, acostumbra sembrar un pedazo de tierra de cuatrocientos pies que llaman *huun uinic*".¹¹ La cantidad promedio de maíz producido por estas par-

8 Beatriz E. Repetto-Tio, "Tributo y guerra: sus interrelaciones entre los mayas del postclásico", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, vol. XIX, núm. 114, p. 42-56, y 48-49.

9 Mercedes de la Garza, *Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán: Mérida, Valladolid, Tabasco, México*, UNAM-Centro de Estudios Mayas, 1983, p. 377.

10 Sorprendentemente, el pueblo de Maní sólo pagaba 20 cargas de maíz cada año en tributo antes de la conquista española. Después de la conquista, en 1549, aunque el pueblo sufrió una gran disminución poblacional, pagaba más de 486 fanegas de maíz (1 fanega= 2 cargas).

11 Alfredo Tozzer, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Cambridge, Museum of

celas o milpas era aproximadamente de 35 kg por "mecate" o 700 kg de maíz por *hun uinic*;¹² además, el tipo de agricultura practicada por los mayas prehispánicos era de quema y roza lo que les permitía diversificar la siembra de sus pequeños campos y plantar varios tipos de cosechas juntas en una sola milpa. El de Hocaba como todos los pueblos mayas, plantaba "una gran cantidad de maíz y frijoles, y chile y calabazas y otras verduras que recogen de sus cosechas con muy poco trabajo".¹³ Así, la agricultura prehispánica estuvo basada en un equilibrado sistema de roza y quema, que se ajustaba particularmente bien al ecosistema de las tierras bajas y proveía una cantidad suficiente de comestibles para la subsistencia de la familia y una cantidad pequeña de sobrante. De cualquier modo, la imprevisibilidad de la estación de lluvias y la insuficiencia de las mismas, hizo de la escasez de alimentos y de la hambruna amenazas siempre presentes, aun en tiempos anteriores a la conquista española.

No obstante, en época de hambruna, los mayas podían ir al monte a forrajear y recolectar frutas silvestres, hierbas y otros alimentos que les permitieran sobrevivir, como por ejemplo la fruta del árbol "Ramón" o *Breadnut* (*Brosimum alicastrum*) que resultaba particularmente valiosa en tiempos de sequía y de malas cosechas pues con ella los mayas hacían sustitutos de tortillas cuando el maíz era insuficiente;¹⁴ en el lenguaje metafórico de los

American Archeology and Ethnology, 1941, p. 96. La medida de tierra llamada *hun uinic* equivalía a cerca de 20 "mecates", esto es, poco menos de 1 hectárea (1 hectárea = 25 "mecates"). Véase *ibid.*, p. 96.

12 Rubén Reina, "Milpas and Milperos: Implications for Prehistoric Times", in *American Anthropologist*, vol. 45, núm. 1, p. 74-79.

13 De la Garza, *op. cit.*, p. 134.

14 Wilken, "Food producing systems available to the Ancient" en *American Antiquity*, vol. 36, núm. 4, 1971, p. 432-448, 441. Fray Andrés Avendaño y Loyola, *Relation of two Trips to the Peten: Made for the Conversion of the Heathen Itzaes and Cehaces*, trans. Charles P. Bouditch, New York, Labyrinthos, 1987, p. 5.

mayas esta fruta del árbol Ramón era asociada normalmente con las hambrunas y la escasez, como se evidencia en los libros de *Chilam Balam*.¹⁵ De cualquier manera, la recolección de estos frutos silvestres requería largos periodos de búsqueda en el monte; en tiempos de escasez los gobernantes mayas abrían sus propias reservas de maíz para redistribuirlo entre sus vasallos, a fin de impedir que la hambruna se extendiera ilimitadamente.¹⁶

En las regiones costeras, el maya complementó su dieta con peces y otros productos del mar; en cuanto al que vivía en el interior, esporádicamente domesticó pavos, ciervos y otros animales de caza, restringió el consumo de carne a los tiempos de rituales religiosos, civiles y a las fiestas. Además, sin duda, la carne era consumida en grandes cantidades principalmente por la nobleza maya, aunque existe muy poca evidencia que permita determinar con precisión el volumen de este consumo.

Por eso, la sociedad, la cultura, pero sobre todo el tributo giraban alrededor del ciclo agrícola y de las prácticas de la recolección de alimentos; orientación que cambiaría a la llegada de los españoles. Los conquistadores y el clero que arribaron a Yucatán no eran granjeros y tampoco pretendían serlo; ignoraban todo sobre el ciclo agrícola maya y aunque la corona española intentaría más tarde regular su sistema tributario, no dejó por ello de causar grandes rupturas en la sociedad, religión y agricultura de los mayas.

15 Cfr., Munro S. Edmonson, *The Ancient Future of the Itza: the Book of Chilam Balam of Tizimin*, University of Texas Press, 1982; y *Heaven Born Merida and Its Destiny: the Book of Chilam Balam of Chumayel*, University of Texas Press, 1986. Nota de los editores: Las citas del *Chilam Balam de Chumayel* se han tomado de la traducción castellana de Antonio Mediz Bolio, México, UNAM, 1941, 187 p.]

16 Peniche Rivero, *op. cit.*, p. 88-89.

III. CONQUISTA Y REORGANIZACIÓN CIVIL Y RELIGIOSA DE LOS MAYAS

La conquista de Yucatán fue uno de los episodios más difíciles de la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Los mayas, organizados en dieciséis ciudades-estados, resistieron ferozmente la primera invasión española realizada en 1526; los conquistadores realizaron otro intento algunos años después, pero los mayas lograron nuevamente resistir y los expulsaron; sin embargo, como efecto de dichas guerras, en 1535 comenzó una hambruna que se convirtió en el gran aliado de los españoles y que finalmente les permitiría derrotar a los mayas en 1542.¹⁷ Al término de la conquista, una nueva hambruna, que duraría cinco años, se extendió por todo el territorio; ésta fue causada parcialmente por una plaga de langostas que, en ese periodo, devoró lo que quedaba del maíz (véase Apéndice 12).

Los primeros misioneros franciscanos que llegaron y permanecieron en Yucatán (1544-1545)¹⁸ hallaron a un pequeño grupo de conquistadores españoles que se habían establecido en los pueblos de Campeche y Mérida. La conquista militar había terminado, pero frecuentemente ocurrían levantamientos indígenas que eran sofocados con violencia, lo que creaba un clima general de incertidumbre; los franciscanos rápidamente empezaron a gestionar la obtención de permisos reales para reorganizar a los mayas en comunidades más grandes y compactas que las existentes. Antes de la conquista española, los mayas vivían en pue-

17 Tozzer, *op. cit.*, p. 54.

18 Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*, México, El Colegio de México, 1978, p. 77-80.

blos pequeños diseminados por todo el territorio, en muchos casos la población se hallaba aun más dispersa, pues se asentaba en unidades familiares cerca de sus milpas; además, al parecer, no más del 17 por ciento de la tierra era cultivada cada temporada, quedando el resto en barbecho por varios años; esto confirma que una gran parte de la población estaba muy dispersa, concentrada únicamente en torno a pequeñas aldeas o parcelas individuales.¹⁹

Los frailes franciscanos, que nunca sumaron un número grande ni aun en el periodo tardío de la dominación colonial, se dieron cuenta que la dispersión poblacional de los mayas era un obstáculo para su tarea misionera; al principio, las autoridades civiles españolas estuvieron de acuerdo con los misioneros en la necesidad de reducir la cantidad de núcleos poblacionales aunque aumentara el de pobladores de los mismos, de este modo les resultaba más fácil controlar a una población congregada en un menor número de pueblos, además de que les facilitaba tanto la recolección de tributos como la instrucción religiosa. Los frailes finalmente obtuvieron el permiso real para reducir y congregar a los mayas en pueblos más grandes que serían el centro de su acción misionera; el 23 de abril de 1548 el emperador Carlos V por cédula real mandó que los franciscanos y las autoridades civiles "juntasen a los indios en pueblos grandes para que se puedan adoctrinar bien y [les] enseñaran las cosas de nuestra Fe, porque ser [*sic*] cuando se dispersan así y separados de otros no se puede hacer ésto."²⁰

19 Ralph L. Roys, *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington, D.C., 1957, p. 4.

20 Real cédula de congregación fechada el 23 de abril de 1548, Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Audiencia de México*, 2999, folio 45v., en France V. Scholes, *Collection*, Tulane, Latin American Library (en adelante FVSC, Tulane).

Con este permiso, los franciscanos, dirigidos por fray Luis de Villalpando, obligaron a los mayas a dejar sus pueblos y milpas distantes y los forzaron a reubicarse en sitios designados por ellos;²¹ esta reagrupación forzada, llamada congregación, fue la causa de la profunda ruptura de la sociedad y la agricultura maya;²² así lo reconocieron más tarde inclusive las autoridades civiles españolas de la ciudad de Mérida, al escribir en 1581, que los mayas sufrieron grandes perjuicios cuando los frailes los juntaron y congregaron:

...en pueblos y sacados de sus antiguos asientos para poderlos doctrinar, ha sido grande ocasión para adolecer y morir muchos, y de esto ha resultado otro inconveniente, que es haber sucedido hambres, porque la gente que ahora está junta en un pueblo solía estar dividida en seis y en ocho, y como estaban derramados en toda la tierra y la tenían toda ocupada, no caía aguacero que no cayera sobre sembreras, que era causa de ser en aquella sazón muy abundante de mantenimientos...²³

En muchos casos, los franciscanos emplearon la violencia para obligar a los indígenas a salir de sus viejos pueblos; a fin de forzarlos a permanecer en los sitios designados por ellos, destruyeron sus asentamientos y quemaron los campos, evitando así que

21 De la Garza, *op. cit.*, p. XLIX.

22 John F. Chuchiak, "In the Path of the Raingod Chac: The Persistence of 'Paganism' and Mayan Resistance to the Franciscans' Missionary Efforts in Yucatan, 1546-1786", tesis de maestría [inédita], Tulane University, 1994, p. 21-38.

23 De la Garza, *op. cit.*, p. 71.

los aborígenes retornaran a sus lugares tradicionales;²⁴ en 1579, el gobierno del pueblo de Valiadolid desacreditó las tácticas violentas empleadas por los frailes para reubicar a los indígenas en las congregaciones:

La disminución que ha habido y hay al presente la ha causado el haberlos mudado de sus asientos y natural temple y aguas con que se multiplicaban, quemándoles los pueblos y mandándoles quemar los religiosos de la orden de San Francisco, poblándolos donde ellos querían, en lugares no tan sanos ni cómodos como en los que ellos vivían...²⁵

De cualquier modo, la rápida declinación de la población maya no se debió sólo a la redistribución forzada, sino también a otro tipo de medidas que impidieron a los indígenas conservar varias de sus costumbres prehispánicas, entre ellas, se contó especialmente la prohibición del consumo del *balché*, una bebida embriagante autóctona que, según estudios recientes, tiene grandes propiedades nutritivas y curativas.²⁶ De tal manera, la prohibi-

24 Chuchiak, *op. cit.*, p. 28-30.

25 De la Garza, *op. cit.*, p. 40.

26 Casi todas las *Relaciones Histórico-Geográficas* de Yucatán mencionan que los naturales se quejaban de la prohibición que los frailes impusieron a su antigua bebida de miel fermentada que antes consumían en grandes cantidades. *Ibid.*, p. LI. Por otro lado, un análisis químico del *balché* que llevaron a cabo investigadores modernos descubrió que, en muchos casos, la bebida añadía a la alimentación maya una gran cantidad de calorías, vitaminas, enzimas y estimulantes necesarios y también algunas proteínas. Aportación importante a una dieta que, durante la época prehispánica, podía ser baja en cuanto a la cuota de calorías indispensables. Este análisis reveló que el *balché* es una mezcla de " carbohidratos que producen altos porcentajes de fructuosa (40-50 %) y glucosa (32-37 %) con otras sustancias orgánicas incluyendo sales minerales, ciertas enzimas, ácidos orgánicos que resultan de la

ción generalizada y los continuos castigos impuestos por los frailes a los indígenas productores de *balché* suprimieron de la dieta maya uno de los alimentos que constituía una fuente importante de calorías, minerales y vitaminas. A pesar de éstas y otras consecuencias negativas, la política franciscana de congregación habría de continuar durante todo el siglo XVI, pues se hicieron nuevas redistribuciones de la población en los años 1550-1560, 1576-1581 y 1593-1605.

IV. EL TRIBUTO COLONIAL Y LA SOCIEDAD MAYA

A pesar de lo expuesto, el colapso de la sociedad maya no se completó con la conquista militar y la reorganización poblacional; aun antes del fin de la conquista, los españoles impusieron un sistema tributario altamente oneroso para los indígenas, basado en pagos en especie y servicios; durante los primeros años de la conquista el sistema se aplicó de modo completamente arbitrario, ya que fluctuaba de acuerdo con las exigencias de la guerra de conquista. Hacia fines de la década de 1540, la corona española intentó regular tanto la cantidad como el tipo de tributo y de trabajo que los españoles podrían exigir de los mayas conquistados.

En uno de sus libros posteriores a la conquista, el *Códice de Calkiní*, los mayas de la población de este nombre describieron así

oxidación de la glucosa, proteínas, vitaminas y colorantes tales como la clorofila y la carotina". Véase Oswaldo González de Lima, *Pulque, balché y pajamaru: en la etnobiología de las bebidas y de los alimentos fermentados*, México, FCE, 1990, p. 162-165.

el primer tributo demandado por el conquistador Francisco de Montejo inmediatamente después de su llegada:

Cuando llegaron los españoles, los recibió Na Pot Canché... Na Pot Canché se había puesto a disposición de los españoles para atenderlos con sus esclavos... [Na Pot Canché] gobernaba aquí en Calkiní... cuando se entregó el tributo al capitán Montejo cuando llegó aquí... lo entregaron al capitán cuando había ya amanecido. Este es el tributo que entregaron: cien cargas de maíz recogido de todos: de pavos un ciento también; cincuenta cántaros de miel: veinte cestos de algodón en rama... también algodón hilado blanco. Este fue el tributo que recibió Montejo bajo la ceiba en Halim.²⁷

Después de la conquista, los españoles descubrieron que la tierra que habían ganado tenía escasa riqueza mineral que ofrecerles como premio a sus esfuerzos; la única fuente efectiva de riqueza en Yucatán eran los mayas, sus géneros y su trabajo; entonces, Francisco de Montejo empezó a distribuir o encomendar un número dado de indios de ciertos pueblos a determinados conquistadores retribuyéndoles de este modo sus servicios en la conquista. A cada encomendero se le otorgó el derecho a disfrutar de los tributos, trabajo y servicios de los indios que les fueron confiados, a cambio de contar con su ayuda permanente en las

27 Alfredo Barrera-Vásquez, *Códice de Calkiní, Campeche, 1957* (Biblioteca Campechana, 4), p. 41-45.

tareas del ejército y de la promesa de auxiliar a los franciscanos en la cristianización de los nuevos vasallos. Este sistema de encomiendas o concesiones de pueblos de indios, la apropiación de sus tributos y servicios, constituyó uno de los medios más importantes de la explotación española del trabajo indígena a lo largo de casi todo el periodo colonial; incluso, cuando la encomienda como institución formal fue disuelta en otras áreas de la Nueva España, en Yucatán el sistema persistió hasta la época de la Independencia bajo la forma de una anualidad.²⁸

Durante los primeros siete años de la colonia, los españoles exigieron de los indios encomendados contribuciones descomunales, en especie y trabajo, así como servicios personales; estas cantidades ilegales nunca fueron registradas, de modo que es difícil apreciar con exactitud cuanto fue extraído realmente de los pueblos mayas bajo la forma de tributo; de cualquier manera, la magnitud y naturaleza abusiva del sistema muy pronto orilló a los franciscanos a solicitar la intervención del rey para atenuar la injusticia. Fray Lorenzo de Bienvenida escribió que

Allí no existe un sistema de tributo normal en esta tierra, pero se cobra a cada indio lo que quiera su encomendero, y si Su Majestad no remedia rápidamente esto, la tierra no sobrevivirá pues los indios se fatiga[n] así por esta injusticia.²⁹

28 Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Madrid, 1935, p. 721-726.

29 Carta de fray Luis de Bienvenida al rey, 1550, AGI, *Audiencia de México*, 280, fol. 79, en FVSC, Tulane.

La corona española no fue sorda a las súplicas constantes de los franciscanos; el rey entendió la necesidad de establecer un sistema legal de tributación para evitar las oprobiosas imposiciones de los encomenderos; sin embargo, aunque las leyes de la corona eran bien intencionadas, fueron casi permanentemente ignoradas.

Tributo legal

1. El tributo y los servicios personales en la encomienda

a) Tasaciones de pueblos

En 1545 la corona española promulgó una serie de leyes nuevas, al observar que el sistema de encomiendas en toda la Nueva España era notoriamente abusivo en lo que al cobro del tributo y al uso de servicios personales se refería. Decretó entonces que el sistema tributario se debía ajustar para que los montos fueran fijos, y en un nivel no mayor al que los mayas "pagaban en el tiempo de sus Señores antes de que nos debieran obediencia".³⁰ Sin embargo, los límites establecidos durante el periodo colonial no serían menores que los tributos pagados por los mayas prehispánicos. En 1549, con una mayor presión de la corona y con la aprobación de la Real Audiencia de Guatemala (bajo cuya jurisdicción se encontraba en un principio Yucatán), Francisco de Montejo estableció una cuota oficial de tributo (tasación oficial de tributos y servicios). En este primer intento de regulación del sistema tributario de las encomiendas se estableció que cada indio

30 Manuela Cristina García Bernal, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978, p. 377.

pagaría una cierta cantidad de bienes dos veces al año; el principal artículo de tributación era una manta que según descripciones contemporáneas era "una tela de algodón de delgado tejido que medía 12 varas cuadradas y pesaba 5 y 1/2 golpea".³¹

Así, en 1549 cada tributario y su familia debían pagar una contribución que incluía mantas, maíz, frijoles, gallinas ("de Castilla" y "de la tierra"), miel, cera y muchos otros bienes y servicios. En la Tabla 1 se presenta una lista aproximada de las obligaciones tributarias pagadas en cada encomienda hacia fines de los años 1540 y principios de 1550. Estos tributos eran recolectados sólo dos veces al año, en junio, el día de San Juan (24 de junio); y en diciembre, el día de Navidad, una vez que la cosecha había sido recogida.³² Frecuentemente, los mayas pagaban su tributo de maíz, gallinas y otros comestibles en diciembre, después de la cosecha; sin embargo, en ciertas circunstancias, especialmente en tiempos de hambruna y en ocasión de otros desastres naturales, los españoles demandaban en junio su tributo en maíz, pollos y otros comestibles, causando con ello escasez de alimentos entre los pueblos mayas (véase Tabla 1).

Aunque las cantidades oficiales parecen moderadas, en realidad su pago significaba una gran carga para los indígenas, tanto en trabajo como en bienes; además, en la práctica, los límites legales impuestos al tributo eran frecuentemente ignorados; en muchos casos, los encomenderos demandaban cantidades adicionales de comestibles, muy por encima de la cuota tributaria oficial, para su propio beneficio y el de sus sirvientes. Los mayas, naturalmente, veían en el tributo colonial la causa de sus su-

31 Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, México, Ignacio Rubio Mañé [ed.], México, 1957, vol. I, p. 303. Era un sarape de algodón que medía alrededor de 27 pies cuadrados.

32 García Bernal, *op. cit.*, p. 385.

frimientos; en el libro del *Chilam Balam de Chumayel*, escrito a la llegada de los españoles, asentaron:

Preparaos a pasar la carga de la amargura que llega en este *katún*...

Y éste fue el principio tributo... esconden su ponzoña y sus cuerdas para ahorcar a sus padres...

hermanitos, niños, viene el peso del dolor, el rigor de la miseria y el tributo... Ay, pesada es la servidumbre que llega dentro del cristianismo.³³

Al margen de las exacciones extra-legales, los tributos estrictamente permitidos por la ley eran tales que sometían a una fuerte presión a la agricultura maya. Las pequeñas parcelas, llamadas *hun uinic*, rendían apenas un promedio de 700 kg de maíz por cosecha, de manera que la mitad de dos fanegas de maíz (29 kg) requerida por el tributo oficial privaba a los indígenas de una cantidad importante de su excedente, ya de por sí en disminución. Los agricultores mayas necesitaban alrededor de 7 kg de maíz como semilla para la siguiente siembra, además, una familia de 3 personas tenía un consumo mínimo de 657 kg de maíz por año (aproximadamente 0.6 kg de maíz al día);³⁴ por lo que, después

33 *Chilam Balam de Chumayel*, trad. de Antonio Mediz Bolio, p. 17, 157 y 158. Es necesario señalar que, en la versión castellana de Mediz Bolio, estos párrafos no aparecen en texto corrido como en la traducción inglesa de Edmonson, ni coinciden con ésta. Por tanto, deberán cotejarse ambas: "Piling on work was the burden of the *katun*. And there was the beginning of the noose... bringing with it their poison and their ropes over the world- afflicting children and younger brothers with the harsh lash, with the harsh tribute. And there was the great theft of tribute: There was the great theft of Christendom...". Edmonson, *The Ancient...*, p. 60.

34 Para una discusión más detallada del rendimiento de maíz actualmente y en el periodo colonial, véase: Michael P. Smyth, "Domestic Storage Behavior in the Puuc

de restar el maíz necesario para su subsistencia, el de la siembra y el del pago del tributo, a una familia maya común le quedaba solamente un excedente de alrededor de 7 kg (una octava parte de una fanega) de maíz de una buena cosecha. Este precario margen de subsistencia se perdía fácilmente en épocas de mala cosecha debidas a sequías o a plagas de langosta, porque, no obstante las calamidades naturales, los encomenderos españoles continuaban demandando su parte bajo la forma de una rígida obligación tributaria. Desafortunadamente para los mayas, la península de Yucatán no era propicia para el cultivo de trigo y cebada, así que los españoles se vieron obligados a depender de los mayas y de su maíz para su propia manutención, de tal suerte que el maíz se convirtió en el medio fundamental de subsistencia de los españoles, del mismo modo que lo era para los mayas.³⁵ Por si ello fuera poco, en tiempos de hambre, los españoles no estaban dispuestos a morir de inanición, lo que significaba que, en dichas ocasiones, tomaban por la fuerza los excedentes de maíz de los indígenas o los compraban a precios sumamente bajos; de allí que en Yucatán los españoles hayan ejercido más presión sobre los indios y su precaria agricultura de maíz que en otras áreas de la Nueva España en donde el trigo crecía fácilmente. Ya en 1579, Francisco de Palomino, defensor de los indios, se quejó de la

Region of Yucatan, Mexico: An Ethnoarchaeological Investigation" (Dissertation), Albuquerque, University of New Mexico, 1988, p. 155-172; S. Cook y W. Borah, *Price trends of Some Basic Commodities in Central Mexico, 1531-1570*, Berkeley, University of California Press, 1968, p. 8-23; Reina, *op. cit.*, p. 6-7.

- 35 Manuela Cristina García Bernal, "Los servicios personales en Yucatán durante el siglo XVI", en *Estudio sobre política indigenista española en América*, vol. II: *Evangelización, encomienda y tributos*, Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid, 1976, p. 272.

conducta abusiva de los encomenderos, por lo que escribió al rey:

...[los encomenderos] de aquella provincia han apremiado y apremian a los Yndios a que vendan el maíz que coxen así de lo de su comunidad que tienen para las necesidades de los mismos yndios vezinos de los pueblos como de lo que tan bien coxen los demas yndios particulares para el sustento de los españoles a dos reales la fanega... al cual precio es tan baxo que se les paga el trabaxo que en sembrarlo... y los vienen a llevar sin precio y se lo quitan por fuerza no dejándoles a los dichos yndios lo que han de menester para su sustento y de sus casas... por lo qual los dichos yndios vienen a quedar sin mantenimiento de maíz y les fuerza la hambre a andarlo a buscar veynte e treynta leguas de sus casas y lo que peor es que los mismos que dellos lo compraron a dos reales la fanega se lo revenden después a diez y a doze, catorce, y diez y seis reales la fanega por lo qual... los yndios comen raíces de los árboles e yerbas y mueren dello y de la hambre que padecen...³⁶

Quizás en respuesta a las súplicas de Francisco de Palomino, la corona mandó un juez visitador a examinar los problemas del tributo y del trato dado a los indios en las encomiendas de Yucatán; de 1583 a 1584 el doctor Diego García del Palacio, juez oidor

36 Carta del Defensor de los Indios Don Francisco de Palomino al rey, 27 de marzo de 1579, AGL, *Indiferente General*, 1390, fs. 6-7, en FVSC, Tulane.

de la Audiencia Real de Guatemala, llegó a Yucatán para inspeccionar personalmente la situación en toda la provincia;³⁷ y dándose cuenta de los atropellos que se cometían reiteradamente en contra de los indios, mandó crear una nueva tasación. No obstante que su idea original era reformar el sistema tributario y limitar los abusos, la reforma en realidad incrementó el monto que debía pagar cada tributario maya a su encomendero, con la única excepción del número de mantas (y la cantidad pagada por cada maya tributario).³⁸ El oidor García del Palacio aumentó especialmente el tributo en maíz, también mandó que los mayas fueran forzados a cultivar parcelas más grandes de tierra, de aproximadamente 60 "mecates", que equivalían a poco más de 2 hectáreas.³⁹ A pesar de la eliminación de los diferentes tipos de géneros que debían pagarse, el valor del tributo maya aumentó debido al incremento del valor de las mantas en los mercados de la ciudad de México.⁴⁰ Así, después de 1583 el sistema tributario continuó funcionando de acuerdo con las reformas propuestas por el oidor García del Palacio (véase Tabla 2).

Las reformas de Diego García del Palacio constituyeron un intento de frenar la explotación abierta de los mayas por parte de los encomenderos, explotación que amenazaba la existencia

37 Frances V. Scholes, Eleanor B. Adams and Ralph L. Roys, "Census and Inspection of the town of Pencuyut, Yucatan, in 1583 by Diego García de Palacio, oidor of the Audiencia of Guatemala", in *Ethnohistory*, vol. 6, núm. 3, 1959, p. 199 y 207.

38 Isabel Fernández Tejedo, *La comunidad indígena maya de Yucatán, siglos XVI y XVII*, México, INAH, 1990, p. 140-143.

39 Ordenanzas que el doctor Palacio manda guardar entre los naturales de las provincias de Yucatán para su conservación y relevarlos de las cargas y agravios que hasta aquí han padecido, 1584, AGI, *Indiferente General*, 2987, folio 6. También para información sobre las reacciones de los encomenderos a estas reformas consultar Testimonio del Cabildo de Mérida sobre la visita de Don Diego García de Palacio, 12 de abril de 1585, AGI, *Audiencia de México*, 3048, fs. 64-68, en FVSC, Tulane.

40 Cook y Borah, *op. cit.*, p. 25-33.

misma del sistema colonial; por lo que, aun cuando la monarquía hubiera tenido motivos altruistas para reestructurar el sistema tributario, en realidad la razón principal de las reformas fue que con ellas la corona esperaba recibir mayores beneficios. Sin embargo, dicho sistema siguió sirviendo de pretexto para cometer toda clase de arbitrariedades contra los indios a lo largo del periodo colonial; aunque las reformas de 1583 limitaban a montos precisos el tributo que los mayas debían pagar en maíz, mantas y gallinas, los encomenderos continuaron recolectando ilegalmente pequeñas cantidades de cera, miel, chile, frijoles y otros géneros; de allí que los mayas de Yucatán siguieron siendo el grupo indígena que más altas contribuciones pagaba en la Nueva España. Aun después de las reformas del oidor García del Palacio, los mayas pagaban en especie valores por encima de 24 reales de plata al año, cuando en Nueva España, un área más rica y con mayores riquezas minerales, los indios sólo erogaban anualmente un promedio de 8 a 10 reales de plata.⁴¹ El citado defensor de los indios, Francisco de Palomino se quejaba de este hecho a la corona:

... los yndios de las provincias de Yucatán... están tan agraviados y cargados de los tributos, cargas y servicios que sus encomenderos les lleban y hacen pagar que humanamente no pueden pasar adelante con ellos... no hay en todas las yndias yndios tan cargados ni atributados por que en cada un año pagan de tributo veinte y quatro o veinte y seis reales y no valen tanto su hacienda y ansi todo el año trabajan para pagar el tributo y andan desnudos que no tienen

41 García Bernal, *Población y...*, p. 389.

con que cubrir sus carnes ni camas en que dormir... y todo ello no vale tanto como el tributo de cada año y no hay nación en el mundo donde los vasallos sean apremiados a dar cada año de tributo más que tienen de hacienda ni hay ley que tal permita... y pues los yndios de la Nueva España de los otros distritos son más ricos y tienen buenas haciendas de tierras y huertas y casas... y no se cargan ni pagan más de ocho reales en cada un año...⁴²

b) Servicios personales

Aparte del pago del tributo, en muchos casos, los encomenderos también exigían de sus indios la prestación de servicios personales. Los mayas tenían que transportar personalmente sus tributos al pueblo español donde residían sus encomenderos; por este transporte, legalmente debían recibir un pago de 20 granos de cacao por carga y artículos de consumo doméstico, como maíz, gallinas, frijol, miel y cerámica.⁴³ Sin embargo, con frecuencia, además de ser forzados a transportar estos géneros sin paga, a su llegada al pueblo del encomendero, éste los ponía a trabajar en otros proyectos, como la construcción de sus casas y granjas.

Al principio, antes de que la corona empezara a regular el aprovechamiento del trabajo indígena, los españoles se sirvieron de él en exceso, pero en 1551 el rey decretó que los servicios personales como forma de tributo eran ilegales, de manera que los

42 Carta del defensor de los Indios, Francisco de Palomino al rey, 13 de febrero de 1579, AGI, *Indiferente General*, 1390, folio 9, en FVSC, Tulane.

43 *Ibid.*, p. 382.

indios que los realizaran deberían recibir un salario por su trabajo.⁴⁴ La orden estipulaba que los españoles deberían pagar un sueldo de 2 reales por semana y también "una cuartilla de maíz, frijoles y chiles que es la dieta a la que están acostumbrados";⁴⁵ No obstante, una vez por semana, los indígenas de las encomiendas iban a Mérida a trabajar con sus encomenderos, habitualmente, llegaban al principio de la semana, lo que dio lugar a que más tarde se les conociera como los "luneros", aunque al parecer, en periodos más tempranos, los "luneros" se presentaban en otros días de la semana. En 1613, Pedro Sánchez de Aguilar indicaba que 1 000 indios (aproximadamente el 2% del total de la población tributaria de ese periodo) arribaban "cada miércoles a Mérida para servir en las casas de los encomenderos y otros vecinos quienes alquilaban el trabajo indígena pagando al encomendero".⁴⁶

En 1561 el alcalde mayor de Yucatán, don Diego de Quijada, permitió que los encomenderos trajeran mujeres indias de las encomiendas para "servir en sus casas y moler el maíz y hacer tortillas".⁴⁷ Pero esto dio pie a abusos, por ejemplo, el encomendero de Umán, Francisco Hernández, llevó a una mujer india para

44 García Bernal, "Los servicios personales...", p. 271.

45 López de Cogolludo, *op. cit.*, vol. I, p. 400-408. Esta información constituye un excelente indicador de lo deficiente que era la nutrición de los trabajadores en el periodo colonial. La cantidad de comida estipulada para cada trabajador consistió en una cuartilla de maíz (1 cuartilla = 0.45 kg) y algunos frijoles y chile. Esto es muy poco, considerando que el consumo cotidiano de maíz entre los mayas era de 0.6 kg, ya de por sí insuficiente para cubrir las necesidades nutricionales, porque sólo aportaba 942 calorías. Estos trabajadores sólo recibían 0.45 kg de maíz que proporcionaba un poco más de 711 calorías al día. Véase Raymond L. Lee, "Grain Legislation in the Colonial Mexico 1575-1585", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 27, 1947, p. 646-660; Enrique Florescano, "El abasto y la legislación de granos en el siglo XVI", en *Historia Mexicana*, vol. XIV, abril-junio, 1965, p. 567-600.

46 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum Culturas del obispado de Yucatán. Dirigido al rey Nuestro Señor en su Real Consejo de las Indias*, ed. facs. de José Rosado Escalante, 3ª ed., México, E.G. Triay, 1937.

47 Frances V. Scholes y Eleanor B. Adams, *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, 2 vols., México [s.e.], 1938, vol. I, p. 7-8.

servir en su casa, sin darle remuneración alguna por su trabajo, por lo que fue acusado posteriormente.⁴⁸ Las mujeres indias, forzadas a moler maíz para los españoles en Mérida y Valladolid, permanecían lejos de sus hogares semanas y meses, por lo que en numerosas ocasiones éstas debían poner a trabajar a sus propias hijas, y si no tenían hijas mayores, se veían obligadas que pagar a alguien que moliera el maíz para sus propias familias. También se daban casos en que los españoles sacaban de sus pueblos a las madres indias en periodo de lactancia, a fin de que sirvieran como nodrizas a sus propios infantes, como el encomendero de Oxkutzcab, Hernando Muñoz Zapata, quien en 1561 hizo que una indígena en periodo de lactancia alimentara a su propio recién nacido. La práctica de forzar a las indias a ser nodrizas de españoles recién nacidos también causó grandes daños y perjuicios a las familias aborígenes, pues en muchos casos los niños mayas murieron debido a la falta de leche materna. Varios sacerdotes lo denunciaron así en sus escritos: "los indígenas recién nacidos mueren debido a la falta de alimentación y a la ausencia de sus madres".⁴⁹ Este tipo de abusos estaba tan extendido que el rey, para aliviar su conciencia, mandó que cesara la práctica, porque causaba "mucho daño a los indios que las mujeres sean forzadas a dejar a sus propios niños, por lo cual muchos de ellos mueren";⁵⁰ pero, la real orden no impidió que los españoles continuaran obligando a las indígenas a servir de nodrizas, y la costumbre perserveró hasta bien entrado el siglo XVIII.

48 García Bernal, "Los servicios...", p. 273.

49 Carta de los curas beneficiados de las doctrinas de los pueblos de indios de la provincia de Yucatán en que representan las molestias y malos tratamientos que hacen los gobernadores a los indios con los continuos repartimientos, AGI, *Audiencia de México*, 366, folios 657-658, en FVSC, Tulane.

50 Manuela Cristina García Bernal, "La visita de fray Luis de Cifuentes, obispo de Yucatán", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXIX, Sevilla, 1972, p. 275.

Así, aunque la corona intentó proscribir los servicios personales como una forma de tributo, el trabajo de los indios en Yucatán era tan importante para el sistema colonial español que éste continuó bajo la apariencia de un sistema de trabajo asalariado. En 1583, la reforma de Diego García del Palacio estableció un sueldo mínimo de 3 reales por semana para los varones y 2 reales por semana para las mujeres. Estos salarios se convertirían en el sueldo mínimo legal hasta que en 1680 el gobernador Juan Bruno Téllez de Guzmán lo incrementó a 4 reales por semana para los hombres y 3 reales por semana para las mujeres.⁵¹ De cualquier modo, a pesar de la legislación real, los abusos de los españoles relacionados con los servicios personales de los indios de Yucatán siguieron cometiéndose hasta bien entrado el siglo XVIII, agravados por el hecho de que los indígenas que los prestaban no quedaban exentos de otros deberes ni del pago del tributo. Por ello, la prestación de estos servicios personales resultaba cada vez más onerosa para los indígenas, porque además les hacían "imposible cumplir con sus otras cuotas del tributo."⁵²

2. El tributo real y civil y los servicios personales

a) Pueblos de la corona

Era costumbre que tanto las poblaciones como los tributos de los territorios recientemente conquistados pasaran a formar parte de las propiedades de la corona para aumentar así los réditos

51 García Bernal, "Los servicios...", p. 273.

52 Memoria de los indios de Sisal, 29 de marzo de 1669, AGI, *Escribanía de Cámara*, 318 A, exp. 13, fs. 181v-182v, en FVSC, Tulane.

reales.⁵³ En el caso de Yucatán, algunos de los pueblos más grandes fueron asignados a la corona, incluidos Maní, Conkal, Champotón, Campeche, Ticul, Telchac y Quiní. El pago del tributo en los pueblos de la corona era diferente del que se hacía en los pueblos encomendados a particulares, en la mayoría de los casos, los primeros no eran castigados tan severamente con la imposición de tributos ilegales y servicios personales, a menos que un administrador de la corona, o corregidor, poco escrupuloso decidiera aprovecharse de la situación y sacar el máximo beneficio. Por otro lado, los pueblos reales tenían la ventaja de ser posesión real a perpetuidad, lo que les daba la seguridad de no quedar sujetos a la explotación de los encomenderos locales; más aun, cuando en algún poblado se llegaban a registrar desastres naturales o de otra índole, la corona podía posponer o incluso condonar el pago de tributo durante el tiempo que persistiera el problema. Ésta fue la actitud más frecuente de los administradores reales, similar a la que se vio en 1571 y 1572 cuando una gran hambruna afectó la península entera, especialmente aguda en los pueblos reales de Telchac y Quiní, donde la sequía no dejó maíz que cosechar. En esa ocasión, los funcionarios de la corona informaron al rey que debido al percance:

[Los indios de estos pueblos] han dejado de dar hasta ahora los tributos... y los yndios se huyan y despoblaban los pueblos por el hambre que padecían... Nos pareció que era servicio de Dios y de V. M. ayudarles con alguna cosa de Vuestra Real hacienda para que podrían comprar comida... y se han dado hasta ahora

53 Fernández de Tejedó, *op. cit.*, p. 146.

544 pesos y 5 reales de oro común haciéndoles entender que se lo dabamos prestado...⁵⁴

Así, la ayuda se proporcionó en forma de préstamo, que la corona esperaba recuperar, junto con los tributos que "los indios han dejado de pagar". Aunque los indígenas debían devolver el dinero prestado y pagar los tributos, la actitud de la corona parece generosa comparada con el trato general que los encomenderos daban a los indios, especialmente en tiempos difíciles. Generalmente, el encomendero intentaba cobrar lo suyo a toda costa, sin importar las calamidades, sobre todo le interesaban los tributos en maíz, debido a que su valor monetario se elevaba considerablemente en tiempos de escasez, lo que le permitía obtener jugosas ganancias al comercializarlo en las ciudades. Así, casi siempre, tener el *status* de pueblo de la corona era un privilegio que permitía a sus moradores mejores oportunidades para resolver sus problemas y que aliviaba, aunque fuera ligeramente, la carga del tributo y de los servicios personales en épocas de desastre. Aun cuando, en teoría, todos los pueblos de encomienda debían tributar a la corona.⁵⁵ En virtud de la importancia que la encomienda y el tributo indígena tuvieron para la economía del Yucatán colonial, las encomiendas de la península fueron las últimas en ser abolidas, casi en vísperas del siglo XIX.⁵⁶

De cualquier modo, los encomenderos nunca gozaron de la concesión a perpetuidad, sino que su disfrute se limitaba a 2 ó 3

54 Carta de los Oficiales Reales de Yucatán a su Magestad con que se resumen sobre el gobierno de la real hacienda de aquella provincia, Mérida, 15 de abril de 1572, AGI, Patronato, 184, ramo 58, folios 5-6, en FVSC, Tulane.

55 Zavala, *La encomienda...*, p. 141-168.

56 Nancy Farriss, *Maya Society under Colonial Rule: the Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, 1984, p. 39.

generaciones. Pasadas éstas, para extender sus derechos sobre los tributos indios por periodos más largos, había que recurrir a las prórrogas y las excepciones.⁵⁷ Por otro lado, inicialmente la corona tasó los tributos recibidos por los encomenderos en una proporción de 15% y, a partir de 1688, en un 31%.⁵⁸ Esto hace que la corona parezca un guardián más benigno de los asuntos indígenas, aunque ciertamente tenía gran interés en imponer contribuciones mayores a los encomenderos, a fin de aumentar con rapidez los menguados recursos de las reales arcas que, hacia fines del siglo XVI, se encontraban cercanas a la quiebra total. Esto a resultas de que la monarquía española se había embarcado en una serie de guerras improductivas que consumieron tanto la real hacienda, como la de las colonias, y en ella, el excedente de maíz que los indígenas mayas lograban acumular a duras penas.

b) Holpatán

El holpatán era un impuesto especial establecido por la corona en 1591, que se mantendría a lo largo de todo el periodo colonial. Por virtud de él, todo indígena mayor de 16 años debía pagar medio real de plata al año para el sostenimiento del Tribunal de Indios, juzgado especial instituido para proporcionar servicios legales a los aborígenes.⁵⁹ A pesar de la existencia de este tribunal y de la figura de los defensores de indios antes mencionados, normalmente, los protectores del Tribunal de Indios estaban del lado de los pobladores y encomenderos españoles en sus disputas

57 García Bernal, *Población y...*, p. 211-245.

58 *Ibid.*, p. 418-419.

59 Robert Patch, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*, Stanford University Press, 1993, p. 29; Farriss, *op. cit.*, p. 40.

con los indígenas;⁶⁰ según la mayoría de los investigadores, el pago del holpatán debía haber garantizado que la ayuda legal se proporcionase gratuitamente, pero, en muchos casos, los indios debían pagar sumas exorbitantes para obtener los servicios de los escribanos e incluso tenían que ofrecer sobornos al protector, a los jueces y a otros funcionarios reales para ser atendidos.⁶¹

En 1609, los indios del pueblo de Hocaba abrieron proceso contra los españoles y el propio cura de la parroquia por los abusos y tributos excesivos que les imponían. A pesar de haber cubierto el pago del holpatán, no pudieron evitar que el protector de indios les cobrara 20 reales por presentar al gobernador cierto testimonio escrito, ni que el notario público del Tribunal les exigiera 53 reales por transcribir los procesos.⁶²

Por otro lado, el puesto de depositario general del holpatán era una posición lucrativa que la corona vendía a españoles emprendedores. Así, una misma familia podía ocupar la titularidad a lo largo de varias generaciones; por ejemplo, a la muerte de don Bernardo Xavier de Magaña, su hija, doña Magdalena de Magaña, heredó el oficio después de pagar a la corona una pequeña "multa" de 300 pesos ¡para ignorar la inoportuna circunstancia de ser mujer!⁶³ La buena disposición de doña Magdalena para pagar la exorbitante suma, superior al ingreso anual de muchos encomenderos y funcionarios de la corona, es quizá la mejor evidencia de

60 Francois Chevalier, *La formación de los latifundios en México: tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, FCE, 1976, p. 204.

61 Farriss, *op. cit.*, p. 41-42.

62 Proceso de quejas de los indios del pueblo de Hocaba contra varios españoles y información de los pueblos cercanos contra su cura beneficiado, Cristoval de Valencia, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), *Inquisición*, vol. 472, exp. 5, folio 823v.

63 Título del oficio de depositario general del holpatán a favor de Doña Magdalena de Magaña, 8 de noviembre de 1683, AGI, *Audiencia de México*, 249, folio 193, en FVSC, Tulane.

lo redituable que era el cargo; de más está decir que muchos de los reales de plata que pagaron los indios para cubrir el sueldo del Protector de Indios sin duda fueron desfalcados por los españoles.

c) Servicios personales y trabajo obligatorio

De cualquier modo, la corona no se privó de emplear los servicios personales de los indios de las encomiendas reales, aunque también, a través de sus gobernadores sancionó abusos en el trabajo de los indios, abusos que posteriormente tuvieron un impacto negativo en la agricultura, la dieta y la nutrición de los mayas.

La corona confirió a los gobernadores de Yucatán el derecho a emplear mano de obra indígena en la realización de obras públicas e incluso les permitió distribuir regularmente una cantidad específica de trabajadores entre los colonos españoles, a esto se le llamó "repartimiento de indios".⁶⁴ El sistema de reparto de trabajadores indios se inició en la década de 1560, bajo el régimen del alcalde mayor don Diego Quijada y por disposición de la corona española. La intención era limitar el poder de los encomenderos y de los caciques indígenas sobre la mano de obra indígena. Sin embargo, por lo general, los gobernadores resultaron ser los usuarios más abusivos del nuevo sistema, pues eran las propias autoridades las que empleaban, gratuitamente, grandes cantidades de mano de obra forzada, incluso en épocas de siembra y

64 Lesley Byrd Simpson, *Studies in the administration of the Indians of New Spain: III the Repartimiento System of Native Labor in New Spain and Guatemala, Ibero-Americana*, núm. 13, University of California Press, 1938, p. 23-43.

cosecha, con lo que causaban mayores perjuicios a los indígenas, que dejaban sus tierras sin laborar.

Los gobernadores de Yucatán y los funcionarios de la corona eran quienes más incurrían en faltas, al utilizar el servicio personal de los indios como cargadores o portadores de los tributos en especie o como trabajadores en obras públicas.⁶⁵ Por ejemplo, en 1561 se acusó al alcalde mayor de Yucatán, Diego de Quijada, de haber empleado ilegalmente el trabajo de más de 6 000 indígenas para construir el camino de Mérida a la costa, sin darles pago alguno por ello.⁶⁶ Además, había forzado igualmente a otros 3 677 indios mayas a trabajar como porteadores y también sin pagarles. Quizás lo peor de todo fue que los gobernadores organizaban muchos de los "trabajos públicos" al principio de la primavera, que era el momento crucial para el cultivo del maíz. Muchos mayas perecieron debido a la escasez de alimentos y a la fatiga causada por los trabajos excesivos que les impuso el gobernador Quijada durante los tiempos de siembra y siega del maíz.⁶⁷

3. El tributo y servicios personales para el cacique y la comunidad

a) El tributo del cacique

En algunos casos, incluso después de la conquista española, los caciques mayas continuaron recibiendo tributos de sus pueblos subordinados, aun cuando dichos pueblos debían también pagar pesadas cargas a sus encomenderos y a la corona.⁶⁸ El gobernador

65 García Bernal, "La visita...", p. 278.

66 Scholes y Adams, *Don Diego...*, p. 227-238.

67 García Bernal, "La visita...", p. 279.

68 Quezada, *Pueblos y...*, p. 667.

Diego Quijada intentó frenar a los caciques en el cobro de derechos a los indios, él fue el primero en establecer un límite al tributo legal y a los servicios debidos a los caciques.

Después de las reformas de Quijada, a los caciques se les permitió tener algunos indios como sirvientes, pero la adquisición de un repartimiento dependía de la aprobación del gobernador español; legalmente los caciques no podían ni siquiera usar a los vasallos de sus propios pueblos para proyectos de la comunidad sin permiso del gobernador, con estas medidas, la corona trataba de limitar el poder coercitivo que los caciques tenían sobre el trabajo indio dentro de sus propios pueblos. Así, cuando en 1565 los caciques de Acanceh fueron acusados ante los tribunales por abuso de poder, declararon que habían obtenido los indios para reparar sus casas de acuerdo con el sistema de repartimiento establecido por Diego Quijada.⁶⁹ De cualquier modo, siendo los caciques y los nobles mayas los responsables de la recolección y pago de los tributos de sus pueblos, muchos de ellos encontraron un camino fácil para enriquecerse, apropiándose de parte de los tributos que ellos mismos cobraban; además, algunos percibían tributos de sus propios pueblos, con el pretexto de que la cuota requerida no había sido cubierta. Los abusos de este tipo fueron frecuentes después de la conquista, por lo que en 1567, para refrenar a los caciques poco escrupulosos, el gobernador Luis de Céspedes de Oviedo ordenó que los sobrantes del tributo fueran puestos en el arca de la comunidad del pueblo.⁷⁰

69 Declaración de los caciques del pueblo de Acanceh sobre haber obtenido los indios de servicio por la manera mandada, 1565, AGI, *Justicia*, 245, folio 1548, en FVSC, Tulane.

70 Ordenanzas efectuadas por el gobernador don Luis Céspedes de Oviedo, 20 de abril de 1567, AGI, *Justicia*, 252, folios 698-701, en FVSC, Tulane.

No obstante, siguieron dándose las extralimitaciones de los caciques y los tributos excesivos, hasta el punto en que, en 1583, el visitador Diego García del Palacio mandó imponer a los caciques abusivos una pena de 100 azotes y la pérdida de la posición,⁷¹ pero aun así este castigo resultó insuficiente para erradicar dichas prácticas. Las exacciones caciquiles continuaron, a veces alcanzando cantidades impresionantes, a lo largo de todo el periodo colonial, especialmente bajo la forma de regalos y cobros por peticiones;⁷² de allí que la creación del sistema de repartimiento ordenado por el gobernador Quijada y la reforma tributaria posterior instruida por Diego García del Palacio, únicamente restringieron de manera formal los poderes de los caciques y principales mayas para recoger tributos. Por ejemplo en 1609, don Pedro Xiu cacique de Tekax, pueblo cercano a Maní, cobró a sus indios una contribución personal de 480 cargas de cacao, que resultaron en un tributo colectivo de más de 11 520 000 granos de cacao, con valor aproximado de 14 400 pesos, que equivalían a más de lo que se pagaba a la propia encomienda de Tekax. Además, muchos jefes indios municipales se enriquecieron medrando ilegalmente con sus posiciones y gastando los fondos comunales, depositados en las cajas pertenecientes a sus respectivas comunidades,⁷³ aunque es cierto que no todos los caciques podían recolectar cantidades tan grandes de tributo, había muchos que obtenían réditos anuales de 1 000 pesos y muchos otros recibían una suma ligeramente menor.⁷⁴

71 Ordenanzas que el doctor Palacio..., folio 9, en FVSC, Tulane.

72 Véase Tabla 3 y nota 64.

73 Fernández Tejedo, *op. cit.*, p. 130. Autos sobre la sublevación de los indios del pueblo de Tekax, 1610, AGI, *Escribanía de Cámara*, 305-A, folios 367v-467v, en FVSC, Tulane.

74 Quezada, *Pueblos y...*, p. 193.

b) Cajas de comunidad-Impuestos de la comunidad

Los mayas también debían pagar impuestos en dinero, servicios y productos agrícolas a sus comunidades; la reforma del sistema tributario de 1583 creó asimismo las cajas de la comunidad, que eran literalmente cajas fuertes donde se depositaban los fondos obtenidos de la venta de bienes producidos en las tierras comunales, junto con los otros impuestos que la comunidad debía pagar a los encomendados, al clero y a la corona. Además, cada pueblo debía sembrar una fanega de maíz por cada 50 habitantes varones que hubiera en el pueblo (aproximadamente una fanega de semilla era suficiente para sembrar 1.75 hectáreas de maíz, que producía anualmente alrededor de 30 fanegas de maíz descascarado).⁷⁵ Este maíz o, mejor dicho, el dinero obtenido de su venta se depositaba en el arca de la comunidad de cada pueblo para pagar los gastos extraordinarios, además servía de reserva para tiempos de sequía, que permitía a la comunidad comprar comestibles. Aun más, en 1583 se impuso a los indígenas mayas un nuevo impuesto de un real de plata por adulto.⁷⁶ Este impuesto se cobraba cada año, junto con los otros pagos de tributo,

75 Fernández Tejedó, *op. cit.*, p. 88. Según Fernández, los mayas necesitaban 97 días de trabajo para preparar una milpa de 2 hectáreas, y sin duda este trabajo fue repartido entre todos los hombres de cada pueblo. Por ejemplo, en 1579 el pueblo de Chikindzonot tenía una población tributaria de 100 personas, que debía sembrar casi 4 hectáreas de tierra para el beneficio de su comunidad. La cosecha de estas 4 hectáreas usualmente rendía 69 fanegas de maíz que eran depositadas en la caja de la comunidad de Chikindzonot. Les tomaba casi 194 días de trabajo quemar, deshierbar, sembrar y cosechar estas tierras comunales. Para cumplir con ese requisito, sin importar el tamaño de los pueblos, cada tributario debía dedicar dos días de trabajo a la comunidad. (Para cifras aproximadas sobre el tributo de los pueblos estudiados en este artículo, véanse los apéndices de Fernández Tejedó, *op. cit.*, 1990 y Alfonso Villa Rojas, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, Carnegie Institution, 1945).

76 Patch, *Maya and...*, p. 29; Farriss, *Maya Society...*, p. 40.

pero se depositaba en la caja comunitaria para ayudar posteriormente a la propia comunidad a cubrir los gastos extraordinarios, especialmente aquellos relacionados con la administración del gobierno del pueblo, los sueldos de los funcionarios reales o corregidores, quienes estaban encargados de las comunidades indias.⁷⁷ Hacia finales del siglo XVI, este impuesto aumentó a 4 o 5 reales por persona, e incluso alcanzó la suma de 10 reales por persona, hasta que en 1688 fue fijado de nuevo en 4 reales⁷⁸ (véase Tabla 4).

Por tanto, los mayas no estaban obligados solamente a trabajar para los caciques, los encomenderos y la corona, sino que también tenían que laborar para sus pueblos, pagar varios tributos y realizar diversos, servicios, según las necesidades de sus comunidades.

4. Tributo eclesiástico y los servicios personales para la clerecía

El último tipo de contribución legal exigido a los mayas era el tributo eclesiástico; en cierta manera, fueron los derechos eclesiásticos y "limosnas" los que impusieron la carga más pesada sobre la agricultura de los indígenas, en este caso los pueblos mayas aquí estudiados, porque eran precisamente los clérigos los que tenían más contacto con los aborígenes. Los encomenderos, por lo regular, no visitaban sus pueblos de encomienda más que una vez al año y dependían totalmente de los caciques y princi-

77 Patch, *Maya and...*, p. 30.

78 *Ibid.*, p. 29. Carta del abogado de los indios al rey, 28 de julio de 1668, AGI, Audiencia de México, 158, folio 23, en FVSC, Tulane.

pales mayas para la recolección de los tributos; en contraste, los clérigos realmente vivían en el campo todo el año, particularmente los curas residentes en conventos remotos o en guardianías y los sacerdotes de las parroquias locales. En razón de ello, los ministros religiosos tenían un trato más cercano con los aborígenes y, en muchos casos, se sirvieron de esto para ejercer presión constante y directa sobre los caciques y los indios de las comunidades, a fin de asegurarse del disfrute de la mayor parte del tributo maya.

a) Clero regular: los franciscanos

- Limosnas

En fecha temprana la corona estableció la tasa legal que los frailes franciscanos podían cobrar a los indios de los pueblos sujetos a la jurisdicción de sus conventos por administrarlos espiritualmente. La corona decretó que cada pueblo debía aportar al fraile que los visitaba una contribución anual de 50 fanegas de maíz y 100 pesos; en 1584, un año después de la reorganización del sistema tributario, la corona emitió otro decreto complementario, señalando que cada pueblo debía pagar únicamente lo "que se mandó y ése es que cada año les den 50 fanegas de maíz y 100 pesos."⁷⁹ Naturalmente, la disposición real encontró oídos sordos, porque los franciscanos ya habían empezado a cobrar lo que denominaban "limosnas voluntarias", que eran en realidad un tipo de derecho eclesiástico que cada tributario maya tenía que pa-

79 Para que en las provincias de Yucatán se guarde lo contenido en esta carta sobre los religiosos que ha de haber en cada monasterio para la doctrina de los indios y la limosna que se les ha de dar, 16 de junio de 1584, AGN, *Tierras*, 2948, exp. 130, folio 267v.

gar.⁸⁰ La corona ordenó también que los encomenderos españoles dieran parte de su tributo para pagar a los frailes, lo cual no impidió que los curas siguieran cobrando las limosnas.

Hacia finales del siglo XVI, el cobro de estas "limosnas" se regularizó y aunque, en varias ocasiones, el gobierno provincial trató de imponer la práctica de que los pagos se hicieran en efectivo, los religiosos continuaron recolectando sus tributos en dinero y especie a lo largo de todo el periodo colonial. Estos cobros del clero regular eran bastante similares en todas las provincias, y eran exigidos a las comunidades en general, a los tributarios individuales y en conjunto; en muchos casos, sumaban más que los tributos demandados por la corona y los encomenderos españoles.

El tipo de limosna dependía de la naturaleza de la ceremonia: las fiestas colectivas y las ceremonias litúrgicas generales requerían una "donación" de la comunidad, mientras que las ceremonias particulares eran pagadas con tributos individuales. Pero ya sea que los tributos fueran colectivos o individuales, el hecho es que cada indígena maya tenía que pagar su porción de ambos; además, durante la segunda mitad del siglo XVI, los franciscanos compartieron con las autoridades indígenas municipales la administración de las cajas de comunidad de los pueblos, y al parecer, por lo menos hasta inicios del siglo XVII, se apropiaron indebidamente de una buena parte de estos fondos.⁸¹ En 1581, los abusos cometidos por los religiosos obligaron al obispo Gregorio de Montalvo a fijar en un real el derecho eclesiástico que cada hombre y mujer maya debía pagar;⁸² sin embargo, la recolección

80 Patch, *Maya and...*, p. 28-29; Farriss, *Maya Society...*, p. 40.

81 Fernández Tejedó, *op. cit.*, p. 131-132.

82 *Ibid.*, p. 132.

permanente de las limosnas condujo, por la costumbre, a la creación de un impuesto, que aunque ilegal, fue tolerado. La lista de las limosnas que tenían que pagar las comunidades e individuos a los frailes se presenta en las Tablas 5 y 6.

Asimismo, las comunidades debían pagar a los frailes de cada guardianía otras limosnas, según cuota igualmente sancionada por la costumbre, así que, en Yucatán, los franciscanos que habían hecho voto de pobreza, estaban lejos de ser mendicantes.

La práctica llegó a ser tan opresiva que dio pie a violentas denuncias contra los franciscanos por parte del gobierno y del clero secular. Por ejemplo en 1642, año de una gran hambruna, el pago de estas limosnas resultó perjudicial a tal extremo que el obispo Juan Alonso Ocon, escribió a la corona pidiendo un decreto que estableciera que los "indios sólo debían pagar limosnas por los dos días de fiestas mayores (la del santo patrón de cada pueblo y la del día de muertos) y que dichas limosnas se debían fijar en dos reales, y no cobrarse en mantas, cera y maíz." No obstante, las cosas no cambiaron; al año siguiente, debido a una escasez de algodón, los indios no pudieron pagar las tradicionales "dos piernas" de manta por tributario, lo que provocó que, en varios casos, los frailes intentaran forzar a los indígenas a pagar, bajo amenaza de aplicarles azotes.⁸³ Es más, el propio obispo puntualizó respecto a la brutalidad de los franciscanos:

[Si los indios] miserables vienen a dar sus quejas destas molestias violencias y daños referidos al Gobernador o al Prelado los ministros doctrineros, los azotan, meten en cárceles y otros lugares indebi-

83 Carta del obispo de Yucatán al rey, 1642, AGI, *Audiencia de México*, 369, folio 471.

dos y les hacen otros castigos in[h]umanos para necesitarlos [*sic*] con este medio a que pagan en la forma referida y que temerosos de los rigurosos castigos no vuelvan mas a dar quejas con que los han rendido y conociendo el poco amparo que en todos hallan, callan, padecen y pagan sus limosnas en la forma que se les piden...⁸⁴

Debido a que los frailes cambiaban de adscripción conventual cada tres años, los indios no sufrirían el castigo riguroso del mismo ministro por mucho tiempo; sin embargo, la breve estancia de los religiosos en cada pueblo daba lugar a mayores abusos, pues muchos intentaban recolectar tantas limosnas y "regalos" como fuera posible en ese trienio, lo que les dejaban beneficios tal vez mayores que los reseñados en las Tablas 5 y 6. En una analogía interesante, el mismo obispo de Yucatán afirmaba:

... en los religiosos pasa lo contrario comúnmente que como los administran *ad tempus* por un año y medio o a lo sumo por tres en el primero les quitan por esquilmo la lana y en el segundo el pellejo y en el tercero les dexan los huesos sin carne y como esto viene a ser tan repetidas veces no lo puedan llevar a cuya causa los miserables yndios se [h]uyen por los montes...⁸⁵

84 *Ibid.*, folio 471-472.

85 Carta del obispo al rey sobre los cobros de la limosna, 1642, AGI, *Audiencia de México*, 369, folio 475.

En 1643, monseñor Ocon ordenó a ambos cleros, el secular y el regular, bajo pena de excomunión, no cobrar los mencionados derechos eclesiásticos, sino cambiarlos por un pago único de un real de plata por persona.⁸⁶ Como esta disposición ponía en dramático riesgo sus ingresos, sencillamente, ambos cleros ignoraron la orden episcopal; en muchos casos aceptaron el pago del real de plata, pero con la promesa de realizar más tarde los "impuestos del inverso." No fue sino hasta 1664 cuando la corona decretó de nuevo que los franciscanos no podían cobrar, como limosna, más que dos reales anuales por persona,⁸⁷ no obstante, ese mismo año el protector de indios, Francisco Crespo, escribió al rey informándole que los frailes no obedecían la ley.⁸⁸ Sólo hasta finales del siglo XVIII, el gobierno provincial y los franciscanos llegaron a un acuerdo que sustituyó estas limosnas por un impuesto uniforme de 12.5 reales anuales por varón y 9 reales anuales por mujer.⁸⁹

- Servicios personales

Los franciscanos fueron especialmente culpables de servirse del trabajo indígena, gratuito, para la construcción de sus grandes conventos de piedra y para el suministro de efectos para su mantenimiento. Solamente en Maní, los franciscanos obligaron a 6 000 indios a laborar continuamente durante varios meses para edificar la impresionante fortaleza del convento que hoy todavía

86 López de Cogolludo, *op. cit.*, lib. 11, p. 539.

87 Real cédula sobre las limosnas y lo que se debe guardar entre los religiosos, 1664, AGI, *Audiencia de México*, 369, folio 689.

88 Carta de Francisco Crespo, protector de los indios, al rey, 1664, AGI, *Audiencia de México*, 369, 690.

89 Farriss, *Maya Society...*, p. 40.

está en pie.⁹⁰ Aun cuando no se hubiera recurrido al trabajo forzado, no hay ninguna duda de que esta obra causó grandes perjuicios a la comunidad indígena, pues, al emplear a muchos de sus miembros les impidió cultivar sus campos durante periodos importantes del ciclo agrícola. Además, los frailes obligaron a los indios a confeccionar arcos y decoraciones, y a recibir con música y regalos a los curas que llegaban a sus pueblos. En 1583, el oidor García del Palacio proscribió estos protocolos y los reservó sólo para las visitas episcopales,⁹¹ del mismo modo, viendo el uso irrestricto que los frailes hacían del trabajo indígena en la erección de innumerables conventos, iglesias y otro edificios religiosos, García del Palacio declaró que:

Para remediar los muchos trabajos, costas y ocupación que los naturales han tenido en acudir a hazer yglesias, monasterios, hermitas, casas y otros obras particulares por mandado de los religiosos que los han administrado... sin darles por su trabajo cosa alguna... que mandaba y mandó al gobernador, cacique, alcaldes y principales que son o fueren de aqui adelante que no manden compelan ni apremien a los dichos yndios a que hagan aunque digan que las hazen de su voluntad sin expresa licencia y mandamiento del gobernador de estas provincias so pena de privación de sus oficos y de cien azotes...⁹²

90 Miguel A. Bretos, *Arquitectura y arte sacro en Yucatán*, Mérida, Dante, 1987, p. 75.

91 Ordenanzas que el doctor Palacio manda guardar entre los naturales..., folios 7-8, en FVSC, Tulane.

92 *Ibid.*, folios 7-8.

Sin embargo, y a pesar de la prohibición de 1583, los franciscanos continuaron exigiendo mano de obra indígena para erigir sus conventos y para otros servicios personales, y en aquellas ocasiones en que los indios se negaban a prestarla, los religiosos reaccionaban con violencia. En 1607, el guardián del convento franciscano de Telchac, un fraile llamado Rodrigo Tinoco, hizo una visita a un poblado muy distante, en la certeza de que los indios lo esperarían a la entrada, dispuestos a ofrecerle chocolate y a cargarlo hasta el centro del pueblo. Pero viendo que el cacique, don Pedro Cuicob, y su gente no le ofrecieron el servicio y el regalo de chocolate, el fraile montó en cólera y cuando se encontró con don Pedro tomó su "vara de justicia" y lo golpeó hasta hacerlo sangrar.⁹³ El caso de este ministro de Telchac no es excepcional, en otros pueblos como Hocaba los religiosos obligaban a la gente a proporcionarles servicios personales que la ley prohibía expresamente.⁹⁴ Junto con otras formas de tributo e impuestos ilegales, los trabajos sin paga y los servicios personales que los religiosos franciscanos obligaban a realizar a los indígenas continuaron siendo una ominosa realidad a lo largo de todo el periodo colonial.

93 Autos sobre el pueblo de Sinanché y sobre haber golpeado el dicho guardián Rodrigo Tinoco de la guardianía de Telchac a un cacique, 1607, 18 de abril, 1607, AGL, *Audiencia de México*, 3167, fs. 33-40, en FVSC, Tulane.

94 En 1567 los indígenas de los pueblos de Yaxcaba, Tizoc y Tahmuy acusaron a fray Alonso Navarro de haber obligado a trabajar gratuitamente a 142 indios. Además, en el mismo documento figura una lista de los nombres de éstos y de las cantidades que el religioso les adeudaba, monto que asciende a más de 288 reales de plata. Consultar: Memorial de ciertos reales de plata que dijeron que debe el padre Alonso Navarro a los indios que tiene a cargo en los pueblos de Yaxcaba, Tizoc y Tahmuy, 1567, AGL, *Audiencia de México*, 359, folios 184-195, en FVSC, Tulane. Cargos similares de extorsión por trabajo y servicios se levantaron contra el cura secular del pueblo de Hocaba, Cristóbal de Valencia, en 1609; véase, Información de los pueblos de Hocaba en Yucatán en contra de su cura beneficiado, Cristóbal de Valencia, 1609, AGN, *Inquisición*, vol. 472, exp. 5, folios 1-913.

b) Clero Secular (sacerdotes de parroquia)

Aunque la mayoría de los indios del Yucatán colonial estaban bajo jurisdicción franciscana, en varias regiones hubo numerosos pueblos que eran administrados y controlados por el clero secular, es decir por sacerdotes de parroquia.⁹⁵ Estos párrocos o curas beneficiados también exigían grandes cantidades de tributo y servicios personales de sus pueblos. A diferencia de los franciscanos, los clérigos seculares no demandaban un pago anual, sino que obtenían sus ingresos por medio de los diezmos que el obispado cobraba a las industrias y productos españoles. Sin embargo, el diezmo del obispado de Yucatán era tan bajo que no alcanzaba a cubrir del todo los gastos del obispo y del aparato episcopal, por lo que los tributos o derechos pagados al clero secular —que por otra parte se hallaban menos regulados que las limosnas de los franciscanos— constituían la parte más importante del ingreso de estos curas beneficiados. La suma que cada sacerdote recibía de su pueblo variaba considerablemente, pero en muchos casos se trataba de una cantidad fija cuyo monto era similar a las limosnas de los franciscanos.⁹⁶ En ocasiones, estos párrocos exigían también cantidades excesivas, muy por encima de la tasa que se estimaba apropiada.⁹⁷

⁹⁵ De todos los pueblos examinados en este artículo, los administrados por el clero secular incluyen, Chemax, Uaymax, Tikuche, Acanceh, Yalcon, Tekanxoc, Tizoc, Xekpe, y Chikindzonot.

⁹⁶ Fernández Tejedo, *op. cit.*, p. 136.

⁹⁷ Algunos ejemplos de ello pueden verse en: Información de los pueblos de Hocaba en Yucatán en contra de su cura beneficiado, Cristóbal de Valencia, 1609, AGN, *Inquisición*, vol. 472, exp. 5, folios 1-913; también en Proceso contra el cura beneficiado, Andrés Mexía, clérigo por solicitante y por haber hecho grandes agravios a los indios que tenía a cargo, AGN, *Inquisición*, vol. 69, exp. 5, folios 154r-329v.

- Tributo y servicios personales

El clero secular tenía el mismo interés que el regular en la recolección de tributos y servicios; en más de un caso, los curas párrocos convencían a sus feligreses indios de que les pagaran mediante la amenaza del látigo. Un episodio interesante se dio en 1579, año de hambruna, cuando el cacique del pueblo de Xekpez, don Gaspar Cupul, no pudo cubrir el tributo requerido por el beneficiado Andres Mexía. Éste reaccionó en forma similar al ya mencionado fray Rodrigo Tinoco, y, enfurecido golpeó a don Gaspar con un palo hasta hacerlo sangrar, pero todavía insatisfecho porque la cantidad de mantas de algodón entregada le parecía pequeña, mandó encadenar y encarcelar al cacique, acusándolo de no asistir a misa.⁹⁸

Sin embargo, había diferencias en el tipo y cantidad de bienes y servicios que el clero secular requería de sus pueblos. Por ejemplo, mientras los franciscanos cobraban una gallina a cada indio, el clero secular cobraba 4 reales o un tostón a cada indígena, hombre o mujer, por la fiesta del día de su santo; esto es, cada indígena maya bautizado como Juan o Juana, tenía que pagar el 24 de junio, día de San Juan, la suma señalada al cura respectivo. Se puede hacer una comparación entre los tipos y montos pagados en tributos a los clérigos seculares observando las Tablas 5 y 7.

El mismo caso se presentó al cobrar los impuestos colectivos a las comunidades por la realización de ceremonias comunitarias especiales; muchas veces, los curas de parroquia excedieron a los frailes en el cobro de tributos a los indios (véase Apéndice 11).

98 Proceso contra el cura beneficiado, Andrés Mexía, clérigo por solicitante y por haber hecho grandes agravios a los indios que tenía a cargo, AGN, *Inquisición*, vol. 69, exp. 5, folio 179r.

De nuevo, el caso del cura beneficiado Andres Mexía resulta esclarecedor porque permite examinar a fondo el monto al que podían ascender los tributos ilegales que un solo cura párroco recababa de varios pueblos indios. En realidad, el tribunal de la Inquisición no procesó a Andrés Mexía por esto, sino por solicitar sexo en el confesionario y por otra serie de desmanes cometidos en perjuicio de los indios. Lo interesante del hecho es que, si el cura no hubiera sido denunciado por varias mujeres a las que, en confesión, había tratado de obligar a tener relaciones sexuales con él, nunca se hubiera descubierto que por años había extorsionado con cantidades exorbitantes a los indígenas, inclusive en periodos de epidemias y hambruna. Entre 1570 y 1579 Mexía no sólo exigió a muchos pueblos de su parroquia un tributo extra en mantas de algodón, velas de cera y fanegas de maíz, sino que también les impuso exacciones en forma de servicios personales. Cada semana 310 indios de la parroquia (16% del total de la población tributaria) tenían que realizar labores domésticas en casa del padre Mexía, amén de otros trabajos como construcción de casas, transporte de pesadas cargas y otras variadas actividades.⁹⁹ A pesar de las evidencias de sus tremendos excesos, el Santo Oficio y las autoridades civiles sólo condenaron a Mexía a pagar una multa de 200 pesos (1 600 reales), pena ridícula si se considera que el cura arrancó ilegalmente a los indios más de 29 760 reales de plata anuales, sólo en servicios personales no pagados (esto es 310 obreros a 2 reales cada uno por semana en un año).¹⁰⁰ Más trágico

99 *Ibid.*, folios 176r-194r. Para una lista de los tributos y servicios extraordinarios pagados a Andrés Mexía, también consultar Apéndice 2.

100 *Ibid.*, folios 229r-230v. Su sentencia resultó en una condena a cubrir: 200 pesos (1 peso= 8 reales de plata: 1 600 Reales)
30 pesos para los jueces y oficiales del proceso
10 pesos (80 reales) por daños a Catalina Haua, mujer a quien violó
10 pesos (80 reales) por daños, compartidos entre otras cuatro mujeres (Ana May,

aun resulta el que cuatro mujeres, de quienes Mexía abusó sexualmente, sólo recibieron 20 reales como compensación por los perjuicios sufridos. Por otro lado, Andrés Mexía no fue suspendido en su ministerio, sino que únicamente se le transfirió a otra parroquia, la de Peto, de donde el 4 de marzo de 1589 saldría para ser enjuiciado nuevamente por cargos similares.¹⁰¹

Ni siquiera el miedo al castigo impidió que el clero secular perseverara en la práctica viciosa de exigir a sus feligreses indios tributos y pagos extras, como lo hacían los frailes franciscanos. Ni aun a finales del siglo XVIII, cuando, supuestamente, los tributos eclesiásticos fueron reemplazados por pagos en moneda, el clero diocesano renunció a imponer estas onerosas contribuciones a los mayas. En 1784 los naturales del pueblo de Chunhuhub y de la parroquia de Tituc se quejaron de los excesivos tributos y servicios personales que el cura les exigía. Durante el juicio del párroco, le escribieron en estos términos al obispo:

Venimos a su respetable excelencia, nuestro padre, el Obispo para que podamos arquear nuestras cabezas a su excelencia para que podamos informarlo, para que pueda saber qué experimentamos con nuestro padre, el sacerdote de la parroquia en el pueblo de Chunhuhub... Entonces mi padre el sacerdote llegó, entonces empezó a darnos gran sufrimiento, dolor, y angustia... Se nos enviaba a su cañaveral que era ocho leguas de nuestro pueblo... y

101 Juana Ek, Francisca Can e Inés Ek). *Ibid.*, folio 300r-326v. Al término de este segundo proceso, Andrés Mexía fue condenado a destierro no sólo de Yucatán, sino también de la Audiencia de México. De todas maneras, no hay documento que pruebe que la sentencia fue ejecutada.

no nos pagaba por nuestros pies... e iba aquí en nuestro pueblo en una litera, venía en una litera sin pagar... Sólo palabras dañosas nos escuchamos de su boca y solo daños nos causaba... Así, entonces no teníamos paz con él... lo imploramos a su señoría en nombre de Nuestro Padre quien es Dios, por un sacerdote bueno que nos quiera...¹⁰²

- Suntuosas iglesias de pueblo: símbolos de una Iglesia opulenta y de pueblos empobrecidos

No obstante que los indígenas y sus protectores civiles se quejaban constantemente de los abusos de los curas, durante la época colonial la riqueza de los templos aumentaba al paso que los pueblos indios que las sostenían empobrecían cotidianamente. Por ejemplo, en 1579, las iglesias de los pueblos de Tihotzuc y Chukindzonot, ambas administradas por el mismo cura Andrés Mexía tenían una población tributaria conjunta de 200 indios, y:

En estos pueblos, en cada uno tienen su iglesia, elaborada de cal y canto, sus retablos hechos al óleo; tienen su coro y sacristía; tienen en cada pueblo dos

102 "Carta en maya del pueblo de Chunhuhub con quejas contra su cura beneficiado y hecho durante una visita de residencia", Chunhuhub, 1784, Archivo Arzobispal, Mérida, exp. 46. La traducción es del autor. El original en maya dice así: "*Lic c talel ta tzichenil tan Cayun Ahaucan, u tial c chinpoltea tzichenil tan u tial c chinpoltea tzichenil tan, ca c dzae a u ohelte, bax c mansic yetel yn yun Cura Beneficado tical: Chunhuhub... cat Kuchii in yun cura, cat hopi u dzac ton u yabal lob yetel u tikolal tan u tuchiticon tu pach u caña uaxac lub, ma tan u botic c oc... yetel tu binel tnc uai t calule Koche cu tal xmama bolil... chen lolob than c uyic t u chi, y lox cu mentic ton mantadz... bai bic tun max lun pel utz yan ton yetele... c katic tech yoklal ca yunil ti Dios caatzaton lun pel utzul Padre u yacuntun...*"

campanas; tienen sus ornamentos de cáliz y patena de plata; tiene su cruz dorada con sus mangas de terciopelo bordadas de oro y seda; tienen sus frontales de damasco de Castilla; tienen sus cantores; que oficiaban el culto divino... y en cada pueblo de estos hay casas situadas para los frailes [sacerdotes], donde se aposentan y en las dichas casas hay celdas para cada frailes, que en los pueblos fueren... ¹⁰³

Aun cuando la presencia de ornamentos de seda, oro y plata en estos años revelan el enriquecimiento de la Iglesia, parecen insignificantes si se les compara con el boato que en el siglo XVIII mostraba la capilla del pueblo más pequeño. En una provincia donde la única riqueza era el tributo y el trabajo de los indios, el clero logró construir iglesias y conventos que rivalizaron tanto en belleza como en lujo ornamental con los de Europa.¹⁰⁴ Por ejemplo, en 1755 el inventario de la simple iglesia parroquial secular de Sisal (una región que no tenía más de 126 tributarios indios en 1782) registra una colección impresionante de retablos finamente pintados, cálices de plata, tazas, platos, diademas, sedas, terciopelos y otros tejidos finos que sumaban más de 80 libras de plata y aproximadamente 10 libras de oro.¹⁰⁵ Así, durante el periodo colonial, mientras la Iglesia se enriquecía, los mayas progresivamente se vieron arrojados a una condición de mera subsistencia.

103 De la Garza, *op. cit.*, vol. I, p. 199.

104 Bretos, *op. cit.*, p. 75-76.

105 *Ibid.*, p. 269-272.

c) Los obispos y sus visitas pastorales

Los obispos de la diócesis de Yucatán no fueron ajenos al problema de los tributos. En 1582 el obispo Gregorio de Montalvo, escribió al Real Consejo de Indias quejándose de la carga tributaria que llevaban los indios, pero sus palabras muestran que, en realidad, lo que le inquietaba era que los tributos mermaban las posibilidades de aumentar las rentas eclesiásticas:

Los indios de esta provincia tienen miedo a los aumentos de tributos nuevos como temen al "fuego"... Éste está porque estos indios son los más sobrecargados de todos las Indias... y si sus números continúan en disminución, que esta es otra cosa mala, entonces no habrá bastantes recursos en esta iglesia para apoyar a un solo ministro sacerdote...¹⁰⁶

Sin embargo, en los hechos, los prelados hacían muy poco por aminorar las cargas económicas de los indios, ya que ellos mismos les imponían contribuciones desmedidas, sobre todo durante sus ocasionales visitas pastorales, y en el transcurso de sus largas visitas de rutina por las provincias de la diócesis. Legalmente, los obispos no tenían derecho directo sobre el trabajo y los tributos de los indios, porque su ingreso provenía del diezmo. Pero el diezmo era mínimo debido a que los indígenas estaban exentos de él y a

106 Relación del obispo de Yucatán sobre el estado de la cuenta eclesiástica al Real Consejo, 1583, Archivo Histórico Nacional, Madrid (en adelante AHN), *Cartas de Indias*, caja 2, núm. 21. Publicado en Scholes and Eleanor B. Adams, *Don Diego...*, p. 51-66.

que la industria española del añil, sobre la que sí se cobraba diezmo, había sido prohibida precisamente porque los encomenderos abusaban del trabajo de los indígenas del repartimiento.¹⁰⁷ No obstante, en el curso de sus visitas pastorales los obispos de Yucatán participaban del tributo maya. Por fortuna para los indios, dichas visitas no se efectuaban con regularidad, y aun los prelados más ambiciosos rara vez llegaron a visitar toda la diócesis en más de una ocasión. Quizá debido a su carácter excepcional, las visitas episcopales agotaban los escasos recursos que quedaban en los pueblos mayas. En la Tabla 8 se enlistan los "honorarios" comunes que los obispos cobraban a las comunidades y a los individuos (véase Tabla 8).

Regularmente, los obispos se hacían acompañar de un gran número de escribanos, alguaciles, intérpretes y otros sirvientes, a quienes los mayas debían alimentar de manera gratuita mientras estuviesen en sus pueblos. Cuando monseñor Juan de Izquierdo visitó la provincia en 1600, llevó con él un enorme séquito; de acuerdo con la versión de un fraile, este prelado:

... no pagó nada por la comida que ellos [los indios] les dieron al Obispo y a sus sirvientes ni los hacía pagar por la carga de tener que llevar todo los tributos y regalos recibidos por el obispo...¹⁰⁸

Así, los gastos extraordinarios que generaban las visitas obiscales reducían considerablemente las ya de por sí menguadas

107 Patch, *op. cit.*, p. 34-35.

108 Carta del gobernador de Yucatán al rey, 1600, AGI, *Audiencia de México*, 359, folios 123-124, en FVSC, Tulane.

reservas de alimentos y bienes de los indígenas mayas. Por ejemplo, en una visita general por la diócesis de Yucatán, entre enero y febrero de 1641, el obispo Juan Alonso de Ocon confirmó a 17 919 personas; y a cambio de este servicio recibió 35 838 libras de cera. Del mismo modo, uno de sus antecesores, Juan de Izquierdo, también en visita, había obligado a 100 indígenas a "llevarlo en hombros de pueblo en pueblo sin paga".¹⁰⁹

d) Bulas de la Santa Cruzada

Al final de la lista de tributos eclesiásticos exigidos a los mayas está la compra forzosa de bulas papales, las denominadas Bulas de la Santa Cruzada. Éstas eran concesiones de indulgencias que permitían al comprador comer carne en días de cuaresma.¹¹⁰ Naturalmente, para los indígenas, que durante la época colonial "rara vez comían carne salvo en los días de fiesta y ocasionalmente en domingo", estas bulas no tenían ningún valor. Sin embargo, todos los indígenas adultos estaban obligados a comprarlas, al precio de dos reales por cada bula. El dinero obtenido de la venta de estas bulas — que el papa cedió a la corona española —, iba a incrementar los fondos de la Real Hacienda.

El encargado local de las bulas de la Santa Cruzada, llamado juez de bulas, viajaba a las provincias a cobrar a los indios, en efectivo, el pago de estos derechos; en muchos casos, ilegalmente, también les cargaba "honorarios" adicionales en cera y mantas de

109 Carta del gobernador de Yucatán al rey quejándose de los agravios que el obispo ha hecho a los indios, 1600, AGL, *Audiencia de México*, 359, folio 127-128, en FVSC, Tulane.

110 Farriss, *Maya Society...*, p. 40.

algodón.¹¹¹ Estas exacciones adicionales eran un recurso para recuperar la inversión y no perder la ganancia, puesto que, frecuentemente, el juez de bulas las compraba en el arzobispado de la ciudad de México a un precio de dos reales. De modo que, en su reventa en Yucatán, aparte de los dos reales que importaba cada bula, el juez imponía el mencionado recargo en cera o velas de cera. En su libro de *Chilam Balam de Tizimin*, los mayas se refieren al curioso sistema de las bulas de la Santa Cruzada de este modo:

También llega la Bula por segunda vez. Y en tres partes. Ésa fue la compra de la Bula, luego toca al juez devolver las sumas de dinero, regresar las velas de cera. Se deben distribuir con esas velas a los justicias inferiores para llevar más alto nuevamente la elevación de esta Cristiandad... Duerme el ojo de la justicia, aquel que lo entiende claramente....¹¹²

Por obvias razones, el puesto de tesorero de la Santa Cruzada resultaba sumamente lucrativo. Un vasco llamado Pedro de Garrástegui compró el cargo en 1675 por 14 000 pesos (equivalentes a 112 000 reales de plata),¹¹³ e incluso obtuvo el derecho de heredar el oficio a sus descendientes. A la vuelta de pocos años, los beneficios que obtuvo, producto de los cobros legales e ilegales

111 Carta de los curas beneficiados de las doctrinas de los pueblos de indios de la provincia de Yucatán en que representan las molestias y malos tratamientos que hacen los gobernadores a los indios con los continuos repartimientos, AGI, *Audiencia de México*, 366, folio 657, en FVSC, Tulane.

112 Edmonson, *The Ancient...*, p. 188-189. Traducción de los editores.

113 Patch, *op. cit.*, p. 82.

en cera y mantas, le permitieron al inmigrante vasco comprar el título de conde de Miraflores, que hizo de él y de sus herederos ¡la única nobleza de Yucatán!

V. TRIBUTOS ILEGALES Y SERVICIOS PROHIBIDOS

Aunque es imposible reconstruir con exactitud todo el sistema de tributos ilegales y servicios, algunos casos notables nos ayudarán a explicar brevemente la naturaleza de estos tributos y su efecto general en la sociedad, la dieta y la nutrición de los mayas.

1. Repartimientos de trabajo y bienes

Una de las formas ilegales de tributación más difundidas y arbitrarias fue el sistema de repartimiento de bienes y trabajo forzado. La institución del repartimiento se desarrolló hacia fines del siglo XVI, para obviar las leyes de la corona y obtener mayores ganancias mediante la explotación del trabajo indígena y de la apropiación de los tributos. Aun los mismos ministros eclesiásticos, los curas párrocos y los jueces de la Santa Cruzada tenían sus propios repartimientos. Aunque resulte difícil de creer, el sistema estaba tan extendido que, en muchos casos, sobrepasó los beneficios que los dominadores españoles percibían a través de las otras formas de tributación legal, eclesiástica y civil. Lo peor de todo, es que las contribuciones del repartimiento se exigían sin que por

ello dejasen de cobrarse los demás tributos legales. Y esto imponía una carga descomunal sobre los mayas.¹¹⁴

Los gobernadores de Yucatán eran los principales responsables de la asignación compulsiva de indígenas a los repartimientos. El sistema les imponía el desempeño de pesadas tareas, a cambio de un salario mínimo y, a veces, inexistente; tampoco era raro que los propios indios tuviesen que aportar los materiales y herramientas de trabajo. Aunque los obispos y sacerdotes denunciaban semejantes excesos y se quejaban de la enorme carga de los tributos ilegales con que los gobernadores gravaban a los indígenas, ellos mismos incurrían en dichas prácticas. Desde el principio, la Iglesia desempeñó un papel fundamental en el desarrollo del sistema, porque a menudo era ella la que adelantaba a los gobernadores y a sus agentes el capital necesario para comprar el algodón que los indios tejerían luego en mantas y *paties*. Asimismo, la Iglesia proporcionaba información a los agentes del gobernador sobre el número de tributarios residente en cada pueblo de la parroquia para que el gobernador pudiera cobrar los impuestos correspondientes.¹¹⁵

Debido a los problemas financieros de la corona, el puesto de gobernador de Yucatán era subastado al mejor postor; en 1707 el oficio se vendió en 9 000 pesos, y en 1711 el gobernador entrante pagó 12 000 pesos.¹¹⁶ Este solo hecho justificaba la pervivencia del sistema, pues el repartimiento constituía el recurso idóneo para que los gobernadores recuperaran la inversión efectuada en la

114 *Ibid.*, p. 85.

115 *L.c. cit.*

116 *Ibid.*, p. 91. Esto muestra que los tributos ilegales y el dinero producido por el sistema de repartimiento bastaron para que la "cotización" del oficio se incrementara en 3 000 pesos. Así pues, puede decirse que la venta del cargo de gobernador equivalía a una tácita autorización de la corona al repartimiento.

adquisición del cargo. En la década de 1680, el gobernador Rodrigo Flores de Aldana ordenó que cada pueblo de la provincia tejiera 100 mantas,¹¹⁷ y, a fin de asegurarse de que los caciques y sus pueblos obedecieran el mandato, envió jueces de repartimiento para vigilarlos. En los poblados, dichos jueces recogían "regalos" para el gobernador, que consistían en "2 pollos y 25 libras de miel";¹¹⁸ y no fue infrecuente que, en lugar de las 100 mantas, demandaran a los indígenas la entrega de 110, reservando para sí los excedentes.¹¹⁹

Adicionalmente, el gobernador Aldana impuso enormes cargas de trabajo a los indígenas que repartía entre los españoles avecindados en las afueras de los pueblos de indios. Los caciques registraron en los libros de la comunidad los nombres de estos indígenas y el tiempo de sus servicios, en la creencia de que, algún día, los funcionarios de la corona vendrían a recabar su testimonio para proceder contra el gobernador. Cuando Flores de Aldana se enteró de la existencia de dicho registro, mandó a sus lugartenientes a cada pueblo con la instrucción de "arrancar esas páginas de los libros de la comunidad".¹²⁰

Los funcionarios de la Santa Cruzada tampoco tuvieron empacho en aprovechar el ilícito sistema del repartimiento; en el curso de varias investigaciones que se llevaron a cabo en 1716, en

117 Carta de los curas beneficiados de las doctrinas de los pueblos de indios de la provincia de Yucatán..., AGI, *Audiencia de México*, 366, folio 652, en FVSC, Tulane.

118 *Ibid.*, folios 652-653.

119 Aun peor, en muchos casos, el juez de repartimiento sólo entregaba la mitad del algodón necesario para tejer las mantas, exigiendo a los indios que ellos mismos proporcionaran el resto de la fibra. Incluso, los funcionarios llegaron a incrementar artificialmente el peso del algodón que entregaban y a reducir de la misma forma el del algodón que daban los indios. Véase la Carta de los curas beneficiados de las doctrinas de los pueblos de indios de la provincia de Yucatán..., AGI, *Audiencia de México*, 366, folio 652-654.

120 Carta del obispo de Yucatán sobre los agravios que ha hecho el gobernador don Rodrigo Flores de Aldana, 1669, AGI, *Audiencia de México*, 369, folio 812.

el área de Tizimin, salió a la luz que los indios del pueblo de Chemax habían sido obligados a recolectar 775 libras de cera en un año para pagar las bulas papales de la Santa Cruzada.¹²¹ De idéntica manera, en el mismo año y para igual fin se despojó al pueblo de Kikil y a sus cuatro comunidades adyacentes de 1 286 libras de cera. Además, los jueces recolectores solían castigar a los caciques y principales mayas por no entregar las cantidades de tributo especificadas; si un indio no podía pagar era "atado y dado 100 azotes en la vista de todos, y se le obliga entonces a pagar el tributo en dinero."¹²² La obtención de la cera necesaria para cubrir los pagos demandaba de dos a tres meses de trabajo en la selva. El libro del *Chilam Balam* de los mayas de Chumayel presenta el punto de vista indígena sobre la compra forzada de bulas y sobre el repartimiento ilegal, que era recolectado cada cuatro meses (o en tres partes separadas):¹²³

Tres veces ha de pasar la cosa de la *Bula*. Cuando vaya a llegar el Juez de la *Bula*, si "el del bastón de plata" va a ser el Juez tal vez va a cambiar velas de cera blanca. Y por estas velas blancas, bajará la *justicia* venida del cielo, y subirán los hombres cristianos ante el rostro de la *justicia*...¹²⁴

121 *Patch, op.cit.*, p. 55.

122 Carta de los curas beneficiados de las doctrinas de los pueblos de indios de la provincia de Yucatán..., AGI *Audiencia de México*, 366, folio 655.

123 Carta del obispo de Yucatán sobre los repartimientos de la Santa Cruzada, 1669, AGI *Audiencia de México*, 369, folios 813-815, en FVSC, Tulane.

124 *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, prolog. y trad. del maya de Antonio Mediz Bolio, México, UNAM, 1941, p. 107. Cfr. Edmonson, *Heaven Born...*, p. 259.

Los abusos de los gobernadores, la Iglesia y los funcionarios de la Santa Cruzada en las exacciones del trabajo indígena y el suministro de cera en Yucatán alcanzaron un grado tal, que el producto empezó a escasear.

Tanto así que en 1740 el gobernador Antonio de Benavides se vio obligado a suspender sus propios repartimientos de cera.¹²⁵ En la Tabla 9 se puede apreciar una lista impresionante de las cantidades de tributos ilegales obtenidos de los repartimientos en los siglos XVII y XVIII .

2. *Ventas forzadas de grano y compra forzada de otros bienes*

Otros subterfugios para la obtención de tributos que afectaron más directamente la dieta y la nutrición mayas fueron las ventas forzadas de maíz y otros granos para el sustento de la población española. Se dijo ya que los españoles tomaban por la fuerza el grano que requerían, muchas veces sin paga, incluso en tiempos de hambruna. En 1579 obligaron a los indios a:

... vender el maíz que coxen asi de lo de su comunidad que tienen para las necesidades de los mismos yndios vezinos de los pueblos como de lo que también coxen los demas yndios particulares para el sustento de los ciudadanos españoles a dos reales la fanega cuando el precio legal es quatro reales... y se los vienen a llevar sin precio y se lo quitan por fuerza

125 Patch, *op. cit.*, p. 159.

no dejandoles a los dichos yndios lo que han de menester para su sustento...¹²⁶

Sin embargo, los europeos también compraban maíz a precios fijos, a través de un contrato semilegal llamado "pósito de granas". Por virtud de él, los individuos y pueblos de españoles comprometían la adquisición de una cantidad específica de maíz de varios pueblos indios,¹²⁷ sin importar que su recolección llegara a ocasionar severa escasez de alimentos en dichas poblaciones. Del mismo modo, muchos encomenderos obligaban a sus indios a comprarles el vino, a menudo a un precio superior a los 60 reales por pueblo.¹²⁸ Esta práctica llegó a tales extremos que la corona se vio precisada a dictar una ley contra la venta forzosa de vino a los naturales, a fin de proteger a las comunidades de mayores abusos.¹²⁹ A los mayas de Yucatán se les impusieron estas y otras compras obligatorias; si los indios carecían de dinero en efectivo para hacerlas, se les forzaba a la entrega de cargas de maíz.

126 Carta de Francisco de Palomino, protector de los Indios, 1579, AGI, *Indiferente General*, 1390, folio 6-7, en FVSC, Tulane.

127 Patch., *op. cit.*, p. 74-81.

128 Proceso contra el cura beneficiado, Andrés Mexía, clérigo por solicitante y por haber hecho grandes agravios a los indios que tenía a cargo, AGN, *Inquisición*, vol. 69, exp. 5, folio 192 r.

129 Información y reales cédulas sobre la venta de vino y otras cosas contra los ordenanzas reales en la provincia de Yucatán, 1623, AGI, *Audiencia de México*, 3048, folios 299-341, en FVSC, Tulane.

VI. LOS EFECTOS DE LOS TRIBUTOS Y LOS SERVICIOS LEGALES E ILEGALES EN LA DIETA Y LA NUTRICIÓN DE LOS MAYAS

1. *Reacciones mayas y represión española*

Fuga y dispersión

Como apunta el libro de Chumayel, a menudo, los indígenas mayas escogieron la fuga como el medio más accesible para escapar al sistema de repartimiento y a las opresivas exacciones tributarias del gobierno, los frailes y los obispos.¹³⁰ Una carta episcopal escrita en 1607 señala lo que quizá fuera la causa principal de que un número creciente de indígenas huyera a la selva con facilidad:

Estas casas [de los indios] están construidas en el suelo sin altos de unas varas menudas y cubiertas de paja y esta cubierta de manera que se quita y divide en dos partes y la llevan hecha seis o ocho yndios para hacer la casa donde quieren y solo pondran de nuevo quatro palos gruesos que son las esquinas de la casa y sobre ellos asientan la cubierta y la cercan de varas y enbarran las por de fuera y no hay mas edificio que este...¹³¹

130 Edmonson, *Heaven Born...*, p. 260. Vid. *Libro de Chulam Balam de Chumayel*, prolog. y trad. del maya de Antonio Mediz Bolio, México, UNAM, 1941, p. 107.

131 Carta del obispo al rey sobre las congregaciones y reducciones de indios, 1607, AGI, *Audiencia de México*, 369, folio 375-376, en FVSC, Tulane.

La rusticidad, la ligereza de la construcción de sus viviendas facilitaba su desplazamiento a la selva, hecho del que los mismos indígenas se percataban.

Cuando se refieren al sufrimiento ocasionado por los tributos y la hambruna, los libros del Chilam Balam instan a los indígenas a huir a la selva:

Cargaremos y labraremos los troncos, el mismo árbol rojo que para entonces se habrá extendido por toda la tierra...

No es preciso que entreguéis vuestra cabeza al Arzobispo. Cuando vaya a bajar, id a esconderos en los montes.¹³²

El número de indígenas mayas que se fugaron a la selva a mediados del siglo XVI fue limitado; sin embargo, durante la primera parte del XVII, los problemas derivados de las malas cosechas y las hambrunas, en combinación con la carga de los tributos y el incremento en los servicios personales, obligaron a miles de mayas a emprender la huida. En 1628, sólo en los pueblos de Tekanto y Tepakan 588 personas murieron por inanición;¹³³ la aguda hambruna continuó durante los siguientes tres años y ello fue causa de que un sinnúmero de indígenas mayas escaparan a

132 Nota de los editores: Cabe señalar que la primera parte de esta cita no aparece en la versión castellana de Antonio Mediz Bolio (*El libro del Chilam Balam de Chumayel...*, p. 107). Para no modificar la cita que John F. Chuchiak ha tomado de la versión inglesa de Edmonson hemos hecho una traducción libre de esas líneas iniciales: "We shall load up and shall have carved the trees, the very red tree that then will be spread throughout the country..." (*Heaven Born...*, p. 259-260.)

133 García Bernal, *Población y ...*, p. 93.

las selvas. Del mismo modo, en los años 60 del XVII, la política represiva del gobernador Rodrigo Flores de Aldana hizo que 8 pueblos enteros y miles de personas de las parroquias de Popola y Sahcabchen recogieran sus pertenencias y se trasladaran al interior.¹³⁴

Reducciones

A principios del siglo XVII y a la vista de la disminución de la población tributaria, el gobierno español decidió capturar a los indios que vivían libremente en la selva, para congregarlos de nuevo en los pueblos. En dichas reducciones, que comenzaron inmediatamente después de las fugas masivas de finales del XVI, los españoles contaron con la ayuda de muchos caciques. Estos jefes indígenas temían que la contracción de la población tributaria, les forzase a pagar los tributos de su propio patrimonio. Así, por ejemplo, entre 1560 y 1561, el joven cacique Pablo Paxbolon de Tixchel (ahora perteneciente al estado de Tabasco) organizó una expedición al interior de la selva para aprehender a los fugitivos.¹³⁵ Con frecuencia, los caciques eran los primeros en pedir permiso al gobierno para reducir o traer a sus indios de vuelta a los poblados, porque aun cuando muchos de los lugareños hubieran huido, los que se quedaban eran obligados a pagar el tributo fijado al pueblo y a cumplir con los servicios personales vinculados al repartimiento. Además, si la mayoría de los habitantes de un pueblo huían, era mucho más probable que antes del

134 Farriss, *Maya Society...*, p. 79.

135 France V. Scholes and Ralph L. Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*, Washington, D.C., 1948, p. 185-220.

término de un año los restantes se fugasen también. Por ello, los caciques se ocupaban de recuperar cuanto antes a los prófugos. Así ocurrió en los años 90 del XVI, cuando el cacique de Chancenoche, don Juan Chan, organizó una expedición de captura de fugitivos alojados cerca de la Bahía de Ascensión.¹³⁶

Todos estos factores produjeron una profunda ruptura en la agricultura maya. A lo largo de todo el siglo XVII, con o sin la ayuda de los caciques mayas, los gobernadores españoles enviaron expedición tras expedición a las selvas para traer a los mayas prófugos. En 1719, el gobernador Antonio de Cortaire intentó organizar varias reducciones, con el sólo fin de dar fuerza a su propio sistema de repartimiento.¹³⁷ La Tabla 10 muestra una lista de algunas de las principales expediciones para reducir y congregarse nuevamente a los indios; en ella se puede apreciar que la cantidad de indios que había escapado a la selva era impresionante (véase la Tabla 10).

En muchos casos los indígenas mayas fugados constituían un porcentaje considerable de la población total de la provincia, al grado tal que cuando eran regresados a sus pueblos, los suministros de alimentos eran absolutamente insuficientes para toda la población. Así, los esfuerzos permanentes de los españoles por recuperar a los fugitivos y forzarlos a pagar un tributo siempre creciente tuvieron un fuerte efecto negativo en la dieta y la nutrición de los mayas. Los indígenas recientemente reducidos debían ser alimentados, pero normalmente no había comida que darles porque los españoles que participaban en las expediciones de reducción, tomaban como botín los escasos excedentes,¹³⁸ y en

136 Probanza de los méritos y servicios de don Juan Chan, cacique y principal del pueblo de Chancenoche, 1622, AGI, *Audiencia de México*, 140, folios 1-59, en FVSC, Tulane.

137 Patch, *op. cit.*, p. 56.

138 Avendaño y Loyola, *op. cit.*, p. 11-12.

ocasiones, los propios caciques trataban de vender el maíz de los fugitivos a precios exorbitantes.¹³⁹ Un caso en particular fue el acontecido después de una expedición de reducción en 1632. En esa ocasión, el gobernador confiscó las reservas de alimento de todo el pueblo e instituyó un sistema de racionamiento, que condenó a la horca a los transgresores.¹⁴⁰ En otra expedición en 1652, los encomenderos fueron obligados a pagar cuatro reales como contribución para los gastos de la misma, pero estos fondos fueron destinados a la tesorería real, lo que no impidió que más de 22 000 indios fueran sometidos a las reducciones. Siendo testigo de la situación, López de Cogolludo escribió:

Sin embargo, ningún acuerdo se había hecho para alimentar a los indios en sus pueblos, ni tampoco para ayudarlos a construir sus casas... en consecuencia, muchos de ellos rápidamente desaparecieron e incluso se llevaron consigo algunos de los indios que no habían huido a pesar del hambre ...¹⁴¹

Más tarde, en la década de 1680, el represivo gobierno de Rodrigo Flores de Aldana provocó que otros 15 000 indígenas huyeran a la selva, debido a la pesada carga del tributo y el repartimiento. Los indígenas que se quedaron fueron obligados a recolectar cantidades masivas de cera y a pagar otros tributos en especie; por tanto, aunque la fuga significaba condiciones difíciles para los indígenas como el tener que levantar sus hogares y sus

139 López de Cogolludo, *op. cit.*, libro X, cap. XVII, p. 592-595.

140 *Loc. cit.*

141 *Ibid.*, libro XII, cap. XXIII, I, 750-751.

pertenencias y escapar a la selva, para muchos era la única manera de sustraerse a la dura explotación española. Hasta antes de la conquista del Petén en 1697, los mayas que aún vivían en la selva ayudaban a los indígenas fugitivos ofreciéndoles comida o intercambiándola por armas españolas, tales como cuchillos y machetes.¹⁴² Pero una vez que el Petén fue conquistado, la selva dejó de ser una vía de escape al tributo y al repartimiento. Los indígenas quedaron entonces inermes y a expensas de las hambrunas, las epidemias, las reducciones y las onerosas cargas tributarias.

El tributo y la resistencia maya al colonialismo español

Pese a todo, los mayas no se resignaron a aceptar su condición de dominados. Ya vimos que, para hacer frente al sistema colonial español, hicieron de la huida a la selva un recurso, pero no fue éste el único. También hubo alzamientos; por ejemplo, en los años 1546, 1565, 1580, 1585, 1596, 1624, 1636 y 1761 se registraron varias rebeliones indígenas.¹⁴³ En otros casos, los mayas sabotearon al sistema colonial negándose a cooperar con los encomenderos, con las autoridades civiles y con el clero. En 1656 fray Diego López de Cogolludo dejó constancia de esta resistencia pasiva de los mayas, al quejarse de que "en general estos indios están tan poco inclina-

142 David M. Pendergast, "Worlds in Collision: the Maya/Spanish encounter in Sixteenth and Seventeenth Century Belize", in *Europe and the Americas, 1492-1650: the Meeting of two Worlds*, Proceedings of the British Academy, Oxford University Press, 1993, p. 116, 129.

143 Véase Miguel Alberto Bartolomé, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1988, p. 137-178.

dos a dar limosnas que si tuvieran la situación bajo su control, no nos darían ni siquiera un huevo para nuestro sustento." 144

No obstante, y en especial hacia finales del siglo XVII, los mayas estaban mucho más ligados a los pueblos establecidos y más sometidos al sistema tributario, lo cual no significó que lo aceptaran sin oposición. Muchos intentaron sustraerse al pago del tributo argumentando que eran mestizos; esto les funcionó por un tiempo, hasta que se vieron precisados a probar su estado en juzgados como el de la Santa Inquisición. En la mayor parte de los casos, los procesos inquisitoriales revelaron su verdadera condición de indígenas.¹⁴⁵

A pesar de todos los recursos, hacia fines del XVII, la mayor parte de los indios mayas estaba sometida al ciclo del tributo colonial.

Impacto del tributo colonial en la nutrición maya

A lo largo de todo el periodo colonial, el tributo que se exigía a cada individuo y a cada comunidad maya aumentó en cantidad y en valor monetario, lo que, a su vez, incrementó la presión sobre la agricultura maya de subsistencia (véase Tabla 11). Los indígenas que habitaban en los pueblos administrados por los francisca-

144 Patch, *op. cit.*, p. 26; López de Cogolludo, *op. cit.*, cap 8.

145 Frecuentemente, en los procesos del Santo Oficio, se descubrió que la gente que aseguraba ser mestiza en realidad era indígena, sobre la que el tribunal no tenía jurisdicción. Para ejemplos específicos véase Autos remitidos al comisario de la Villa de Valladolid contra Gaspar Medina, Juan de Andrada, Antonio Chiquito y otros por idolatría, 1697, AGN, *Inquisición*, vol. 535, exp. 6 (todo el expediente); y también: Proceso contra tres mestizos nombrados Joaquín Pinzón, Julián Piña e Ignacio Ximenez, por el delito al parecer de fautores de indios idólatras, 1721, AGN, *Inquisición*, vol. 789, exp. 31, folios 550-600.

nos pagaban el máximo legal en varios tipos de tributos, sobre todo en comestibles.

Los mayas que habitaban en pueblos que tenían curas seculares, por su parte, sólo tenían que pagar un promedio de 1.5 fanegas de maíz, 2 libras de cera, 3 gallinas, 1/3 de manta, 1 vela, 12 reales de plata y 25 libras de hilo al año, como honorarios eclesiásticos. Sin embargo, la cantidad total de maíz que debían pagar en tributo era sólo ligeramente menor a la que se pagaba en los pueblos franciscanos, aunque las parroquias seculares eran más proclives a demandar tributos extraordinarios y exacciones de trabajo mayores, dado que en muchos casos los sueldos de los sacerdotes de la parroquia provenían de los tributos de estos pueblos (para mayores detalles, véase la discusión del cura beneficiado Andrés Mexía antes mencionado). De cualquier modo, la cantidad de reales de plata exigida a los indios en las parroquias seculares era mucho mayor (equivalente a 12 reales, o al valor de 3 fanegas de maíz si el maíz era vendido a 4 reales la fanega; o a 6 fanegas, si los españoles compraban el maíz sólo a 2 reales la fanega, como frecuentemente ocurría). Así, aunque los indígenas de las parroquias seculares no tenían que entregar mucho maíz directamente en forma de tributo, sí tenían que vender más de su excedente de maíz (o su trabajo de 6 semanas) para pagar la cantidad de reales de plata que les demandaban.

Más aun, la introducción de ganado europeo no tuvo ningún impacto real en la alimentación maya, dado que la mayoría de los animales de que disponían los indígenas eran empleados para pagar los tributos en especie y en dinero. Cincuenta y seis años después de la conquista, en 1598, el obispo Juan de Izquierdo se refería a la pobreza de la dieta de los mayas y a su falta de proteína animal, al escribir que:

La comida que comen es un[a] pequeña ración de maíz y unas hierbas del bosque, frutas y unas otras cosas en esta manera fuera de lo que estos Indios aborrecen todos medios de regalos y sustento, porque se acostumbran a este modo de sustento y ninguna otra cosa que no fuere ése mencionado los agrada...¹⁴⁶

Sin embargo, no era la aversión de los mayas por la carne la que les impedía enriquecer su dieta con proteína animal, sino la carga impuesta por el opresivo sistema tributario colonial, con sus pagos en especie y en dinero. Aunque desde 1583, el oidor García del Palacio dictaminó que los indígenas debían criar por lo menos una docena de gallinas con el fin de que mejoraran su dieta y pagaran sus tributos, la medida resultaba inaplicable debido a que el solo tributo legal obligaba a los mayas a entregar 6 o 7 gallinas;¹⁴⁷ este número de aves exigido a los pueblos como tributo resulta excesivo (véanse los apéndices). Incluso después de que el pago del tributo en especie fue abolido en el siglo XIX, los mayas no consumían más proteína animal que antes, debido a que los pagos en efectivo aumentaron después de la abolición de tributo en especie en 1786, lo que los obligó a continuar criando aves para venderlas junto con sus excedentes de maíz, a fin de obtener el dinero necesario para pagar los nuevos tributos en efectivo. Todavía en 1813, el obispo de Yucatán lamentaba que los

146 Carta del obispo de Yucatán al rey sobre la pobreza de los indios de su obispado, 1598, AGL, *Audiencia de México*, 369, folio 104 en FVSC, Tulane.

147 Ordenanzas que el doctor Palacio manda guardar entre los naturales de las provincias de Yucatán, 1584, AGL, *Indiferente General*, 2987, folios 9-12, FVSC, Tulane.

mayas no consumieran una cantidad adecuada de proteína animal:

Los indios se hierven legumbres para sus comidas más comunes o hierbas. Sólo los domingos compran un poco de carne o carne de cerdo para comerlo ese día, y comen carne sólo cuando por casualidad ellos cogen unos tipos de carne salvaje, y casi siempre sus platos son muy simples. Cuando los indios pobres no encuentran otra comida, [se] conforman a comer un poco de pan hecho de maíz y chiles y un frasco pequeño de pozole o atole...¹⁴⁸

El incremento del tributo en especie y en dinero forzaba a los mayas a vender o a tributar su excedente de maíz y otros productos a los españoles para poder pagar los impuestos legales e ilegales. Asimismo, a lo largo del periodo colonial los españoles continuaron pagando los productos indígenas por debajo de los precios del mercado, lo que obligaba a los indígenas a vender más maíz por el mismo dinero, para pagar los siempre crecientes impuestos, pero aun cuando cultivaran más y más tierras para sobrevivir, el sistema colonial español inventaba nuevos impuestos, tributos y ventas ilegales forzadas, a fin de apropiarse de sus excedentes. De esta manera, resulta fácil entender que los indios siguieran plantando sólo pequeñas parcelas de no más de 4 hectáreas, que producían 68 fanegas de maíz y que los españoles

148 Salvador Rodríguez Losa, *La encomienda, el indio y la tierra en el Yucatán colonial*, Mérida, Universidad de Yucatán, 1978, p. 33.

continuamente intentaran forzarlos a cultivar superficies mayores. Los mayas pronto entendieron que no había ninguna razón para acumular un excedente mayor, porque cuando los españoles vinieran se lo llevarían, por uno u otro medio. Según el protector de indios:

... y viendo que aunque trabajan y siembran maíz siempre viven con necesidad dello por quitárselo como se lo quitan no quieren muchos sembrarlo ni trabajar y va la provincia en gran disminución en la siembra y coxida de los maíces y los yndios padecen grande necesidad por no sembrarlo viendo el poco premio que tienen en lo que coxen y aunque yo he hecho en su defensa muchas diligencias así contra los encomenderos como contra los demás vezinos...¹⁴⁹

En 1774 el gobierno de Yucatán se vio obligado a decretar que "cada adulto indio varón debía plantar por lo menos 60 mecatés (2.4 hectáreas) de milpa por año",¹⁵⁰ también, en muchas ocasiones, forzó a los mayas a producir más algodón, con el fin de extender el sistema del repartimiento. En los años 70 del XVII, el gobierno y sus agentes obligaron a los mayas de la región de Tizimin a aceptar un contrato para vender su cosecha de algodón a 4 reales la carga; más tarde, cuando en ese año una sequía azotó la región, el gobernador les revendió a los indios el mismo algodón a 24 reales la carga; los indígenas necesitaban comprar la fibra para

149 Carta del protector de los indios de Yucatán, Francisco Palomino, al rey, 1579, AGI, *Indiferente General*, 1390, 7-8, en FVSC, Tulane.

150 Patch, *op. cit.*, p. 140.

confeccionar las mantas que debían pagar en el tributo. Más graves aun fueron las exacciones impuestas por el sistema del repartimiento y por la codicia desenfrenada de los jueces de repartimiento, que provocaron los efectos más dramáticos en la dieta y la nutrición de los mayas, porque, en combinación con los otros tributos, exigía la aportación de más y más comestibles:

[el caudal destes indios es] tan corto que solo se reduce a un poco de maíz, y unos granos de frixoles, sin tener haciendas de ganado, ni permitírseles tratos, ni contratos por razón de faltarles tiempo para trabajar en beneficio propio; porque acabado un repartimiento, inmediatamente entra otro...¹⁵¹

También se ha dicho que para cubrir los diferentes tributos en cera los mayas se veían obligados a trabajar en la selva, invirtiendo en ello un tiempo muy valioso para las labores agrícolas, además de que las visitas imprevistas de los obispos los forzaban asimismo a ocupar sus horas de trabajo en acumular cera y otros géneros, con lo que el tiempo destinado a las labores agrícolas se veía aún más mermado. Cabe señalar que la cera con la que se pagaban estos tributos provenía de abejas silvestres y que su recolección —en el repartimiento— era una actividad principalmente masculina, que mantenía a los hombres apartados de sus pueblos por largos periodos¹⁵² y expuestos a los peligros propios de la selva, como la eventualidad de ser "mordido por una

151 Carta de los curas beneficiados de Yucatán..., AGI, *Audiencia de México*, 366, folio 655.

152 Patch, *op. cit.*, p. 27.

serpiente o caer de un árbol."¹⁵³ Si por cualquier circunstancia los hombres no reunían la cantidad de cera requerida, debían vender su ya de por sí menguado excedente de maíz o bien, dedicar más tiempo al servicio personal, a fin de obtener el dinero para pagar los tributos. El sistema colonial de impuestos y trabajo forzado funcionaba de modo adverso para los indígenas, pues aumentaba la carga del tributo individual en tiempos de desastres naturales.¹⁵⁴ Los impuestos se calculaban según el número de individuos que vivían en cada pueblo, de acuerdo con registros que se levantaban cada cinco años. En cuanto a las concesiones especiales, como las que se otorgaron a los pueblos reales de Telchac y Quiní durante la hambruna de 1572, eran contadas y se ofrecían principalmente para incentivar a los mayas fugitivos a regresar a sus pueblos. De cualquier modo, estas exenciones tributarias se concedían sólo por periodos muy breves, y por ningún motivo se otorgaban a los individuos en caso de enfermedad o lesión.¹⁵⁵ Por ello, hacia finales del periodo colonial, cuando se presentaron crecientes problemas en las cosechas y numerosas epidemias, los niveles de subsistencia de los mayas habían declinado vertiginosamente.

153 Carta del obispo de Yucatán, Luis Cifuentes y Sotomayor, al rey sobre los agravios de los repartimientos a los indios, AGI, *Audiencia de México*, 369, folio 810, en FVSC, Tulane.

154 Farriss, *Maya Society...*, p. 83.

155 *Loc. cit.*

1700-1800: un periodo de acelerado deterioro dietético y nutricional

Hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX las condiciones de vida de los mayas eran desastrosas: una serie de hambrunas, sequías y plagas había causado una pérdida tan grande de alimentos que los españoles no pudieron arrancar más maíz a los indígenas. Las cosas llegaron a tal extremo, que las autoridades se vieron precisadas a racionar el grano y empezaron a importarlo con creciente regularidad. Por ejemplo, en 1804, el gobierno yucateco tuvo que traer maíz de lugares tan lejanos como Nueva Orleans.¹⁵⁶

A pesar de estas circunstancias adversas, el gobierno no dio respiro a los indígenas, por el contrario, cada vez insistió más en que el pago de los tributos se hiciera en efectivo, lo que obligó a los indios a vender lo único que les quedaba en esos difíciles tiempos: su tierra. En los periodos tempranos de la dominación colonial, la corona había prohibido a los indios enajenar sus tierras sin permiso explícito del gobernador; sin embargo, entre 1690 y 1813, las ventas de tierras a mestizos y peninsulares fueron frecuentes, en virtud de la serie interminable de desastres que asoló la región (véase Apéndice 12); por otro lado, el incremento en los precios de los granos y la escasez de maíz en los pueblos, propiciaron un número mayor de ventas de tierras indígenas.

En 1652, en la ocasión de una terrible hambruna, el pueblo de Maxcanú vendió una vasta extensión al hacendado español Bernardo Magaña, a fin de obtener dinero para comprar maíz,¹⁵⁷ en

156 Patch, *op. cit.*, p. 222

157 *Ibid.*, p. 107.

1720, el mismo pueblo tuvo que vender a otro español un pozo importante llamado Kankixché por 40 pesos, suma que destinó a pagar otros tributos y gastos de la comunidad.¹⁵⁸ De igual manera, en 1737 los indios de un pueblo cercano a Campeche vendieron un pedazo de tierra llamado Cucultún al sacerdote Santiago Fernández por 100 pesos para poder cubrir su cuota tributaria.

A principios del siglo XIX, se incrementaron las ventas de tierras a los españoles. Por ejemplo, en 1804 el pueblo de Homun, cercano a Hocaba, tuvo que vender una porción de tierra llamada Cheb y con el producto de esta operación compró alimentos. Las autoridades indígenas locales expusieron el caso, por escrito, en su propia lengua maya. Había sido necesario:

... venderlo, un pedazo de su bosque para mantenerlos en este infortunio... Entonces pueden vendérselo a cualquier residente español aquí en este pueblo de Homun, a quienquiera que tiene recursos para comprarlo... Así, se encuentran con hambre y no tenían dinero para comprar maíz para mantenerse...¹⁵⁹

Asimismo, los dueños de la tierra, Matías Noh y su familia, escribieron otra carta —ésta en español— al abogado general del Tribunal de Indios, declarando que "en el año de 1804, debido a una escasez de maíz que hubo en esta tierra y también por la gran

158 *Loc. cit.*

159 Averiguación con verdad sobre quiénes son los dueños del paraje y tierras de Cheb que lo disputan Sebastián Noh y Matías Noh y don José Herrera de este pueblo de Homun, AGN, *Tierras*, vol. 1359, exp. 5, folios 1r-82v. El texto original está en maya, la traducción al inglés la hizo el autor y la versión castellana proviene de la traducción inglesa.

necesidad causada por ella" tuvieron que vender una cierta extensión de tierra a don José Mansavero por 175 pesos.¹⁶⁰

Estas ventas, realizadas para cubrir necesidades vitales o para pagar la onerosa carga de tributos, generaron problemas posteriores, como la escasez de tierras laborables, sobre todo cuando la población se incrementó. No obstante, no fue sino hasta este periodo de hambrunas y escasez cuando las haciendas españolas se empezaron a extender.¹⁶¹ En virtud de la dificultad creciente de los indígenas para producir un excedente que garantizara la subsistencia de las ciudades españolas, las haciendas tuvieron que dedicarse cada vez más a la producción de maíz y otros comestibles, para satisfacer las necesidades de una creciente población española y mestiza.¹⁶² Esta creciente demanda hizo que los hacendados adquiriesen grandes áreas de tierras laborables de los indígenas. Estos, por su parte, necesitaban vender sus propiedades para pagar los tributos y para comprar suministros de granos que el gobierno importaba o que las haciendas españolas vendían a precios altos.¹⁶³

Con todo, dicha tendencia provocó disputas entre españoles e indígenas y obligó a los mayas a emplearse como peones asalariados en las haciendas españolas para poder pagar sus impuestos y sobrevivir a las interminables hambrunas que se sucedieron entre 1700 y 1813. Además, en esta etapa se produjo una mayor concentración de la población, debido a que los habitantes de asentamientos pequeños se desplazaban a pueblos más grandes,

160 *Ibid.*, folio 24r.

161 Arnold Strickon, "Hacienda and Plantation in Yucatan: An Historical-Ecological Consideration of the Folk-Urban continuum in Yucatan", en *América Indígena*, vol. XXV, núm. 1, enero, 1965, p. 42-48.

162 Patch, *op. cit.*, p. 68-72, 147.

163 *Ibid.*, p. 67-82.

donde era menos probable que los forzaran a pagar tributos excesivos y donde tenían mejores oportunidades de supervivencia.¹⁶⁴ En un escrito de 1786, un funcionario real de Yucatán afirma: "[los pueblos mayas] están casi despoblados y casi yermos al mismo tiempo que las haciendas se están convirtiendo en pueblos densamente habitados".¹⁶⁵

Así pues, a fines del periodo colonial, las malas cosechas, las hambrunas y la venta de tierras fueron factores que, en su conjunto, condenaron a los mayas a subsistir con un régimen nutricional cada vez más deficiente, que de hecho provocó una disminución demográfica por incidencia de enfermedades; de allí también que el tributo haya resultado una carga, si cabe, todavía más pesada para los indígenas de esta época. Por ejemplo, el pueblo de Quiní, al que en 1572 y luego de soportar tres años sucesivos de plagas, la corona había hecho concesiones para el pago del tributo, había visto reducida su población tributaria de 334 individuos en 1666 a 136 en 1713. Este último año Quiní pagó sólo 17 mantas y 9 fanegas de maíz, debido a las malas cosechas y a las enfermedades.¹⁶⁶ De igual manera, en 1716 Telchac pagó sólo 119 mantas, porque sus tributarios se reducían a 238.

164 Nancy Farriss, "Nucleation versus Dispersal: the Dynamics of population Movement in Colonial Yucatan" in *Hispanic American Historical Review*, vol. 58, 1978, p. 187-216.

165 Patch, *op. cit.*, p. 143.

166 Común de caja de la provincia de Yucatán tocante a la cuenta de la administración de los tributos que se quitaron al adelantado Montejo para dar ayudas de costa que corren desde 1 de enero 1666 hasta 1 enero 1720, AGN, *Tributos*, exp. 2, folios 1-54.

VII. CONCLUSIÓN

Hay un vínculo evidente entre el deterioro de la dieta y la nutrición de los mayas de Yucatán y la creciente carga tributaria legal e ilegal y de servicios personales que fueron obligados a pagar a lo largo del periodo colonial. La armoniosa relación existente entre el tributo y la agricultura mayas en el periodo prehispánico, la disponibilidad de mayores excedentes alimentarios y el consumo general de bebidas nutritivas (*balché*), revelan que, en la etapa precolombina, la dieta de los mayas, aun cuando quizá no estaba adecuadamente balanceada, era más nutritiva que aquella con la que tuvieron que subsistir durante el periodo colonial. Igualmente, la reconstrucción del sistema tributario español en Yucatán presentada en este artículo, nos permite observar con claridad que la alimentación de los indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII no fue mejor ni más nutritiva que la de sus antecesores. Es evidente que hubo una declinación general en la cantidad y calidad de alimentos disponibles para los mayas y esta reducción parece estar estrechamente ligada al dramático incremento de la carga impuesta por los distintos tributos coloniales. Estas conclusiones van en dirección opuesta a las interpretaciones —aún prevalecientes— de investigadores anteriores, quienes argumentaron que la importación de animales europeos domesticados había tenido un impacto positivo en la dieta de los mayas. Sin embargo, nuestro examen del tributo legal e ilegal del sistema colonial en Yucatán muestra que los indígenas estuvieron lejos de disfrutar los beneficios del intercambio nutricional europeo. Además, en términos de producción, el volumen del excedente de maíz no aumentó proporcionalmente al incremento del tributo y de las demandas de mantenimientos de un sistema que llevó a un creciente número de españoles, mestizos y animales domésticos a

depender más y más del escaso excedente de maíz producido por una agotada agricultura maya de subsistencia; por lo que la engañosa introducción de grandes cantidades de animales domésticos no reportó ningún beneficio a los mayas, sino que, por el contrario, deterioró aún más su dieta y su nivel de nutrición.

El impacto de la conquista y la política colonial fueron los factores de este dramático deterioro, tanto por la carga tributaria en especie y en moneda como a la creciente presión de los colonos españoles que directa o indirectamente se apropiaban de los excedentes de maíz. Asimismo, el cobro del tributo y de los derechos eclesiásticos en efectivo, empeoró la ya de por sí empobrecida alimentación de los indígenas hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, cuando los sobrantes de grano e incluso las tierras de cultivo fueron enajenados por los indios para poder cumplir las disposiciones. Además, durante los periodos tardíos de la dominación colonial la escasez de maíz fue más frecuente y los pueblos mayas requirieron grandes sumas en efectivo, destinadas a comprar maíz que evitara la muerte masiva por inanición. En esta fase, la carga de tributos en moneda sólo agravó la situación alimentaria de los mayas.

Por otro lado, los tributos individuales y comunales estaban desigualmente repartidos entre pueblos grandes y pequeños; los primeros —con una población tributaria considerable— tenían una carga impositiva en maíz *per cápita* relativamente más baja, debido en parte al hecho de que los franciscanos demandaban que cada pueblo, independientemente de su tamaño, pagara 50 fanegas de maíz al año para sostener al padre que los visitaba. De la misma manera, proporcionalmente, los pueblos más pequeños debían pagar un impuesto más alto, lo que provocó la concentración de la población. Después de que la fuga a la selva dejó de ser una alternativa para huir de la carga tributaria y de los servicios personales, los indígenas se vieron precisados a emigrar a

pueblos mucho mayores o a las haciendas. En estas unidades, el propietario español generalmente adelantaba al trabajador y a su familia dinero suficiente para pagar el tributo y asegurar así su trabajo permanente; este tipo de arreglo era conocido como "peonaje de la deuda".

En conclusión, durante el periodo colonial, el tributo, los servicios personales y otros impuestos ilegales en combinación con las epidemias, la prohibición religiosa de consumir ciertos alimentos prehispánicos (altamente nutritivos) y las crecientes hambrunas desempeñaron un papel muy importante en la disminución del valor nutricional de la dieta del maya yucateco. Como hemos visto, a través del análisis de la naturaleza y los efectos del sistema tributario, la conquista y el colonialismo en su forma más básica (la extracción de trabajo y excedente) fueron la causa principal de la ruptura del sistema agrícola y nutricional de los mayas. En la mayoría de los casos, las regiones del mundo donde hoy en día prevalecen dietas pobres y nutricionalmente insuficientes son las mismas que padecieron guerras de conquista y vivieron durante largos periodos bajo regímenes coloniales. Quizás futuras investigaciones sobre el carácter del tributo colonial y la imposición fiscal en otras áreas en desarrollo revelen su impacto negativo en la nutrición, similar al que se ha descrito en este artículo sobre Yucatán. Sin embargo, para no aventurar generalizaciones peligrosas, se puede decir que por lo menos en el caso de Yucatán, el sistema tributario legal e ilegal desempeñó un papel muy significativo en los cambios demográficos (a través de la dispersión y reagrupación de la población) y en la constitución de los primeros latifundios (mediante la enajenación forzada de las tierras indígenas) y, finalmente y de mayor importancia, causó la degeneración de la dieta y los niveles de nutrición entre los mayas del periodo colonial.

TABLA I

TRIBUTO PAGADO POR CADA TRIBUTARIO MAYA ENCOMENDADO, 1549-1583¹⁶⁷

<i>Bienes</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Valor</i>
Mantas	1 manta	6 reales
Maíz	½ fanega	4 reales
Frijoles	1 arroba	2 reales
Chile	1 arroba	1 real
Gallinas	1 gallina	2 reales
Cera	1 libra	4 reales
Miel	1 arroba	2 reales
Cerámicas	1 jarra	?
		<hr/> 21 reales

¹⁶⁷ Los datos sobre el tributo individual de las encomiendas proviene de diversas fuentes y archivos. Véase García Bernal, *Población...*, p. 376-399; y para reconstrucciones históricas semejantes en el Valle de México véase Sherburne Cook and Woodrow Borah, *Price Trends of Some Basic Commodities in Central Mexico, 1531-1570*, University California Press, Berkeley, Ibero-Americana, 40, 1958, p. 1-49. Para más información sobre Yucatán consultar: Relación de los conquistadores y pobladores que habita en la provincia dada por los oficiales reales, 1562. AGI, *Patronato*, 20, exp. 2, ramo 4; también consultar Cuentas de la Real Hacienda, AGI, *Contaduría*, 911-A, ramo 1-3; asimismo Matricula y tasación de los pueblos de Yucatán, 1688. AGI, *Contaduría*, 920, exp. 192 (todo el expediente y copias están resguardados en FVSC. Tulane).

TABLA 2

TRIBUTO PAGADO POR CADA TRIBUTARIO MAYA DESPUÉS DE LAS REFORMAS DE DIEGO GARCÍA DEL PALACIO, 1583-1785¹⁶⁸

<i>Bienes</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Valor</i>
Mantas	½ manta	16-32 reales (dependiendo del mercado)
Maíz	1 fanega	4-8 reales
Gallinas	2 gallinas	4-8 reales
TOTAL:		entre 24 y 48 reales dependiendo de la demanda

¹⁶⁸ Estos valores se basan en un examen del promedio de precios que estos bienes tuvieron en los mercados durante el periodo colonial. Considerando que casi todas las mantas y otros artículos del tributo se vendían en la ciudad de México, sus precios en Yucatán son comparables con los del resto de la Nueva España. Para más información sobre precios y el valor de los bienes pagados en tributo (véase Cook and borah, *Price Trends...*, p. 46-89), y para los precios de los granos y otros comestibles a finales de la época colonial consultar Enrique Floresco, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México, 1708-1810*, México, Era, 1986, p. 193-225.

TABLA 3

PROMEDIO ANUAL RECIBIDO EN TRIBUTO POR LOS CACIQUES MAYAS ANTES DE 1583¹⁶⁹

<i>Bienes</i>	<i>Cantidad</i>	<i>Valor</i>
Maíz	15 fanegas (½ fanega de maíz sembrada por la comunidad)	60 reales
Indios	2 indios de servicio por semana (a 2 reales por persona/semana)	104 reales
Gallinas	1 gallina por indio por petición	2 reales/indio
Huevos	1 huevo por indio por petición	1 real/docena
Servicios	reparación y mantenimiento de la casa del cacique	?
TOTAL:	[Si un cacique oyó una de cada tipo de petición al año]	216 reales

¹⁶⁹ Los valores en esta tabla son promedios de lo que recibían legalmente los caciques antes de las reformas de García del Palacio en 1583. De todas maneras, el sinnúmero de quejas y procesos que se registraron indica que los caciques siguieron exigiendo las mismas cantidades después de las reformas. El valor que representaba el servicio personal de dos indios a la semana equivalía a un "ahorro" de 104 reales al año, porque los jefes no pagaban estos beneficios. La cantidad de 156 reales anuales—por concepto de honorarios derivados de la recepción de peticiones—es una estimación conservadora. En realidad esta suma podía ser, y muchas veces fue, más alta; Diego García de Palacio la consideró como causa de "mucho daño y fatigas a los indios macehuales." Para más información sobre el cobro de tributos por recibir peticiones de sus súbditos, véase Ordenanzas que el Doctor Palacio manda guardar entre los naturales de las provincias de Yucatán, 1584, AGI, *Indiferente General*, 2987, folios 8-9, en FVSC, Tulane.

TABLA 4

TRIBUTOS Y SERVICIOS A LA COMUNIDAD PAGADOS POR CADA TRIBUTARIO Y SU ESPOSA, 1583-1812

	1583-1607	1607-1668	1668-1805
Trabajo obligatorio	2 días por indio	2 días por indio	2 días por indio
Tributo comunal	2 reales	10 reales	8 reales

TABLA 5

LIMOSNAS ANUALES PAGADAS POR CADA TRIBUTARIO MAYA Y SU ESPOSA
A LOS FRAILES FRANCISCANOS. INCLUYE HONORARIOS POR CATECISMOS, BAUTIZOS Y MATRIMONIOS¹⁷⁰

<i>Bienes</i>	<i>Tributo</i>	<i>Día del Santo patrón</i>	<i>Día de los muertos</i>	<i>Doctrina</i>	<i>Día del santo de cada indio</i>	<i>Bautismos</i>
Maíz	1½ fanegas	0	0	0	0	0
Frijoles	¼ fanega	0	0	0	0	0
Chile	¼ fanega	0	0	0	0	0
Miel	1 jarro	0	0	0	0	0
Cera	2 libras	2 libras	2 libras	0	0	1 libra
Velas	1 vela	0	0	0	0	0
Huevos	0	0	0	52 huevos	0	0
Iguanas	1 iguana	0	0	52 iguanas	0	0
Mantas	2 pieamas	2 pieamas	2 pieamas	0	0	0

¹⁷⁰ Estas cifras fueron reconstruidas con información proveniente de varias fuentes documentales. Para ver un inventario interesante de tributos consultar Fernández Tejedo, *op. cit.*, p. 131-139. Además, para documentación de los archivos coloniales y evidencia de su validez véase especialmente: Carta del obispo de Yucatán a Vuestra Magestad sobre las limosnas que cobran los religiosos del orden de San Francisco en este obispado, 1643, AGI, *Audiencia de México*, 369, folios 466-475, en FVSC, Tulane; y Testimonio del obispo de Yucatán sobre las limosnas y repartimientos y los graves daños que han padecido los indios, 1669, AGI, *Audiencia de México*, 369, folios 802-806, en FVSC, Tulane; véase también, Carta de fray Hernando de Sopena con una memoria de los frailes franciscanos que sirven en la provincia de Yucatán, 1580, AGI, *Audiencia de Guatemala*, 170, en FVSC, Tulane; Carta del gobernador de Yucatán en testimonio de un auto que proveyó en razón de las doctrinas de los religiosos de San Francisco, 1641, AGI, *Audiencia de México*, 369, folios 455-457; finalmente, Libro en que se contienen todos los negocios, pleitos y pretensiones pertenecientes a la provincia eclesiástica de San Joseph de Yucatán por los clérigos y frailes del orden de San Francisco, puesto ante el Consejo Real por fray Francisco de Ayeta, 1686, AGI, *Escritania de Cámara*, 308-A, pieza 30, folios 1-124, en FVSC, Tulane.

TABLA 6

LIMOSNAS ANUALES PAGADAS POR CADA PUEBLO MAYA A LOS FRAILES FRANCISCANOS, 1580-1700¹⁷¹

<i>Bienes</i>	<i>Salario</i>	<i>Día del Santo patrón</i>	<i>Cada semana por misas</i>	<i>Salario por cada indio cantor</i>	<i>Semana santa</i>	<i>Total</i>
Maíz	50 fanegas	0	0	8 fanegas	0	58 fanegas
Miel	0	20 jarras	0	0	0	20 jarras
Cera	0	0	0	0	2 libras	2 libras
Velas	0	20 velas	10 (520/año)	0	0	540 velas
Gallinas	0	8 gallinas	0	0	0	8 gallinas

TABLA 7

LIMOSNAS PAGADAS AL SACERDOTE DE LA PARROQUIA POR CADA MAYA Y SU ESPOSA EN LOS PUEBLOS ADMINISTRADOS POR EL CLERO SECULAR

<i>Bienes</i>	<i>Salario</i>	<i>Día del Santo patrón</i>	<i>Pascuas</i>	<i>Día del santo de cada indio</i>	<i>Día de los muertos</i>	<i>Total</i>
Maíz	½ fanega	0	0	0	0	½ fanega
Cera	1 libra	1 libra	0	0	0	2 libras
Gallinas	2 gallinas	0	1 gallina	0	0	3 gallinas
Mantías	0	1 pieña	0	0	0	1 pieña
Velas	1 vela	0	0	0	0	1 vela
Hilo de algodón	25 libras	0	0	0	0	25 libras
Reales de plata	0	2 reales	0	8 reales	2 reales	12 reales

¹⁷¹ Para información del tributo pagado a los religiosos y al clero secular consultar Fernández Tejedo, *op. cit.*, p. 130-131. Para documentación primaria en Yucatán véase Libro en que se contienen todos los negocios, pleitos y pretensiones pertenecientes a la Provincia eclesiástica de San Joseph de Yucatán por los clérigos y frailes del orden de San Francisco, puesto ante el Consejo Real por fray Francisco de Ayeta, 1686. AGI, *Escribanía de Cámara*, 308-A, pieza 30, folios 1-124, 230-300, en FVSC, Tulane.

TABLA 8
TRIBUTO RECOLECTADO POR LOS OBISPOS EN SUS VISITAS PASTORALES

<i>Bienes</i>	<i>Individual</i>	<i>Comunidad</i>
Cera	2 libras por confirmación	200 libras
Mantas	0	'algunas'
Reales de plata	0	240 reales de plata
Comestibles	(?)	'grandes cantidades'

TABLA 9
VARIOS REPARTIMIENTOS ILEGALES CIVILES Y RELIGIOSOS

<i>Bienes</i>	<i>Gobernador</i> <i>1669</i>	<i>Santa Cruzada</i> <i>1704-1714</i>	<i>Gobernador</i> <i>1700</i>	<i>Santa Cruzada</i> <i>1716</i>	<i>Gobernador</i> <i>1721</i>
Mantas	2,819 mantas	3,355 mantas	1,028 mantas	0	0
Paties	49,816 paties	112,590 paties	44,354 paties	0	75,402 paties
Hilo	196,655 libras	72,000 libras	15,705 libras	0	0
Cera	3,689 libras	154,750 libras	68,882 libras	12,925 libras	163,125 libras
Valor	?	1,771,876 reales	819,904 reales	51,700 reales	?
Matz	61 fanegas	0	0	0	0
Tributarios	51,645 Trib.	48,026 Tributarios	48,026 Trib.	40,723 Trib.	41,118 Trib.
Paties/Trib.	1 patie/Trib.	2.3 paties/Trib.	1 patie/Trib.	1/3 libra/Trib.	2.0 paties/Trib.
Cera/Trib.	4 libras/Trib.	3.2 libras/Trib	1.4 libras/Trib.	0	4 libras/Trib.
Hilo/Trib.	1/10 libras/Trib.	1.5 libras/Trib.	1/3 libra/Trib.	0	0

TABLA 10

REDUCCIONES Y CONGREGACIONES DE MAYAS EN EL SIGLO XVII

<i>Año</i>	<i>1631</i>	<i>1643</i>	<i>1652</i>	<i>1687</i>
Número de indios reducidos	16 000	9 423	22 000	956

TABLA 11

TRIBUTO PER CÁPITA PROMEDIO PAGADO POR LOS MAYAS A LA ENCOMIENDA, LA IGLESIA
Y EL REPARTIMIENTO EN LOS PUEBLOS BAJO JURISDICCIÓN FRANCISCANA

<i>Bienes</i>	<i>1549-1583</i>	<i>1583-1591</i>	<i>1591-1668</i>	<i>1669-1700</i>	<i>1700-1785</i>
Maíz	2 fanegas	2.5 fanegas	2.5 fanegas	2.5 fanegas	2.5 fanegas
Frijoles	¼ fanega				
Chiles	¼ fanega				
Gallinas	4 gallinas	6 gallinas	6 gallinas	6 gallinas	6 gallinas
Iguanas	53 iguanas				
Cera	7 libras	8 libras	8 libras	15 libras	9.7 libras

TABLA 11 (CONTINUACIÓN)

TRIBUTO PER CÁPITA PROMEDIO PAGADO POR LOS MAYAS A LA ENCOMIENDA, LA IGLESIA
Y EL REPARTIMIENTO EN LOS PUEBLOS BAJO JURISDICCIÓN FRANCISCANA¹⁷²

Bienes	1549-1583	1583-1591	1591-1668	1669-1700	1700-1785
Miel	2 arrobas	1 arroba	1 arroba	1 arroba	1 arroba
Huevos	53 huevos				
Cerámicas	1 jarra	0	0	0	0
Velas	1 vela				
Mantas	3 mantas	2.5 mantas	2.5 mantas	2.7 mantas	2.6 mantas
Paties	0	0	0	3.3 paties	3.3 paties
Hilo	0	0	0	1.6 libras	1.8 libras
Trabajo	2 días/indio				
Holpatan	0	0	1 real	1 real	1 real
Comunidad	0	2 reales	10 reales	8 reales	8 reales
Cruzada	4 reales				

¹⁷² Estas cifras están basadas en un promedio de una familia maya con un hijo por lo menos, incluyendo el tributo demandado cada año por una visita pastoral, un hijo de doctrina, una petición ante su cacique y promedios de otros tributos pagados anualmente. Estos datos nos dan una cantidad aproximada de tributo por cada tributario. No están incluidos otros cargos ilegales como tampoco el tributo pagado por cada tributario a su comunidad. Para una cifra más precisa (aunque estimada) del tributo exigido a las diversas comunidades véanse los apéndices. También para los tributos eclesiásticos y de visitas pastorales en particular consultar, Reales Cédulas sobre las misiones y la doctrina de los indios de Yucatán, 1627-1663. AGI, *Audicencia de México*, 308A, folios 1-375.

TABLA 12

TRIBUTO PER CÁPITA PROMEDIO PAGADO POR LOS MAYAS A LA ENCOMIENDA, LA IGLESIA
Y EL REPARTIMIENTO EN LOS PUEBLOS ADMINISTRADOS POR EL CLERO SECULAR

<i>Bienes</i>	<i>1549-1583</i>	<i>1583-1591</i>	<i>1591-1668</i>	<i>1669-1700</i>	<i>1700-1785</i>
Maíz	1 fanega	1.5 fanega	1.5 fanegas	1.5 fanegas	1.5 fanegas
Gallinas	6 gallinas	7 gallinas	7 gallinas	7 gallinas	7 gallinas
Cera	5 libras	4 libras	4 libras	11.2 libras	8.6 libras
Miel	1 arrobas	0	0	0	0
Cerámicas	1 jarra	0	0	0	0
Velas	1 vela				
Mantas	1.3 mantas	1 manta	1 manta	1 manta	1 manta
Paties	0	0	0	3.3 paties	3.3 paties
Hilo	0	25 libras	25 libras	26.6 libras	26.8 libras
Trabajo	2 días/indio				
Holpatan	0	0	1 real	1 real	1 real
Comunidad	0	2 reales	10 reales	8 reales	8 reales
Cruzada	4 reales				
Reales	12 reales				

APÉNDICE I

TRIBUTO ECLESIASTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1549

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 pieamas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Acanceh*	130	130	780	0	0	650	169	0
Becal	100	273	400	0	0	700	130	0
Chemax*	310	310	1860	0	0	1550	403	0
Chicxulub	280	773	1120	70	70	1960	840	0
Chubulna	350	700	1400	88	88	2450	1050	0
Chunhuhub	300	823	1200	75	75	2100	900	0
Conkal	1450	3698	5800	363	363	10150	4350	0
Dzan	360	973	1440	90	90	2520	1080	0
Dzidzantun	600	1573	2400	150	150	4200	1800	0
Hocaba	2400	3073	9600	600	600	16800	7200	0
Muxupip	300	823	1200	75	75	2100	900	0
Pole	17	115	68	4	4	119	51	0
Tecoh	400	1073	1600	100	100	2800	1200	0

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 1 (CONTINUACIÓN)

TRIBUTO ECLESIAÍSTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1549

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Mai:</i> <i>(fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile</i> <i>(fanegas)</i>	<i>Frijoles</i> <i>(fanegas)</i>	<i>Cera</i> <i>(libras)</i>	<i>Mantas</i> <i>(3 pieamas)</i>	<i>Reales</i> <i>de plata</i>
Tekanxoc	370	998	1480	93	93	2590	1110	0
Tihotzuc*	420	420	2520	0	0	2100	546	0
Tikuche*	180	180	1080	0	0	900	234	0
Uman	860	2223	3440	215	215	6020	2580	0
Xekpez*	300	300	1800	0	0	1500	390	0
Yalcon*	109	109	654	0	0	545	142	0
Zama	88	249	352	22	22	616	264	0
TOTAL	9324	18816	40194	1945	1945	62370	25339	0

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 2

TRIBUTOS ECLESIASTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1579

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 piegas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Acanceh*	170	255	1020	0	0	850	221	2720
Chikindzonot*	100	100	600	0	0	500	130	1600
Chubulna	320	873	1280	80	80	2240	800	2150
Chunhuhub	270	748	1080	68	68	1890	675	1950
Dzidzantun	350	948	1400	88	8	2450	1050	2270
Hocaba	928	2393	3712	232	323	6496	2784	4582
Muxupip	160	473	640	40	40	1120	480	1510
Tekanxoc	240	553	960	60	60	1680	720	1830
Tihotzuc*	100	100	600	25	25	500	130	1600
Tikuhe*	96	96	576	0	0	480	125	1536
Tizoc*	95	95	570	0	0	475	124	1520
Uaymax*	120	120	720	0	0	600	156	1920
Xekpez*	80	80	480	0	0	400	104	1280
Yalcon*	100	100	600	0	0	500	130	1600
Zama	50	198	200	13	13	350	150	1070
TOTAL	3179	7132	14438	606	606	20531	7779	29138

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 3

TRIBUTO ECLESIASTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1607

Pueblo	Tributarios	Maíz (fanegas)	Gallinas	Chile (fanegas)	Frijoles (fanegas)	Cera (libras)	Mantas (3 pieamas)	Reales de plata
Acanceh*	200	300	1400	0	0	800	200	5400
Becal	140	423	840	35	35	1120	350	2380
Cansahcab	520	1373	1560	130	130	4160	1300	9710
Chemax*	360	540	2520	0	0	1440	360	9720
Chicxulub	400	1073	2400	100	100	3200	1000	7670
Chubulna	315	838	1890	79	79	2520	788	6225
Chunhuhub	200	573	1200	50	50	1600	500	4270
Conkal	919	2370	5514	230	230	7352	2298	16493
Dzan	800	2073	4800	200	200	6400	2000	14470
Dzidzantun	640	1673	3840	160	160	5120	1600	11750
Hocoba	800	2073	4800	200	200	6400	2000	14470
Kikil	180	523	1080	45	45	1440	450	3930
Muxupip	200	573	1200	50	50	1600	500	4270
Tecoh	320	873	1920	80	80	2560	800	6310
Uaymax*	200	300	1400	0	0	800	200	5400
Uman	240	673	1440	60	60	1920	600	4950
Xecelchekan	600	1573	3600	150	150	600	1500	11070
Yalcón*	80	120	560	0	0	320	80	2160
Zama	100	323	600	25	25	800	250	2570
TOTAL	7214	18267	42564	1594	1594	50152	16776	143218

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 4

TRIBUTO ECLESIASTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1648

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 pieamas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Becal	221	626	1326	56	56	1768	552	4627
Chemax*	308	462	2156	77	77	1232	308	8316
Chubulna	266	738	1596	67	67	2128	665	5392
Chunhuhub	117	366	702	30	30	936	292	2859
Dzan	544	1433	3264	136	136	4352	1360	10118
Kikil	198	568	1188	50	50	1584	495	4236
Muxupip	203	581	1218	51	51	1624	508	4321
Tekanxoc	120	373	720	30	30	960	300	2910
Uman	132	403	792	33	33	1056	330	3114
Xecelchekan	328	893	1968	82	82	2624	820	6446
Yalcon*	112	168	784	0	0	448	112	3042
Zama	44	183	264	11	11	352	110	1618
TOTAL	2593	6794	15978	623	623	19064	5852	56999

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 5

TRIBUTO ECLESIASTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1666

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 pieamas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Cansahcab	240	673	1440	60	60	1920	600	4950
Chemax*	240	360	1680	60	60	960	120	6480
Chicxulub	360	973	2160	90	90	2880	900	6990
Chubulina	120	373	720	30	30	960	300	2910
Chunhubub	92	303	552	23	23	736	230	2434
Conkal	657	1716	3942	165	165	5256	1643	12039
Dzan	400	1073	2400	100	100	3200	1000	7670
Kikil	120	373	720	30	30	960	300	2910
Muxupip	100	323	600	25	25	800	250	2570
Tekanxoc	70	248	420	18	18	560	175	2060
Uaymax*	100	150	600	25	25	400	100	2700
Uman	68	243	408	17	17	544	170	2026
Xecelc:hekan	360	973	2160	90	90	2880	900	6990
TOTAL	2927	7781	17802	733	733	22056	6688	62729

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 6

TRIBUTO ECLESIASTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1688

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maiz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 piegas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Becal	68	243	1224	17	17	1020	184	1890
Cansahcab	256	713	1536	64	64	3840	691	4710
Chemax*	120	180	840	30	30	1344	120	3000
Chicxulub	280	773	1680	70	70	4200	756	5070
Chubulna	84	283	504	21	21	1260	227	2130
Chunhubub	76	263	456	19	19	1140	205	2010
Conkal	379	1021	2274	95	95	5685	1023	6555
Dzan	135	411	810	34	34	2025	365	2895
Dzindzantun	292	803	1752	73	73	4380	788	5250
Kikil	116	363	696	29	29	1740	313	2610
Muxupip	124	383	744	31	31	1860	335	2730
Tecch	136	413	816	34	34	2040	367	2910
Tekanxoc	48	193	288	12	12	720	130	1590
Tikuhe*	80	120	560	0	0	896	80	200
Ulaymax*	161	242	1127	40	40	1803	161	4025
Uman	72	253	216	18	18	1080	194	1950
Xecelchekan	262	728	1572	66	66	3930	707	4800
Yalcon*	144	216	1008	0	0	1613	144	3600
Zama	36	163	216	9	9	540	97	1410
TOTAL	2869	7764	18319	662	662	41116	6887	59335

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 7

TRIBUTO ECLESIAÍSTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1700

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 pieamas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Becal	212	603	1272	53	53	2056	551	4050
Cansahcab	120	373	720	30	30	1800	324	2670
Chicxulub	162	478	972	41	41	1571	421	3300
Chubulna	57	216	342	14	14	553	148	1725
Dzan	226	636	1356	57	57	2192	588	4260
Dzindzantun	113	356	339	29	29	1096	294	2565
Muxupip	67	241	402	17	17	650	174	1875
Uaymax*	89	134	623	0	0	997	89	2225
Xecelchekan	152	453	912	38	38	1474	395	3150
TOTAL	1198	3490	6938	279	279	12389	2984	25820

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 8

TRIBUTO ECLESIAÍSTICO Y CIVIL DE VARIOS PUEBLOS, 1785

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maiz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 piemas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Cansahcab	295	811	885	74	74	2861	767	5295
Chemax*	375	988	2625	94	94	3225	375	9375
Chicxulub	371	1001	2226	93	93	3599	965	6435
Chunhuhub	53	206	318	14	14	514	138	1665
Conkal	1066	2738	3198	267	267	10340	2772	16860
Uaymax*	74	111	518	0	0	636	74	1850
Uman	291	437	2037	0	0	2503	291	7275
Xecelchekan	341	512	2387	0	0	3308	341	8525
TOTAL	2866	6804	14194	542	542	26986	5723	57280

* Pueblo administrado por el clero secular.

APÉNDICE 9

TRIBUTO ECLESIAÍSTICO Y CIVIL EN DINERO Y MAÍZ DE VARIOS PUEBLOS, 1805
(7 AÑOS ANTES DE LA TERMINACIÓN DEL SISTEMA DE TRIBUTO)

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 piemas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Becal	350	350	0	0	0	0	0	23800
Chemax*	238	238	0	0	0	0	0	16184
Chicxulub	226	226	0	0	0	0	0	15368
Chikindzonot*	304	304	0	0	0	0	0	20672
Chunhuhub	150	150	0	0	0	0	0	10200
Conkal	292	292	0	0	0	0	0	18688
Dzan	96	96	0	0	0	0	0	6144
Dzidzantun	121	121	0	0	0	0	0	7744
Hocaba	158	158	0	0	0	0	0	10112
Kikil	49	49	0	0	0	0	0	3136
Muxupip	63	63	0	0	0	0	0	4032
Tecoh	400	400	0	0	0	0	0	25600
Tekanxoc	35	35	0	0	0	0	0	2240

APÉNDICE 9 (CONTINUACIÓN)

TRIBUTO ECLESIAÍSTICO Y CIVIL EN DINERO Y MAÍZ DE VARIOS PUEBLOS, 1805
(7 AÑOS ANTES DE LA TERMINACIÓN DEL SISTEMA DE TRIBUTO)

<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Chile (fanegas)</i>	<i>Frijoles (fanegas)</i>	<i>Cera (libras)</i>	<i>Mantas (3 piemas)</i>	<i>Reales de plata</i>
Tihotzuc*	424	424	0	0	0	0	0	27136
Tikuche*	66	66	0	0	0	0	0	4223
Uaymax*	208	208	0	0	0	0	0	13312
Uman	250	250	0	0	0	0	0	16000
Xecelchekan	112	112	0	0	0	0	0	7168
Xekpez*	172	172	0	0	0	0	0	11008
Yalcon*	53	53	0	0	0	0	0	3392
TOTAL	3767	3767	0	0	0	0	0	246159

* Pueblo administrado por el clero secular.

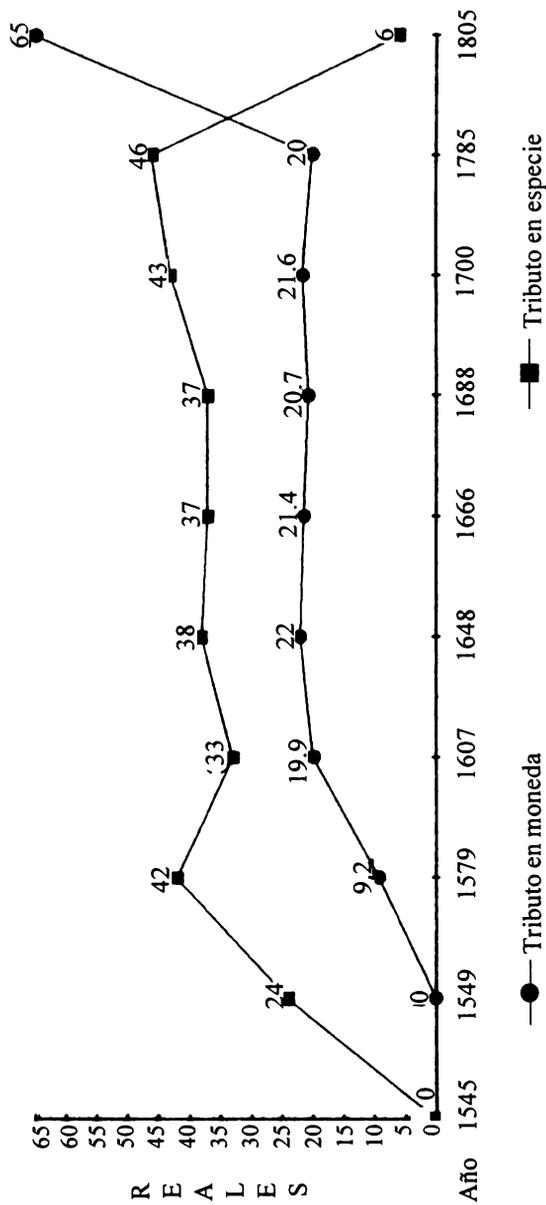
APÉNDICE 10

TRIBUTO EXTRAORDINARIO PAGADO CADA AÑO AL CURA ANDRÉS MEXÍA, 1570-1578

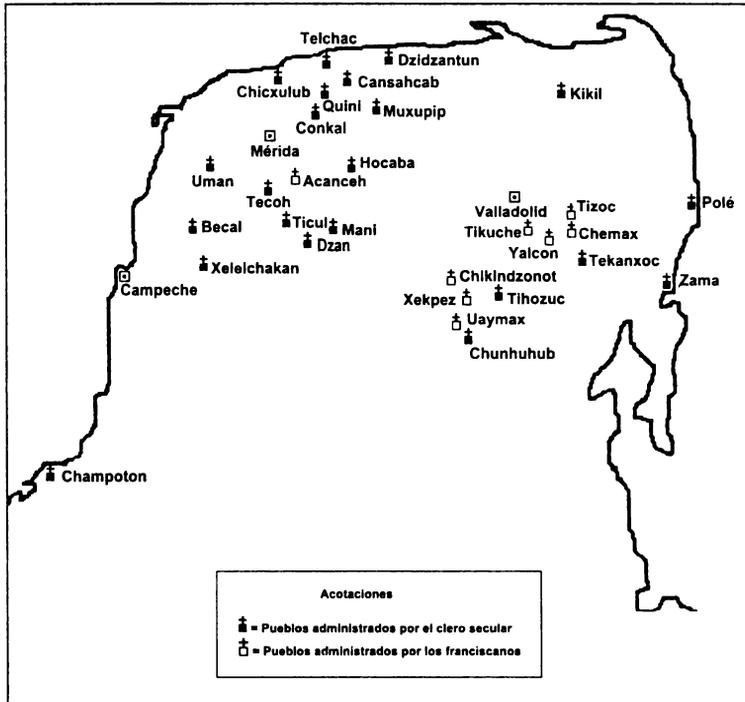
<i>Pueblo</i>	<i>Tributarios</i>	<i>Servicio Personal (indios/semana)</i>	<i>Maíz (fanegas)</i>	<i>Miel (cántaros)</i>	<i>Candelas</i>	<i>Venta de vino</i>	<i>Mantas</i>	<i>Gallinas</i>	<i>Limosna</i>	<i>Patis</i>
Chikindzon	100	8	0	1	520	18	0	0	0	0
Tihozuc	100	6	52	0	312	37	50	104	56	0
Xekpez	80	8	0	0	520	31	0	1	0	10
Cacalac	200	60	50	1	0	60	0	2	89	32
Tahmuy	28	0	0	0	0	10	0	0	0	0
Tizoc	95	0	0	0	0	6	0	0	0	0
Tikuche	96	6	0	0	416	12	0	0	0	0
Tikanxoc	240	54	0	0	1680	24	0	240	33	0
Chemax	300	52	30	0	728	12	300	48	48	0
Uaimax	120	4	25	1	296	45	0	107	0	6
Acanceh	170	24	34	0	0	45	0	0	0	0
Yalcon	100	48	0	0	0	45	0	0	0	0
Tecoh	300	40	6	0	0	45	0	0	6	6
TOTALES	1929	310	197	3	4472	390	350	502	232	54

APÉNDICE 11

VARIACIÓN ENTRE TRIBUTO PAGADO EN ESPECIE Y MONEDA



Mapa: Distribución geográfica de los pueblos de Yucatán presentados como casos de estudio



BIBLIOGRAFÍA

DOCUMENTOS COLONIALES:

[Veánse a pie de página las citas de documentos coloniales]

- AA= Archivo del Arzobispado, Mérida, Yucatán, México.
- AGN= Archivo General de la Nación, México D. F., México.
- AGI= Archivo General de las Indias, Sevilla, España.
- AHN= Archivo Histórico Nacional, Madrid, España.
- FVSC= France V. Scholes Collection, Latin American Library, Tulane University.

FUENTES

- Avendaño y Loyola, fray Andrés, *Relation of Two Trips to the Peten: Made for the Conversion of the Heathan Itzaes and Cehaces*, Trad. al inglés Charles P. Bowditch, New York, Labyrinthos, 1987.
- Barrera-Vásquez, Alfredo, *Códice de Calkini, Campeche, 1957*, (Biblioteca Campechana, 4).
- Bartolomé, Miguel Alberto, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1988.
- Bonaccorsi, Nélida, *El trabajo obligatorio indígena en Chiapas, siglo XVI: Los Altos Soconusco*, México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, UNAM, 1990.

- Bretos, Miguel A., *Arquitectura y arte sacro en Yucatán*, Mérida, Editorial Dante, 1987.
- Chamberlain, Robert S., *Castilian Backgrounds of the Repartimiento-Encomienda*, Washington D.C., Carnegie Institution Publication, 1939.
- _____, *The Conquest and Colonization of Yucatan, 1617-1550*, Washington D.C., Carnegie Institution, 1948.
- _____, "The Pre-Conquest Tribute and Sevice System of the Maya as Preparation for the Spanish Repartimiento-Encomienda in Yucatan", in *Hispanic-American Studies*, núm. 10, University of Miami Press, 1951.
- Chevalier, Francois, *La formación de los latifundios en México: tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1976.
- Chuchiak, John F., "In the Path of the Raingod Chac: The Persistence of 'Paganism' and Mayan Resistance to the Franciscan's Missionary Efforts in Yucatan, 1546-1786" Tesis inédita de maestría, Tulane University, 1994.
- Cook, Sherburne y Woodrow Borah, *Price Trends of Some Basic Commodities in Central Mexico, 1531-1570*, Berkeley, University of California Press, 1958, Ibero-Americana, 40.
- _____, *Essays in Population History: Mexico and the Caribbean*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- Crosby, Alfred, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Greenwood Press, 1972.

- Edmonson, Munro S., *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*, Austin, University of Texas Press, 1982.
- _____, *Heaven Born Merida and Its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*, Austin, University of Texas Press, 1986.
- Farriss, Nancy, "Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatan", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 58, 1978, p. 187-216.
- _____, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Fernández Tejedo, Isabel, *La comunidad indígena maya de Yucatán, Siglos XVI y XVII*, México, INAH, 1990.
- Florescano, Enrique, "El abasto y la legislación de granos en el siglo XVI", en *Historia mexicana*, vol. XIV, abril-junio, 1965, p. 567-630.
- _____, *Precios del maíz y crisis agrícola en México, 1708-1810*, México, Ediciones Era, 1986.
- García Bernal, Manuela Cristina, "La visita de fray Luis de Cifuentes, obispo de Yucatán", en *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXIX, Sevilla, 1972, p. 229-260.
- _____, "Los servicios personales en el Yucatán durante el siglo XVI", en *Estudio sobre la política indigenista española en América, vol. II, Evangelización, encomienda y tributos*, Seminario de Historia de América, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1976, p. 269-279.

- _____, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1978.
- Garza, Mercedes de la, *Relaciones históricas geográficas de la gobernación de Yucatán: Mérida, Valladolid, Tabasco*, México, UNAM-Centro de Estudios Mayas, 1983.
- Gerhard, Peter, *The Southeast Frontier of New Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- González Cicero, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán, 1517-1571*, México, El Colegio de México, 1978.
- González de Lima, Oswaldo, *Pulque, balché y pajauaru: en la etnobiología de las bebidas y de los alimentos fermentados*, México, FCE, 1990.
- Keith, Robert G., "Encomienda, Hacienda and Corregimiento in Spanish America: A Structural Analysis", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 51, núm. 3, 1971, p. 431-447.
- Kirkpatrick, F. A., "Repartimiento-Encomienda", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 19, 1939, p. 372-380.
- Lee, Raymond L., "Grain Legislation in Colonial Mexico, 1575-1585", in *Hispanic American Historical Review*, vol. 27, 1947, p. 646-660.
- López de Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, vols., México, Edición de Ignacio Rubio Mañe, 1957.
- Miranda, José, *La función económica del encomendero en los orígenes del régimen colonial (Nueva España, 1525-1531)*, México, IIH, UNAM, 1965.

_____, *El tributo indígena en la Nueva España*, México, El Colegio de México, 1980.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*, 16 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-1942 (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, segunda serie).

Patch, Robert, "La formación de estancias y haciendas en Yucatán durante la colonia", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, vol. XVII, 1976, p. 95-132.

_____, *Maya and Spaniard in Yucatan, 1648-1812*, Stanford University Press, 1993.

Pendergast, Davis M., "Worlds in Collision: The Maya/Spanish encounter in Sixteenth and Seventeenth Century Belize", in *Europe and the Americas, 1492-1650: The Meeting of Two Worlds*, Proceedings of the British Academy, Oxford University Press, 1993.

Peniche Rivero, Piedad, *Sacerdotes y comerciantes: el poder de los mayas e itzaes de Yucatán en los siglos VII a XVI*, México, FCE, 1993.

Quezada, Sergio, "Encomienda, cabildo y gubernatura indígena en Yucatán, 1541-1583", en *Historia Mexicana*, vol. XXXIV, núm. 4, abril-junio, 1985, p. 662-685.

_____, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1580*, México, El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos, 1993.

Ramos Gómez, Luis J. y María Concepción Blasco, "En torno al origen del tributo indígena en la Nueva España y su evolu-

ción en la primera mitad del siglo XVI", en *Estudio sobre la política indigenista española en América*, vol. II, *Evangelización, Encomienda y Tributos*, Seminario de Historia de América, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1976, p. 357-391.

- Reina, Rubén, "Milpas and Milperos: Implications for Prehistoric Times", in *American Anthropologist*, vol. 69, 1967, p. 1-18.
- Reina, Rubén and Robert Hill, "Lowland Maya Subsistence: Notes from Ethnohistory and Ethnography", in *American Antiquity*, vol. 45, núm. 1, 1980, p. 74-79.
- Repetto-Tio, Beatriz E., "Tributo y guerra: sus interrelaciones entre los mayas del postclásico", en *Revista de la Universidad de Yucatán*, vol. XIX, núm. 114, 1977, p. 42-56.
- Rodríguez Losa, Salvador, *La encomienda, el indio y la tierra en el Yucatán colonial*, Mérida, Ediciones de la Universidad de Yucatán, 1978.
- Roys, Ralph L., *The Political Geography of the Yucatan Maya*, Washington, D.C. [s.e.], 1957.
- Scholes, France V., *Documentos para la Historia de Yucatán, México* [s.e.], 1938.
- Scholes, France V. and Eleanor B. Adams, *Don Diego Quijada, alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, 2 vols, México [s.e.], 1938.
- Scholes, France V., Eleanor B. Adams, and Ralph L. Roys, "Census and Inspection of the Town of Pencuyut, Yucatan, in 1583 by Diego García de Palacio, Oidor of the Audiencia of Guatemala", in *Ethnohistory*, vol. 6, núm. 3, 1959, p. 195-225.

- Scholes France V. and Ralph L. Roys, *The Maya Chontal Indians of Acalán-Tixchel*, Washington, D.C. [s.e.], 1948.
- Smyth, Michael P., *Domestic Storage Behavior in the Puuc Region of Yucatan, Mexico: and Ethnoarchaeological Investigation (tesis)*, University of New Mexico, Albuquerque, 1988.
- Solórzano y Pereyra, Juan B., *Política Indiana*, 5 vols., Madrid [s.e.], 1930.
- Simpson, Lesley Byrd, *Studies in the Administration of the Indians of New Spain: III The Repartimiento System of Native Labor in New Spain and Guatemala*, Berkeley, University of California Press, 1938 (Ibero-Americana, núm. 13)
- _____, *The Encomienda in New Spain: The Beginning of Spanish Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- Strickon, Arnold, "Hacienda and Plantation in Yucatan: An Historical-Ecological Consideration of the Folk-Urban continuum in Yucatan", en *América Indígena*, vol. XXV, núm. 1, enero, 1965, p. 35-63.
- Tozzer, Alfredo, *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Cambridge, Museum of American Archeology and Ethnology, 1941.
- Villa Rojas, Alfonso, *Estudios etnológicos, los mayas*, México, UNAM-IIA, 1985.
- Wilken, "Food producing systems available to the Ancient Maya" in *American Antiquity*, vol. 36, núm. 4, oct. 1971, p. 432-448.

- Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.
- _____, *De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*, México, Antigua Librería Robredo, 1940.
- _____, *New Viewpoint on the Spanish Colonization of America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1943.

**DE LA “INDIANA ALGARABÍA” A UNA HISTORIA
DE LAS IDEAS. HISTORIADORES INDÍGENAS
DE MÉXICO Y PERÚ. RESISTENCIA Y ADAPTACIÓN**

Laura Boland

Guamán Poma de Ayala, historiador peruano que escribía hacia 1615, puso en letra impresa la última y desastrosa resistencia de Atahualpa. En 1532, en la plaza de Cajamarca, Atahualpa arrojó desdeñosamente al suelo el libro que contenía la historia sagrada de la Cristiandad. Inmediatamente después, las tropas de Atahualpa fueron masacradas por los hombres de Pizarro, lo que dio por terminada cualquier resistencia ulterior por parte de Atahualpa. El poder de la escritura y la historia sagrada se despliegan enfáticamente en este acto que refiere Guamán Poma de Ayala en su vasta obra, *El primera Nueva Corónica y Buen Gobierno*.¹ Guamán Poma, entre otros escritores indígenas de la Iberoamérica colonial, descubrió pronto el poder de la escritura y no se resistió a desentrañar los secretos del alfabeto romano.

Las historias de un único autor, escritas o narradas por los pueblos indígenas de América, hicieron su aparición poco después de la conquista, cuando los nativos americanos dominaron el alfabeto latino, asimilaron las letras hispánicas y empezaron a comprender los sustentos filosóficos de la legitimidad de la hegemonía española en las Américas. Hacia fines del siglo XVI, los métodos indígenas para referir materias históricas sagradas o profanas fueron absorbidos por el uso del alfabeto y de las

1 Guamán Poma de Ayala en su vasta obra, *El primera nueva corónica y buen gobierno*, edición facsimilar, Paris, 1934.

técnicas de escritura traídos por los conquistadores y misioneros españoles.

En el México anterior a la conquista, los manuscritos con pictogramas acompañados por una interpretación oral eran los registros de sucesiones dinásticas, geografía, mitos, poesía, astronomía y guerras. Algunos historiadores prehispánicos habían dispuesto los sucesos en orden cronológico; otros eran especialistas en registros genealógicos; algunos más informaban sobre límites geográficos, leyes y ceremonias.² Durante la conquista se destruyeron muchos de estos manuscritos. Juan Bautista Pomar, historiador indígena, relata que la real casa de Nezahualpillintli en Texcoco, donde se resguardaban los archivos oficiales, fue incendiada por los conquistadores y sus aliados.³

Mediante los esfuerzos de los misioneros y sus alumnos fue posible interpretar los manuscritos sobrevivientes, que fueron transcritos en caracteres romanos y vertidos al latín, español o náhuatl. El Colegio Real de los Indios, ubicado en Tlatelolco, desempeñó un papel capital en la formación de indígenas como Hernando Alvarado Tezozómoc (ca. 1598) y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (ca. 1578-1648), que escribieron historias de sus civilizaciones en náhuatl o en castellano. Aunque se le asocia con Ixtlilxóchitl, don Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahín Quauhlehuanitzin recibió su educación en medios más informales; estos fueron también los casos de Diego Muñoz Camargo (ca. 1529-1599), de Juan Bautista Pomar (1582) y de

2 Donald Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period: The Metropolitan Schools*, New Haven, Yale University Press, 1959.

3 Juan Bautista Pomar, citado en Alfredo Chavero [ed.], "Introducción", en *Obras históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, p. 8.

Cristóbal del Castillo (*ca.* 1600), todos ellos autores de textos históricos.

La tradición autóctona histórica andina no se transcribió en manuscritos encuadernados, pero se le preservó a través de otros métodos. La sucesión dinástica se inscribió en los muros dorados de Coricancha, en Cuzco; dispositivos mnemotécnicos como los quipus registraban datos cuantitativos y cualitativos, y los patrones geométricos de los textiles *tokapu* representaban ideogramas. La tradición histórica también se transmitió a través de los relatos y los cantos que memorizaban los *amautas* (especialistas), con la ayuda de quipus y de imágenes pintadas en paneles, muchas de las cuales se resguardaban en el archivo oficial -*Pokencaucha*-, en Cuzco.⁴ Muchos de estos recursos o los conocimientos especializados para interpretarlos se destruyeron durante la conquista, y pese al hecho de que Tlatelolco no tuvo contrapartida en los Andes, surgieron historias notables, plasmadas en caracteres alfabéticos, de la autoría de varios escritores indígenas o mestizos: Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui (15?-1615+?), Joan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (*ca.* 1613) y el Inca, Garcilaso de la Vega (1539-1609).

El periodo, 1580-1620, en el que todos estos autores indígenas escribieron, vio el desarrollo de producción historiográfico-literaria indígena de autoría individual. Este trabajo considerará los documentos en prosa que produjeron autores indígenas particulares y no historias colectivas como los mitos e historias contenidos en el manuscrito peruano *Huarochirí*.⁵ Se reconoce la

4 Mercedes López-Baralt, *Icono y conquista: Guamán Poma de Ayala*, Madrid, Ediciones Hiperión, 1988, p. 100-103.

5 En fecha reciente Frank Salomon y George L. Urioste realizaron una traducción al inglés de este manuscrito: *The Huarochirí Manuscript: A testament of ancient and Colonial Andean religion*, Austin, University of Texas Press, 1991.

existencia de un gran cuerpo de manuscritos pictóricos, textos de drama y danza indígena, mitos y folclor, así como de una gran cantidad de historias anónimas escritas en México; pero no se tratará sobre ello en el presente estudio.⁶

La producción de obras históricas debidas a autores indígenas individuales decayó después de 1620, debido a la desaparición de la gente que tenía acceso a la memoria colectiva de la conquista, pero también a causa de la progresiva marginación de la elite indígena.⁷ Ninguno de estos autores rehusó emplear la escritura alfabética para comunicar sus versiones de la historia y ninguno tuvo escrúpulos en moldear la tradición historiográfica española de acuerdo con sus propias necesidades. Por el contrario, a menudo "se acomodaban a las nuevas normas doctrinales y discursivas".⁸ Empero, los ajustes que hicieron estos autores no se pueden describir como "reconciliación de diferencias" o como una asimilación absoluta de la cultura hispánica. A menudo, los historiadores indígenas emplearon las diferencias entre la historia

- 6 El trabajo de John Lockhart que utiliza los títulos nativos incluye testimonios de conciencia histórica indígena, pero trasciende el enfoque del presente estudio. Véase *Nahuas and Spaniards; Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford, Stanford University Press, 1991, y *Nahuas after de Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- 7 Martín Lienhard, "La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: apuntes para su estudio histórico-literario", en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9 (1er semestre de 1983), p. 105 y 107. Para corroboración véase Charles Gibson, "The Aztec Aristocracy in Colonial Mexico", en *Comparative Studies in Society and History*, 2, enero de 1960, p. 169-196. A pesar de que los españoles se fueron apoderando de las tierras de los indios, durante los siglos XVII y XVIII se escribieron muchos títulos en náhuatl, títulos que narran las historias de pueblos nahuas; véase: James Lockhart, "Views of Corporate Self and History in some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", en George A. Collier, Renato I. Rosaldo, John D. Wirth [eds.], *The Inca and Aztec States, 1400-1800*, Nueva York, Academic Press, 1982, p. 366-393.
- 8 Rolena Adorno, "Arms, Letters and the Native Historian", en *1492-1992: RE/discovering Colonial Writing*, ed. e introd. de René Jara y Nicholas Spadaccini, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 216.

previa y posterior a la conquista para externar su resistencia, abierta o implícita al gobierno colonial, al tiempo que aceptaban la redefinición espiritual o la obediencia al rey.

Habiendo argumentado contra cualquier resistencia o asimilación totales por parte de los historiadores indígenas, el presente estudio aborda la tarea historiográfica de rastrear la literatura crítica sobre los historiadores indígenas, su producción escrita y su influencia en el rechazo o adopción de la producción histórica española, colonial e imperial. A excepción de Garcilaso de la Vega, que sus contemporáneos consideraron la autoridad en historia y cultura incaicas, cuyos trabajos se publicaron en vida y se leyeron ampliamente en Europa, habiendo sido traducidos al inglés en 1625 y al francés en 1533,⁹ la publicación o traducción de estos textos autóctonos —en sí y por sí mismos— no surgió en el horizonte erudito sino hasta el siglo XIX. Muchos fueron incorporados en las crónicas e historias "criollas" o españolas sin dar créditos cabales a la autoría indígena,¹⁰ en tanto que otros languidecieron en archivos extranjeros o en colecciones de antigüedades.¹¹

La historiografía de fines del siglo XIX, fuertemente influida por el positivismo y el racionalismo, hizo de la historia una ciencia cuyo lente se enfocó a la verdad y a la precisión encontradas en los textos indígenas. Este punto de vista ponía en tela de juicio la historicidad o veracidad de los textos indígenas que se basaban en

9 Margarita Zamora, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 169, nota 5.

10 Así lo hicieron autores del periodo colonial como Diego de Landa, Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Cieza de León, Bernabé Cobo.

11 Algunas de las colecciones más importantes fueron las de Sigüenza y Góngora, Lord Kingsborough o Lorenzo Boturini Benaducci. Charles Gibson, "A Survey of Middle American Prose Manuscripts in the Native Historical Tradition", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, p. 311-321.

orígenes míticos y testimonios orales, frecuentemente en forma de relatos, poemas y cantos. A decir verdad, los *Comentarios* de Garcilaso de la Vega fueron examinados con dicha lente mucho antes de lo que esta propuesta de periodización sugiere. Los historiadores anglos como Robertson (1777) y Prescott (1847) cuestionaron su veracidad, su empleo de fuentes y su capacidad para distinguir entre historia y ficción. Prescott incluso llegó a insinuar que Garcilaso de la Vega era un maledicente y un ególatra.¹²

En 1876 dos publicaciones incrementaron el *corpus* de la historia indígena peruana. La *Relación de cómo los españoles entraron en el Perú y el suceso que tuvo Manco Inga en el tiempo que entre ellos vivió* (1570?) de Titu Cusi Yupanqui, encontrada en la biblioteca de El Escorial, fue copiada por González de la Rosa en 1876, y más tarde editada en el Perú en la colección de Urteaga Romero.¹³ La obra de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Priú* (1613), fue parte de un manuscrito publicado en 1876 por Marcos Jiménez de la Espada, *Tres relaciones de antigüedades peruanas*.¹⁴ La obra de Garcilaso de la Vega, los dos escritos antes mencionados, el descubrimiento que en 1908 realizó Richard Pietschmann del manuscrito de Felipe Guamán Poma de Ayala en Copenague y su edición facsimilar en París en 1936 completan el *corpus* de historiografía peruana indígena de autoría individual.¹⁵

12 William Robertson, *The History of America*, Edimburgo, W. Strahan y J. Balfour, 1777; William Prescott, *History of the Conquest of Peru*, 2 vols., Nueva York, Harper & Brothers, 1847, revisada por Margarita Zamora, p. 5.

13 Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964, p. 457.

14 Madrid, Ministerio de Fomento, 1879, p. xliv.

15 No incluyo aquí al jesuita mestizo Blas Valera.

Hacia fines del XIX, historiadores mexicanos como Alfredo Chavero (1891), Joaquín García Icazbalceta (1891) y Manuel Orozco y Berra (1878) se hicieron cargo de la publicación de muchos códices, manuscritos pictográficos e historias indígenas de México de autores individuales.¹⁶ Este entusiasmo editorial se debe en parte al proyecto historiográfico porfirista que pretendía "crear una gran panorámica del desarrollo del pueblo mexicano desde antes de la conquista hasta el momento en que Porfirio Díaz ascendió al poder".¹⁷ Los textos indígenas se manejaron como obras etnográficas o como restos arqueológicos a partir de los cuales los historiadores mexicanos del XIX desentrañaron la verdad de la historia mexicana subsumida en la "exagerada imaginación literaria"¹⁸ de sus autores indígenas.

En el caso del Perú, la atención de la crítica se concentró en el texto de Garcilaso de la Vega; a la vuelta del siglo, en 1905, Marcelino Menéndez y Pelayo fijó la línea al afirmar que la obra no era una historia sino una novela utópica.¹⁹ González de la Rosa acusó a Garcilaso de plagiarlo, pues había tomado partes enteras de su texto de fuentes secundarias.²⁰ Aunque de inmediato —en

- 16 En 1878 Orozco y Berra publicó la *Crónica Mexicana* de Hernando Alvarado Tezozomoc; en 1891 García Icazbalceta publicó la *Relación de las antigüedades políticas y religiosas de los indios dirigida al Rey Nuestro Señor en 9 de Marzo de 1582*, de Juan Bautista Pomar; en 1892 Alfredo Chavero publicó las *Obras Históricas de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl* y la *Historia de la Ciudad y República de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo. En 1889 se tradujo al francés parte de las obras de Domingo de San Antón Chimalpain. La traducción castellana de sus siete *Relaciones y Diario* la lleva a cabo actualmente José Rubén Romero Galván en la Universidad Nacional Autónoma de México.
- 17 Amy Peterson, "Dear Indians: Indigenous Past and the Synthesis of National Identity in the Mexican Porfiriato", texto inédito, 1991.
- 18 Alfredo Chavero, "Introducción", a *Obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl*, p. 9.
- 19 Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, vol. I, Madrid, Bailly-Bailliere e hijos, 1905, p. 302.
- 20 Manuel González de la Rosa, "Las obras del padre Valera y Garcilaso", en *Revista Histórica*, 4, 1912, p. 301-311.

1916— José de la Riva Agüero asumió su defensa,²¹ persistió la necesidad de justificar la integridad y autoría de Garcilaso de la Vega, como lo demuestra la obra de Raúl Porras Barrenechea, *Mito y tradición e historia del Perú* (1969), que continúa la apología de la precisión histórica del Inca.²²

La obra de Guamán Poma de Ayala no tuvo la misma acogida que los historiadores peruanos más prominentes dieron a Garcilaso de la Vega. Esto, tal vez, obedezca a la naturaleza del texto de Guamán Poma de Ayala, que mezcla la narrativa con ilustraciones, el español con el quechua, así como métodos históricos autóctonos con métodos históricos europeos. A menudo, se ha calificado a Guamán Poma como autor de mente ingeniosa, o confundida pero orgullosa.²³ En tanto que otros tratan sus escritos con desdén. Porras Barrenechea acusó a Guamán Poma de Ayala de ser un indio lleno de odio y resentimiento y caracterizó a su obra como la de un ladino inadaptado, pero que chismorrea despreocupadamente y cuya escritura y sintaxis eran bárbaras.²⁴

Ainsworth Means encontró que el conocimiento histórico de Guamán Poma, en particular el relativo a la historia preincaica, era francamente decepcionante y descartó como balbuceos incomprensibles las referencias de Guamán Poma a Noé y Ofir.²⁵ En cambio, Means halló valioso el registro que hace Poma de las

21 José de la Riva Agüero, "Elogio del Inca Garcilaso", en *Revista Universitaria*, 11, 1, 1916, p. 335-412.

22 Raúl Porras Barrenechea, *Mito y tradición e historia del Perú*, Lima, Instituto Porras Barrenechea, 1969.

23 Hans Horkheimer, citado por José Varallanos, *Guamán Poma de Ayala, cronista praxosor y libertario*, Lima, G. Herrera Editores, 1979, p. 6 y Esteve Barba, *op. cit.*, p. 476.

24 Raúl Porras Barrenechea, *El cronista Huaman Poma de Ayala*, Lima, Imprenta Editorial, 1971 (originalmente editado en 1848), p. 97-98.

25 Philip Ainsworth Means, "Algunos comentarios sobre el manuscrito inédito de Felipe Guamán Poma de Ayala", en *American Anthropologist*, 21, 1 julio-septiembre 1923.

costumbres indígenas. En Perú, los que elogiaron a Guamán Poma fueron, por lo general, antropólogos, etno-geógrafos o arqueólogos, que a menudo vieron en Guamán Poma a un valiente héroe cuya obra resultaba revolucionaria.²⁶ En 1939 Julio Tello subrayó la primacía que le correspondía al texto de Guamán Poma en la cultura nacionalista peruana: "Guamán Poma, indio de sangre y de alma, descendiente legítimo de Reyes indios, es el primero y el más encumbrado dignificador de su patria y de su raza".²⁷

A pesar de la actitud paternal que evidencia Tello en este ensayo, manifestada en su objetivo de descubrir el "verdadero pensamiento de Guamán Poma"²⁸ mediante el recurso de suprimir todo aquello que no consideraba parte del auténtico pensamiento de Guamán Poma, la inclusión de Julio Tello de este texto en el canon de la cultura y las letras peruanas, explica de alguna manera los comentarios condenatorios de muchos historiadores peruanos. Muy a su pesar, Porras Barrenechea aclara el dilema:

[Titu Cusi y Guamán Poma] son mestizos espirituales; pero la mentalidad y el modo de sentir y razonar son profundamente indios y primitivos. Hablan quizá en español pero piensan en quechua. Es la diferencia fundamental de Garcilaso de la Vega; Garcilaso es profundamente indio por su querer y por su atávica simpatía a todas las manifestaciones

26 Varallanos, *op. cit.*, p. 2-12. Entre otros: Julio C. Tello, Emilio Choy y Jesús Lara.

27 Julio Tello, *Las primeras edades del Perú por Guamán Poma de Ayala. Ensayo de interpretación*, versión al castellano de los términos indígenas por Toribio Mejía Quispe, Lima, Imprenta Scheuch, 1939. Citado por Varallanos, *op. cit.*

28 Rolena Adorno, "Racial Scorn and Critical Contempt", *Diacritics* 4:4, 1974, p. 3.

del espíritu Inca pero su mentalidad es profundamente Renacimiento.²⁹

La cultura nacional peruana fue capaz de incorporar interesantes costumbres indígenas y también amor y simpatía por la desaparición del imperio incaico, pero la integración del pensamiento de los indígenas primitivos era inimaginable.

En el México posrevolucionario, la historia mexicana fue la base sobre la que se construyó la ideología del mestizaje o la *Raza cósmica*. El interés oficial en la historia, literatura, filosofía y arte anteriores a la conquista, así como el estudio del náhuatl se convirtió en parte esencial del establecimiento de una identidad nacional separada de la experiencia española o criolla. La publicación y traducción de textos nahuas prehispánicos, así como de aquellos producidos en la etapa colonial temprana, fue tarea emprendida por diversos especialistas, pero los dos más importantes, los que dominaron el escenario, fueron Ángel María Garibay K. y su discípulo, Miguel León Portilla. Tanto Garibay como León Portilla erigieron un monumento de publicaciones, cuyo asunto fue la filosofía, la historia y la literatura de los mexicanos.³⁰

Las publicaciones de León Portilla, *Visión de los vencidos*, 1959, seguida por *El reverso de la conquista, relaciones aztecas, mayas e incas* en 1964, inspiró a los historiadores para empezar a mirar la

29 Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú (1528-1650)*, Lima, Sanmartí y Cia. Impresores, 1962, p. 433.

30 La obra más importante de Garibay, que dio inicio en 1937 con *La producción literaria de los aztecas*, fue la *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., México, Porrúa, 1953-54. Para León Portilla, véase su *Aztec Thought and Culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1963 y su *Historia de la literatura mexicana, periodo prehispánico*, México, Alhambra Mexicana, 1989.

historia desde el ventajoso punto de vista de los conquistados.³¹ La traducción y edición de fuentes históricas indígenas, empero, no condujo al estudio de dichos textos en tanto producciones culturales individuales o como construcciones intelectuales que deben ser analizadas en el contexto de la historia de las ideas, sino como objetos que ampliaron la base para elaborar eruditos volúmenes sobre el pensamiento, la filosofía y las costumbres aztecas.

Aunque en estas traducciones se dan créditos a la autoría individual y a menudo se intercalan en el texto los comentarios del traductor o compilador, no se hace un análisis crítico de las versiones históricas, la metodología y la expresión de los autores indígenas. Según León Portilla, la escritura misma se considera una forma de resistencia y, a principios del periodo colonial, los pueblos indígenas deliberadamente aprendieron a leer y escribir en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco a fin de plasmar en papel sus propias versiones de la historia mexicana y de la conquista.³² En su introducción a una obra de Hernando Alva Ixtlilxóchitl, Edmundo O'Gorman afirma claramente que el autor, Ixtlilxóchitl, superó y redimió su sujeción al escribir historia, pero O'Gorman no aclara cómo.³³ El impulso de escribir para conservar la memoria de la cultura e historia propias se considera universal y, tomando en cuenta el ejemplo de Chimalpahin, dicho impulso desempeña un papel importante en la motivación que los historiadores indígenas tuvieron para escribir.

31 Véase también a Nathan Watchel, *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes*, trad. Ben y Sian Reynolds, Nueva York, Barnes & Noble-Harper & Row Publishers Inc., 1977.

32 Miguel León Portilla, *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Joaquín Mortiz, 1964, p. 16.

33 Edmundo O'Gorman, "Prólogo" a: *Nezahualcōyōtl Acolmiztli, 1420-1472*, México, Gobierno del Estado de México, 1972, p. 14.

...a fin de que lo sepan, yo, Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, busqué toda esta relación antigua de quien aún la supiera en nuestro tiempo, ahora durante nuestra vida. Y para que no desaparezca o se olvide hoy, una vez más estoy verificándola. Estoy rehaciéndola, poniéndola en un libro. Estoy volviéndola a ordenar completamente -cómo fue la vida de la hace muchos años y cómo fueron las cosas aquí, en toda la provincia que se llama la provincia de Chalco. Aquí, los hijos de los nobles, que viven en el tiempo presente, y aquellos que vivirán después, que no saben el cuento antiguo y la relación de la ciudad, la verán y sabrán de la historia de la ciudad antigua, el libro de la vida antigua.³⁴

El análisis que hace Garibay sobre la importancia de la *Crónica mexicana* de Fernando Alvarado Tezozomoc, sintetiza la visión imperante sobre las historias de autores indígenas:

No pienso en la multitud de vocablos indígenas o en las igualmente numerosas frases indígenas que dan colorido a esta relación. Más bien, me refiero a lo interno, al espíritu que subyace de la relación.³⁵

34 Chimalpahin, citado en Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, Tucson, University of Arizona Press, 1991, p. 22 y 24.

35 Aangel María Garibay, según cita de Benjamin Keen, *The Image of the Aztec in Western Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1971, p. 132.

El empleo de memoriales históricos indígenas como fuentes de las que puede extraerse la esencia y la verdad de la historia anterior a la conquista constituye aún un objetivo para muchos historiadores. La reciente obra de Susan Schroeder, *Chimalpahin and the Kingdoms of Chalco*, es un ejemplo más de dicha tendencia. Estudiante de náhuatl, Schroeder ha combinado el análisis histórico y el lingüístico para elaborar una obra en inglés que pretende "reconstruir las políticas de la confederación de Chalco, tal como eran durante o poco antes de su época [de Chimalpahin]".³⁶ Toda la historia de Chimalpahin está escrita en un "elegante" náhuatl que, según Schroeder, aporta las herramientas para que "podamos estudiar la organización mental del mundo indígena".³⁷

El ámbito disciplinario donde más y mejor se han analizado los memoriales históricos indígenas es el de la literatura, y este hecho ha influido en los conceptos que se han formado los historiadores sobre estas relaciones autóctonas. Merced a la aproximación interdisciplinaria de la historia de las ideas, la literatura, la antropología y la etnohistoria, estas historias indígenas de autoría individual han empezado a ser objeto de la atención crítica que hasta antes había estado reservada para los cronistas e historiadores europeos. Dicho enfoque es resultado del interés de la literatura por la teoría del discurso y su crítica al colonialismo, esto es, cómo el empleo del lenguaje denota las relaciones de poder entre el colonizador y el colonizado. La crítica del colonialismo ha dado pie a considerar la necesidad de analizar el lenguaje y las concepciones culturales de los colonizados y su apropiación y

36 Schroeder, *op. cit.*, p. xvi.

37 *Ibid.*, p. xvi.

transformación del lenguaje y conceptos culturales del colonizador para autorepresentarse.³⁸

Al aplicarse al estudio de las historias indígenas de autoría individual de México y el Perú, la teoría del discurso y la crítica del colonialismo han revelado los esfuerzos que realizaron los historiadores indígenas para conciliar las tradiciones historiográficas europeas con los métodos indígenas de hacer historia; sus intentos para llenar el vacío existente entre la historia del "Viejo Mundo" y la historia del "Nuevo Mundo"; su utilización de la palabra escrita para contradecir los fundamentos filosóficos de la legitimidad del gobierno español, o para impugnar la presencia colonial de España, al tiempo que trataban de preservar la memoria de las culturas conquistadas.

La mayoría de los autores indígenas inician sus obras con un prólogo en el que exponen sus complejas genealogías o sus servicios a la corona o a la Iglesia, de modo que muchos críticos las han considerado "probanzas de méritos o probanzas de servicios", escritas para obtener del rey una justa recompensa.³⁹ Los críticos contemporáneos no han soslayado este factor, pero muchos, como Margarita Zamora en su análisis de la obra de Garcilaso de la Vega, ven esto como una tentativa de justificarse a sí mismos y a sus trabajos, un acto que les confiere autoridad para escribir tanto en nombre de los españoles, como en el de los indios.⁴⁰ Chang Rodríguez advierte que Titu Cusi Yupanqui, Santa Cruz

38 Para una revisión sobre los inicios de la aplicación de la teoría del discurso a la historia, la literatura y la antropología, véase Patricia Seed, "Colonial and Postcolonial Discourse", en *Latin American Research Review*, 26, 3, 1991, p. 181-212.

39 David Brading, "The Incas and the Renaissance: The Royal Commentaries of Inca Garcilaso de la Vega", en *Journal of Latin American Studies*, 18, 1986, p. 1-23. Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1971, p. 78; H. B. Nicholson, "Middle American Ethnohistory: An Overview", en *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, p. 489.

40 Zamora, *op. cit.*, p. 48.

Pachacuti y Guamán Poma tradujeron sus genealogías a parámetros europeos que no tenían ningún significado en la realidad andina, y esto con el fin de investirse de autoridad para dirigirse a las autoridades europeas.⁴¹ De acuerdo con Rolena Adorno, dicha estrategia era necesaria para hacerse oír en un mundo en el que la conciencia indígena sobre su propio pasado estaba desprestigiada: "Esforzarse en ser escuchado en un mundo vuelto de cabeza, obliga a uno a ser lo que no se es".⁴²

De los historiadores indígenas mexicanos y peruanos que aborda el presente ensayo, se ha concedido mayor atención crítica a los del Perú, una circunstancia que en mucho se basa en los esfuerzos de Rolena Adorno y sus estudios de la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. Aunque John Lockhart ha dedicado una atención similar a los métodos discursivos y lógicos empleados en los títulos en náhuatl, a fin de aclarar los conceptos autóctonos y el uso de la historia, no se ha servido de textos de autoría individual, y por ello cae fuera del ámbito de interés de este estudio.⁴³ Según Martín Lienhard, los historiadores indígenas peruanos, al igual que los mexicanos, evocan el pasado indígena o el punto de vista indígena de la conquista, pero, a diferencia de sus contrapartes mexicanas, los peruanos manifiestan con mayor firmeza y

41 Raquel Chang Rodríguez, *La apropiación del siglo. Tres cronistas indígenas del Perú*, Tempe, Arizona State University, 1988, p. 37.

42 Rolena Adorno "Waman Puma de Ayala: 'Author and Prince'", en *Review*, 28, 1981, p. 15.

43 J. O. Anderson, Frances Karttunen y John Lockhart, *Beyond the Codices: the Nahuatl View of Colonial Mexico*, Los Angeles, University of California Press, 1976. También véanse: Frances Karttunen y John Lockhart, *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*, Berkeley, University of California Press, 1976 y John Lockhart, "Views of Corporate Self and History in some Valley of Mexico towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", en George Collier, et al., *The Inca and Aztec Sites, 1400-1800: Anthropology and History*, Nueva York, Academic Press, 1982, p. 367-393.

desembozo su desacuerdo con el imperio español.⁴⁴ Esta resistencia abierta al colonialismo explica que los eruditos, cuyo objetivo es la crítica al colonialismo y la recuperación de una literatura auténticamente indoamericana, se hayan ocupado mucho más de los peruanos.

A despecho del origen étnico de sus autores, Martin Lienhard ha etiquetado a las historias de autoría individual como "crónicas mestizas"; las distingue de las europeas que consideran ajeno al pensamiento indígena y también de las crónicas indígenas, que él caracteriza como aquellas publicaciones que son, básicamente, transcripciones de relatos orales.⁴⁵ Las crónicas mestizas se distinguen —de acuerdo con Lienhard— por sus técnicas heterogéneas de utilización de documentos y de presentación narrativa. En la literatura correspondiente, dicha combinación de narrativa y método historiográfico se tiene por la verdadera representación de los vínculos existentes entre la historiografía y la literatura de los mundos "Viejo" y "Nuevo".⁴⁶

La obra de Felipe Guamán Poma de Ayala, que combina el empleo del quechua y del español, de escritura y representación pictórica, así como de las perspectivas históricas de la diacronía y la sincronía, es el ejemplo más conspicuo del uso de elementos heterogéneos en una crónica mestiza. Mercedes López-Baralt y Rolena Adorno han centrado su atención en el empleo que hace Guamán Poma de la representación pictórica, al descifrar el significado iconográfico y espacial de sus ilustraciones.⁴⁷ Ambas

44 Lienhard, *op. cit.*, p. 113.

45 *Ibid.*, p. 105.

46 Adorno, "Arms, Letters ..."

47 López-Baralt, *op. cit.*, y su artículo: "La persistencia de las estructuras simbólicas andinas en los dibujos de Guamán Poma de Ayala", en *Journal of Latin American Lore*, V, 1, 1979, p. 83-116. Rolena Adorno, *Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, University of Texas Press, 1986 y su artículo: "The Depiction of Self and Other in

autoras han hallado que las ilustraciones amplían el texto y que, a partir de él, contienen un lenguaje y un sentido simbólico singulares. Adorno asegura que Guamán Poma empleó esta forma de "ilustración de texto para articular, de acuerdo con los métodos simbólicos autóctonos, su propia visión andina de los sucesos del Perú",⁴⁸ que, por otra parte, es el medio más explícito mediante el cual Guamán Poma elabora su condena a la presencia colonial de España en Perú y al derrumbe de los valores culturales de la tradición andina. López-Baralt sugiere que la utilización eclesiástica de la imagen visual, fomentada por el Concilio de Trento y las ulteriores reuniones conciliares en Lima que perseguían fines evangelizadores, inspiró a Guamán Poma para aprovecharla, para apropiársela con miras a sus propios fines políticos, con lo que anuló la intención original de los concilios.⁴⁹

La temática histórica de la mayoría de los cronistas indígenas incluye la historia precolombina, la conquista y la experiencia posterior a ella. Sus esfuerzos para conciliar el pasado con el presente, a menudo devino en una apropiación de la historia sagrada de la Iglesia. Los milagros del cristianismo, el castigo divino y la creencia española en su misión providencial aparecen en muchas de las crónicas españolas tempranas, de religiosos y seculares. Garcilaso de la Vega, Santacruz Pachacuti y Guamán Poma se apropiaron de esta concepción cristiana, pero la interpretaron dentro de la realidad andina, con lo que transformaron su significado. Según Sabine MacCormack, las lecciones que los

Colonial Peru", en *Art Journal*, verano de 1990, p. 110-118.

48 Adorno, "Racial..", p. 2.

49 Mercedes López-Baralt, "La contrarreforma y el arte de Guamán Poma: notas sobre una política de comunicación visual", en *Histórica*, III, 1 (1979), p. 81-95 y "Guamán Poma y el arte de la memoria en una crónica ilustrada del siglo xvii", en *Cuadernos Americanos*, XXXVIII, 3, 1979, p. 119-151.

misioneros suponían que había que aprender como resultado de la intervención de Dios en la historia, sus castigos divinos y el juicio final —en términos de Guamán Poma— eran extremadamente dudosas. Guamán Poma interpretó los castigos divinos y los milagros en el marco del concepto andino del *pachakuti*, el fin o destrucción de un periodo y el retorno de la historia, que acontecía independientemente de todo mérito humano y que no requería explicación.⁵⁰

La expansión de la cristiandad en ultramar a cargo de los españoles se apoyaba en su pregonada universalidad y autenticidad, al tiempo que, a menudo, la destrucción de los imperios indígenas se consideraba como un castigo por los pecados de paganismo de la población aborigen. Así, para contrarrestar la idea de que sus culturas eran bárbaras, paganas y, en último término, extranjeras, muchos cronistas indígenas presentaron la historia anterior a la conquista como "una fase preparatoria para la llegada del cristianismo".⁵¹ Tal hizo Garcilaso de la Vega:

al presentar al tahuantinsuyo como el instrumento divino y el componente indispensable en el proceso de cristianización, pudo adjudicar a incas y españoles papeles análogos en la marcha de todos los pueblos hacia la salvación, uniendo con ello, finalmente, la historia del Nuevo Mundo con la del Viejo.⁵²

50 Sabine MacCormack, "*Pachacuti: Miracles, Punishments and Last Judgement: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru*", en *American Historical Review*, 93 (4), p. 960-1006.

51 Zamora, *op. cit.*, p. 116.

52 *Ibid.*, p. 128.

Benjamin Keen sugiere que este mismo impulso de buscar antecedentes cristianos en su pasado "pagano" se advierte en las obras de Alvarado Tezozomoc, de Muñoz Camargo, de Juan Bautista Pomar y de Alva Ixtlilxóchitl.⁵³ Por otro lado, Chimalpahin, que escribió en náhuatl para dirigirse principalmente a lectores indígenas, prefirió guardar silencio sobre el comportamiento religioso de los naturales:

Y mi corazón guarda una cosa más, cómo se comportaban los antiguos antes de que recibieran la palabra de Dios. Pero esto, por cierto, me lo guardo, mi corazón guarda esta historia.⁵⁴

Rolena Adorno asegura que si Guamán Poma afirmó que San Bartolomé había visitado antiguamente a los pueblos del Perú, lo hizo para refutar la justificación de la presencia española que, según Las Casas, era el derecho a difundir el evangelio.⁵⁵

El empleo de relatos orales y de mitos culturales que hicieron estos autores para referir la historia previa a la conquista, así como su utilización de registros "ficticios" de la conquista les han acarreado los cargos de incurrir en imprecisiones y en mentiras flagrantes.⁵⁶ A pesar de la reivindicación de Garcilaso de la Vega, a la que nos hemos referido antes, el renovado interés literario en su obra ha hecho hincapié en sus aspectos creativo y de ficción.

53 Keen, *op. cit.*, p. 35, 78, 128, 130, 131.

54 Según cita de Benjamin Keen, p. 197.

55 Rolena Adorno, "The Language of History in Guamán Poma's *Nueve Corónica y Buen Gobierno*", en R. Adorno [ed.], *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, Syracuse University Press, 1982, p. 128.

56 Véase la argumentación previa.

Empero, Enrique Pupo Walker y José Durand destacan la necesaria coexistencia de historia y ficción en su obra al ubicarla en su contexto historiográfico.⁵⁷ El método historiográfico del siglo XVI no hacía una división nítida entre historia y ficción. Y así como Garcilaso inventó diálogos en su obra,

la creación de diálogos era uno de los recursos favoritos de los historiadores del Renacimiento, quienes la consideraban una herramienta indispensable para la interpretación de las intenciones de los protagonistas, así como para el significado de sus hazañas.⁵⁸

Muchos de los historiadores indígenas peruanos que recrearon la historia de la conquista del Perú niegan del todo que haya habido conquista. Y al tiempo que Titu Cusi Yupanqui destaca la resistencia que los incas ofrecieron a la conquista española, también subraya que Manco Inca había recibido graciosamente a los europeos en el Cuzco. En contradicción directa con el concepto que tenían los incas de la reciprocidad, los españoles utilizaron la violencia, el engaño y la mentira descarada, lo que trajo como resultado la rebelión de Manco Inca. Tanto Guamán Poma de Ayala como Santracruz Pachacuti hicieron hincapié en la cooperación y pacífica transferencia del poder a los españoles. Los dos se refieren a la caída de Atahualpa como un asesinato perpetrado por Pizarro, a pesar de las pacíficas ofertas de colaboración y

57 Enrique Pupo Walker, *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982 y José Durand, *El Inca Garcilaso, clásico de América*, México, SEP, 1976 (SepSetentas).

58 Margarita Zamora, "Historicity & Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts", en *MLN*, 102, 2, marzo 1987, p. 338.

reciprocidad. Raquel Chang Rodríguez considera a la narrativa de estos historiadores como un intento de socavar la historia "oficial" de la España imperial que glorificó a los conquistadores.⁵⁹

Rolena Adorno aporta una explicación más matizada del desdén que muestra Guamán Poma por el dato empírico. El relato que hace Guamán Poma de la conquista para mostrar, de hecho, que no hubo tal conquista, es un apoyo para su objetivo principal: demostrar que los colonos no tenían derecho a controlar los asuntos andinos. El autor estaba familiarizado con los conceptos de Las Casas sobre la guerra justa, a saber:

Ningún príncipe cristiano tiene derecho a conquistar a una nación pagana o a otra cristiana que jamás le haya ofendido; no puede haber guerra justa contra un pueblo que nunca ha atacado a un príncipe cristiano, ni puede haber guerra justa contra aquellos que nunca se han defendido de la invasión de un príncipe extranjero.⁶⁰

Así, la visión indígena de la conquista española como una masacre sin provocación niega la legitimidad del dominio hispánico, de acuerdo con los términos de la definición legal que España hacía de la guerra justa.

Además, según Adorno, este traslado pacífico del poder del Inca al rey de España ubica el suceso de la conquista en el plano del concepto andino de la historia, de recurrencias cíclicas, y no

59 Chang Rodríguez, *op. cit.*, p. 48.

60 Bartolomé de Las Casas, según cita de Rolena Adorno, "The Language...", p. 123.

en el de las etapas sucesivas de acontecimientos únicos que es el de la concepción europea.⁶¹

A diferencia de Guamán Poma, el relato que hace Alva Ixtlilxóchitl de la conquista de México resalta el comportamiento bélico de su pueblo de acuerdo con los valores guerreros de Europa, al tiempo que suprime las referencias a las prácticas rituales autóctonas de la guerra. Según Adorno, su asimilación de los valores bélicos europeos es una reacción al silencio que guardaron los cronistas españoles sobre la participación aborígen en la conquista de México y también un recurso para contrarrestar el estereotipo de la cobardía y la pasividad indígenas. El proyecto de Alva Ixtlilxóchitl consistía en poner de manifiesto la dignidad histórica y contemporánea de su pueblo, pero en términos que resultaran inteligibles para un público europeo.⁶²

La teoría de Martin Lienhard es que la abierta resistencia de los historiadores peruanos al sistema colonial español obedece a que, en Perú, la asimilación de las élites indígenas y mestizas fue menos cabal que en México. Subraya la circunstancia de que la relativa rapidez con la que se dieron la conquista y la estabilidad política de México aportaron la atmósfera idónea para la temprana creación de colegios que enseñaran a los hijos de los naturales el uso del alfabeto y las tradiciones historiográfica y cristiana europeas.⁶³ En contraste, y esto lo destaca la literatura respectiva, la creación de un estado neoinca en Vilcabamba determinó que la verdadera conquista de los incas se prolongara varias décadas,

61 *Ibid.*, p. 125.

62 Rolena Adorno, "The Warrior and the War Community: Constructions of the Civil Order in Mexican Conquest History", en *Dispositio*, vol. XIV, 36, 1990, p. 225-246.

63 Lienhard, *op. cit.*, p. 110.

sólo para culminar con la captura de Tupac Amaru I y su ulterior decapitación en la plaza central de Cuzco.⁶⁴

Esta prolongada resistencia y la "imperfecta asimilación" de las élites mestiza e indígena pueden aportar una explicación de la retención más notoria de las modalidades andinas de pensamiento historiográfico en las producciones de los historiadores indígenas peruanos. Frank Salomon encuentra que, a pesar de la diversidad de sus crónicas, todos ellos tenían un propósito común: "crear una narrativa diacrónica de la conquista que fuese comprensible para sus contemporáneos españoles, y, al mismo tiempo, que estuviese hecha y que fuese fiel a los materiales andinos, ajenos a la diacronía europea."⁶⁵ Salomon califica a los trabajos de Guamán Poma de Ayala, Santacruz Pachacuti y Titu Cusi Yupanqui como un ensayo en la "literatura de lo imposible". Estos historiadores intentan remodelar el conocimiento y reconceptualizar la historia andina en el seno de las tradiciones historiográficas andina y europea, a fin de crear un sistema coherente e integrado, propósito que, tanto entonces como ahora, ha demostrado ser particularmente difícil de entender. Muchas de las malas interpretaciones y de los errores "fácticos" que se atribuyen a los textos de estos autores tienen origen en su intento de recrear los conceptos andinos que no entraban en conflicto con el pensamiento histórico europeo.⁶⁶

Y mientras que para Frank Salomon las tentativas de fundir el tiempo cíclico de la historia andina con el tiempo lineal de la historiografía europea resulta una empresa imposible, Nancy

64 Raquel Chang Rodríguez, "Writing as Resistance: Peruvian History and the Relation of Titu Cusi Yupanqui", en Rolena Adorno [ed.], *From Oral...*, p. 41-64.

65 Frank Salomon, "Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians", en *ibid.*, p. 9-39.

66 *Ibid.*, p. 11.

Farris encuentra que los mayas tuvieron mucho éxito al reconciliar ambos enfoques del tiempo y la historia, y esto sin la influencia de la historiografía europea. En la historiografía maya, el tiempo lineal se relaciona con la sucesión dinástica y el tiempo humano, en tanto que el orden cósmico tiene que ver con el tiempo cíclico. Al igual que los pueblos andinos, los mayas ven el tiempo histórico como una secuencia de acontecimientos recurrentes, dentro de estos grandes sucesos histórico/ cósmicos hay periodos más breves que narran progresiones lineales de sucesión dinástica y relatos de ciertos derechos y privilegios. Por otro lado, la historiografía europea de la época de la conquista había fundido el tiempo cósmico (sagrado) con el tiempo histórico, y los historiadores indígenas andinos del periodo colonial temprano intentaban acoplar, sobre una base equitativa y dentro de un sistema coherente, ambas concepciones del tiempo, aparentemente irreconciliables. Por el contrario, los mayas, al subordinar el tiempo lineal a ritmos cíclicos mayores de tiempo cósmico, produjeron crónicas que privilegiaban la calidad del tiempo (cíclico) sobre su contenido fáctico.⁶⁷

Esta concepción del tiempo cíclico que destaca la calidad del tiempo por encima de su contenido de sucesos puede servir para explicar el interés de Guamán Poma en su visión moral de la historia y su desdén o relegamiento de la verdad empírica en aras de sus propios fines. Rolena Adorno ha analizado el empleo que en su historia hace Guamán del género de biografías ejemplares (vidas) de los reyes y nobles incas y ha indicado su carácter arquetípico. Según Adorno, no debe considerárseles "personajes

67 Nancy Farris, "Remembering the Future, Anticipating the Past: History, Time and Cosmology among the Maya of Yucatan", en *Comparative Study of Society and History*, 1987, p. 566-593.

históricos singulares, sino tipos humanos morales dignos de emulación o condena".⁶⁸ En el cuerpo de su trabajo, Guamán Poma aprovechó diversos géneros historiográficos europeos: crónicas, relaciones, tratados jurídicos, opúsculos polémicos, catecismos y sermones, biografía ejemplar y épica heroica. El producto ha sido calificado por diversos críticos como una confusa mezcolanza. En cambio, Rolena Adorno ve en ello una respuesta a los conceptos europeos de la historia, la religión y la justicia, y como la prueba de que estos géneros reflejan "el fracaso del discurso europeo en poner los cimientos sobre los que pudiera levantarse una sociedad justa, en aquel valiente Nuevo Mundo".⁶⁹

La obra de Garcilaso de la Vega, *Commentarios Reales de los Indios*, ha prevalecido sobre los trabajos de los demás autores indígenas y mestizos por la exitosa inserción de su narrativa dentro de las tradiciones lingüísticas e históricas de la historiografía europea del siglo XVI. Aun cuando en los siglos XIX y XX se ha cuestionado la autenticidad histórica de su texto, Margarita Zamora nos recuerda que en el siglo XVI "la función propia del conocimiento no es ver o demostrar, es interpretar".⁷⁰ Así, en el contexto del XVI, la verdad de Garcilaso es una representación auténtica, fiel a la "esencia" o idea de la civilización incaica que resultaba accesible a sus lectores.⁷¹

68 Adorno, *Writing and...*, p. 48.

69 *Ibid.*, p. 143.

70 Zamora, *Language...*, p. 8, cita a Michel Foucault, *The Order of Things*, Nueva York, Vintage Books, 1973, p. 140. [N.d.T.- Hay edición española: Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1969].

71 Zamora, *Language...*, p. 8 y 84.

En su estudio a los *Commentarios Reales de los Incas* de Garcilaso, Margarita Zamora cita a Hayden White y nos recuerda que

la escritura de la historia lleva una carga ideológica, en consecuencia, los textos históricos presentan un cierto punto de vista sobre la fuente histórica y emplean una serie de estrategias narrativas de trama y argumentación a fin de aportar un relato inteligible para el público al que se dirige.⁷²

De todos los registros históricos indígenas, la historia de Garcilaso es la más inteligible para los lectores occidentales y cuando se le ubica en la tradición historiográfica del XVI, las críticas que se hacen a su precisión, a su documentación y a sus interpolaciones subjetivas son, en esencia, las mismas que se hacen a la historiografía europea de esa centuria.

La búsqueda de un marco teórico para interpretar y comprender los sucesos de su tiempo fue la tarea en la que se ocuparon los historiadores españoles e indígenas de principios del periodo colonial. El estudio de los historiadores indígenas que combinaron las técnicas historiográficas autóctonas con los métodos europeos del siglo XVI demanda un enfoque analítico interdisciplinario, a fin de que sus obras resulten inteligibles para nuestro mundo, inmerso en la tradición historiográfica positivista. Independientemente de que su punto de vista fuese el de un europeo del norte o el de un humanista italiano, todos los cronistas del Viejo Mundo escribieron al servicio de un príncipe, esto es, al

72 *Ibid.*, p. 4.

servicio de la hegemonía política o espiritual de Europa sobre la población del Nuevo Mundo.

Y al tiempo que aceptaban la dominación y su propia conversión al catolicismo como hechos consumados, los historiadores indígenas se volcaron a la palabra impresa para manifestar su postura frente a la conquista. Para el penúltimo gobernante inca, Titu Cusi Yupanqui, la escritura se convirtió en su último recurso defensivo.⁷³ Chimalpahin se sirvió de la escritura para preservar la memoria de su pueblo ancestral e Ixtlilxóchitl escribió para manifestar la continuidad histórica y la dignidad contemporánea de las acciones de su gente. Con el propósito de "reivindicar la postura de los católicos andinos",⁷⁴ Santacruz Pachacuti intentó presentar el saber o conocimiento de su pueblo en "la lengua y la liturgia de los señores españoles".⁷⁵ Guamán Poma empleó la palabra escrita para protestar contra el dominio colonial español y para sugerir la creación de una sociedad más justa basada en los valores andinos prehispánicos. Lo que para los primeros historiadores fue el balbuceo de mentes primitivas, se ha transformado en un intento comprensible, por parte de los historiadores indígenas, de conferir sentido a su propia historia.

73 Chang, *Writing as...*, p. 55.

74 Salomon, *op. cit.*, p. 17.

75 Regina Harrison, "Modes of Discourse: The *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*", de Joan Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua", en Adorno, *From Oral...*, p. 68.

**LA ESCLAVITUD AFRICANA EN LA NUEVA ESPAÑA.
UN BALANCE HISTORIOGRÁFICO COMPARATIVO**

Juan Manuel de la Serna H.

Los anales de la esclavitud africana en la Nueva España pueden ser considerados como una historia reciente, sin que ello quiera decir que antes de iniciado el siglo XX nadie se hubiese ocupado de relatar su desenvolvimiento.¹ Pueden aducirse varias razones para explicar el retraso con que los historiadores decidieron prestar atención al papel que los africanos desempeñaron en la sociedad y la economía novoespañola, una de las más frecuentes se refiere al del reducido número de estos últimos frente a una sociedad numéricamente dominada por la población indígena y regida por un pequeño número de españoles; grupos que en su conjunto dieron forma a la nacionalidad mexicana, llegado el momento. A los argumentos cuantitativos se sumaba la idea de que la esclavitud había sido un fenómeno regional y transitorio y que debido a las políticas de la corona y de la Iglesia, los africanos habían logrado asimilarse sin dejar huella.

Esta opinión fue contrarrestada a partir de los años cuarenta de este siglo por Gonzalo Aguirre Beltrán, quien con su obra pionera atrajo la atención de historiadores y antropólogos sobre este asunto. El auge de los estudios regionales acabaría por incluir el tema en los debates sobre la historia de la Nueva España.

1 Una primera versión de este trabajo fue presentada en el V Encuentro de Afromexicanista celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán en octubre de 1995 y publicado en la Revista de la Universidad de Michoacán. En esta versión se incorporaron las observaciones y comentarios recibidos durante el encuentro y se presenta ahora en su forma definitiva.

Actualmente este asunto parece haber adquirido tal dimensión que bien pudiera llegar a crearse con él un campo propio, como se desprende de la moderna bibliografía. Pretendo que este breve ensayo² sirva como un indicador de los temas que con mayor frecuencia son tratados por los especialistas respecto a esta materia y, haciendo eco de la historiografía contemporánea que se ha inclinado por el análisis comparativo, señalar el nivel al que han llegado los debates en algunos casos. Este tipo de estudio ya ha mostrado resultados, ayudando a aclarar, por ejemplo, por qué en Estados Unidos floreció un régimen birracial rígido comparado con un sistema mucho más flexible como el brasileño; una obra pionera de estos temas es *Esclavo y ciudadano* de Frank Tannenbaum, quien, como se sabe, fue influido por las ideas de Gilberto Freyre.³

Los argumentos de Tannenbaum admiten la existencia de diferencias fundamentales entre los sistemas esclavistas anglosajón e ibérico. El primero sería menos humano que el segundo, debido a que América Latina gozó de una matriz moral, legal y religiosa que contribuyó a que el esclavo preservara sus rasgos individuales como ser humano. Este debate fue revitalizado a mediados de los setenta por Stanley Elkins,⁴ quien atribuyó a los sistemas socio-económicos y culturales las diferencias entre sistemas esclavistas:

- 2 La bibliografía consultada está disponible en bibliotecas, y corresponde a los temas tratados, no pretendo hacer un comentario general, aunque sí he sumado algunos títulos de consulta general y de apoyo. Tengo que reconocer que también hace falta sumar a este u otro ensayo las tesis de licenciatura o grado que de una u otra manera hayan abordado este tema.
- 3 Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen*, New York, Alfred Knopf, 1949; Gilberto Freyre, *Casa Grande y Senzala*, Rio de Janeiro, Olympio, 1933.
- 4 Stanley Elkins M., *Slavery: a Problem in American Institutional and Intellectual Life*, 3 ed., Chicago, University of Chicago Press, 1976; el capítulo 3 de esta obra fue reimpresso bajo el título de "Slavery in Capitalist and Non-Capitalist Cultures", en: Laura Foner y Eugene Genovese D., *Slavery in the New World. A Reader in Comparative History*, Prentice Hall, New Jersey, 1969, p. 8-26.

el hispano precapitalista y católico, y el anglosajón, protestante y de economía capitalista. El interés suscitado por la polémica dio lugar al surgimiento de un movimiento revisionista representado por David B. Davis y Charles Wagley⁵ entre otros, quienes, en contraste con los primeros, hacen notar la similitud de los sistemas y la importancia de las condiciones materiales en que se presentó la esclavitud. Para ellos, la esclavitud en Latinoamérica no fue muy diferente de la instituida por pueblos de otro origen y religión, minimizando las diferencias en que se centraba el debate. Para la corriente encabezada por Davis, la esclavitud americana no se caracterizó por el contraste entre las formas de tratamiento que se daba a los esclavos, que a fin de cuentas fueron secundarias, sino por el contrario, afirmó que sus variaciones fueron las que le dieron sus características unitarias y significativas; si el esclavo fue maltratado en Estados Unidos no lo fue menos en Brasil, tanto en un país como en el otro hubo prejuicios raciales. En concreto, siguiendo este último argumento, mi hipótesis de trabajo es que a partir de las experiencias americanas es posible construir un modelo explicativo sobre las distintas formas de la esclavitud, del cual resumiré sus características básicas y trataré de vincularlo con la demografía de los esclavos en el continente mencionando, a manera de contraste, la evolución de la esclavitud Norteamericana por un lado, y la del Caribe y de América Latina por el otro.

El comercio de esclavos africanos hacia la Nueva España resulta mínimo y sin importancia si exclusivamente lo vemos como parte del tráfico que unió y ensombreció a tres continentes por más de trescientos cincuenta años. Sin embargo, adquiere otra

5 David Davis B., *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York, Cornell University Press, 1966; Charles Wagley, *The Latinamerican Tradition: Essays on the Unity and Diversity of Latinamerican Culture*, New York, Columbia University, 1968.

dimensión cuando analizamos sus circunstancias como un fenómeno original americano. Verlo de esta manera no es ignorar una práctica social casi tan antigua como la humanidad misma, sino por el contrario, es señalar una característica particular del comercio esclavista que se estableció en la Nueva España, en él los africanos fueron reducidos a objetos de comercio y legislación mercantil: "sin que el dicho mi parte sea obligado a ningún saneamiento, mas que tan solamente pertenecerle, porque en cuanto a su venta no le vendo mas que un bulto con cabeza, alma en boca, y huesos en costal", rezaban los contratos de compraventa⁶ con los cuales los mercaderes traspasaban la propiedad de lo que, según el antiguo derecho, era considerado como "cosa vocal" y, por tanto, vendido sin su consentimiento.

Pese a su trascendencia, el concepto de esclavo como cosa-mercancía fue un supuesto no aclarado sino hasta hace poco tiempo. Más bien los especialistas se preocuparon por esclarecer conceptos como el tráfico esclavista y los orígenes étnicos con el fin de conocer su impacto sobre la cultura nacional. El tema del tráfico en la Nueva España fue tratado por primera vez por Gonzalo Aguirre Beltrán,⁷ quien en su artículo destaca la importancia de los mecanismos de adquisición (asientos) de los que se valió la corona española para atraer el comercio negrero a sus dominios hasta el momento, en el siglo XVIII, en el que los traficantes españoles obtuvieron la libertad de comercio, que en ese entonces tenía su epicentro en el puerto de La Habana.⁸ Poco tiempo después, este mismo autor da una nueva dimensión al tema al

6 Gonzalo Aguirre Beltrán, "El comercio de negros", en *La palabra y el hombre, Revista de la Universidad Veracruzana*, Veracruz, enero-marzo, 1986, p. 62.

7 Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural, 1944, 347 p.

8 *Ibid.*

ubicar la trata de esclavos en el contexto del comercio triangular intercontinental. Esta fue una tesis que por esos años Eric Williams⁹ sometió exitosamente a la comunidad científica internacional, y según la cual los esclavos africanos, convertidos en mercancía, pasaban a ser el punto de apoyo de la circulación de mercancías y, por tanto, de la acumulación de capital. Un trabajo reciente de Orlando Patterson¹⁰ argumenta que el motivo fundamental para poseer esclavos no era producto del afán pecuniario de los dueños, sino que éste residía en la satisfacción que les proporcionaba el poseer una criatura humana que sólo viviera y respirara por ellos. Aunque en aparente contradicción con las ideas economicistas, esta interpretación individualista resulta atractiva cuando se usa como complemento de la primera, y en el estudio de casos específicos como el de la esclavitud relacionada con los servicios personales o domésticos en los que también está presente la jerarquía social del dueño.

La cuestión de los orígenes étnicos, a la que Aguirre Beltrán¹¹ otorgó tanta importancia en su obra es otro tema que ha fructificado y creado una dinámica propia, por lo que es necesario tratarlos por separado. Primero me ocuparé de la trata negrera y posteriormente del asunto de la etnicidad.

El origen del debate sobre el comercio esclavista transatlántico se ubica en la obra de síntesis de Philip Curtin *The Atlantic Slave Trade: A Census*,¹² quien por primera vez ofrece una visión de conjunto de la trata negrera y, entre otras aportaciones, hace una

9 Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, tr. Gerber, Buenos Aires, Siglo XX, 1973.

10 Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard, Harvard University Press, 1982.

11 Gonzalo Aguirre Beltrán, "Tribal Originis of Slaves in Mexico", en *The Journal of Negro History*, vol. 31, núm. 3, July, 1946, p. 269-352.

12 Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

cuantificación del comercio esclavista fincando en 9 566 100 los negros transportados a América entre 1451 y 1879. La información sobre el ingreso de esclavos a la Nueva España, la deriva este autor de: *La Población Negra de México 1519-1810. Estudio Etnohistórico*¹³ y de *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*¹⁴ siendo las fuentes del primero los acervos documentales de México, centralmente el Archivo General de la Nación; y las del segundo, los cálculos sobre los volúmenes y tonelaje de intercambio marítimo. Previendo las críticas, Curtin advierte que las cifras ofrecidas no son absolutas y por lo tanto estaban sujetas a revisión. Invitación que no tardó en producir resultados tales que fue necesario organizar un simposio para tratar el tema¹⁵ en donde Curtin aceptó algunos de los errores metodológicos que se le imputaban. Abierta la puerta, las revisiones no se hicieron esperar. En lo que a nosotros interesa, Enriqueta Vila Vilar¹⁶ señaló sus desacuerdos con las cifras obtenidas por Aguirre Beltrán en *La Población Negra de México*, argumentando que aunque Cartagena hubiese sido el principal puerto esclavista de Hispanoamérica, el número de barcos que atracaron en Veracruz entre 1601 y 1640 superaron a los registrados en Cartagena durante el mismo periodo¹⁷ lo que le hizo estimar un total cercano a los 70 000 esclavos contra los 35 089 que calculó Aguirre Beltrán para 1646.¹⁸ Como consecuencia de esta controversia había que hacer los ajustes necesarios al panorama ofrecido por Curtin en 1969, de ello se encargaría

13 Aguirre Beltrán, *La población negra...*

14 Chaunu, *Seville et l'Atlantique (1504-1650)*, 5 vols., París, A. Colin, 1955-1960.

15 Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll-the World the Slaves Made*, New York, Vantage, 1974.

16 Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos: los asientos portugueses*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1977.

17 *Ibid.*, p. 207.

18 Aguirre Beltrán, *La población...*, p. 218.

uno de sus alumnos,¹⁹ quien tomando en cuenta las revisiones mencionadas propuso un total de 9 778 500 esclavos introducidos a América entre 1450 y 1867, cantidad superior en 212 400 a la suma total sugerida por su maestro trece años antes y superior en 135 600 a la cifra de 132 600 inicialmente propuesta como el total para Hispanoamérica por Aguirre Beltrán treinta y seis años antes.²⁰ Otro autor que se ha ocupado del tráfico de esclavos en la Nueva España y en Hispanoamérica es Colin Palmer,²¹ en la primera de sus obras, este autor calcula una cantidad de esclavos similar a la apuntada por Vila Vilar durante el mismo periodo, aunque estas cifras no fueron consideradas en el trabajo de síntesis comentado. En cambio, sí se tomaron en cuenta los resultados obtenidos en su investigación en los archivos británicos del periodo 1700-1730, durante el cual Inglaterra controló las factorías de Veracruz y Cartagena.²²

Al poco tiempo de ser publicada la obra de Lovejoy apareció el estudio de Marisa Vega Franco,²³ en él analiza los asientos de los comerciantes genoveses Grillo y Lomelín (1663-1674), quienes introdujeron esclavos a través de Veracruz, Cartagena de Indias y Portobelo en Panamá. Esta información todavía no ha sido incorporada a ningún trabajo particular ni de síntesis. De hecho,

19 Paul E. Lovejoy, *Transformation in Slavery. A History of Slavery in Africa, Great Britain, Cambridge University Press, 1983*; y "The Volume of the Atlantic Slave Trade", en *Journal of African History*, núm. 23 [s.l.], p. 473-501.

20 Se mencionan aquí sólo los cambios que corresponden a Hispanoamérica ofrecidos por Aguirre Beltrán. Las sumas no concuerdan ya que se anotan sólo cambios parciales y no la revisión completa. Aguirre Beltrán, *La población...*, p. 200.

21 Colin Palmer A., *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard, University Press, 1976; Colin Palmer y Human Cargoes, *The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739*, Urbana, University of Illinois Press, ca. 1981.

22 *Ibid.*

23 Marisa Vega Franco, *El tráfico de esclavos en América: asientos de Grillo y Lomelín, 1663-1774*, pról. Enriqueta Vila Vilar, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1984.

la estimación cuantitativa más reciente sobre el total de esclavos introducidos a la Nueva España es la de Paul E. Lovejoy,²⁴ quien supuso alrededor de 200 000 esclavos durante todo el periodo del comercio transatlántico y una participación de 2.1% en el comercio total. Las cifras derivadas de este debate son parte mínima de la polémica que ha conducido a revisiones que incluyen las metodologías de cuantificación. También han servido de aliciente a quienes hacen estudios monográficos, que antes se centraban más en el estudio del comercio de mediados del siglo XVII y hoy enfocan su interés de análisis al comercio negrero en la Nueva España durante los siglos XVII y XVIII, y proponen hipótesis sobre los proyectos de poblamiento puestos en práctica durante el siglo barroco.²⁵ La dinámica que ha caracterizado el debate sobre el comercio del Atlántico ha ampliado su ámbito geográfico hasta integrar el estudio del impacto demográfico en África como parte de un fenómeno que, a largo plazo, necesariamente tiene que ser concebido como un proceso global.²⁶ De esta discusión se pueden derivar muchas conclusiones, una de las primeras que viene a la mente es que la historia cuantitativa de ninguna manera es un sustituto de la historia no cuantitativa y que la primera sólo puede avanzar en la medida en que aparezcan investigaciones bien cimentadas en trabajo de archivo.

La clasificación étnica de los negros introducidos durante el siglo XVI está hecha con base en grupos lingüísticos, que son el indicador más confiable de las regiones africanas de donde

24 E. Paul Lovejoy, "The Volume of the Atlantic Slave Trade", en *Journal of African History*, núm. 23, 1982, p. 473-501.

25 Ver por ejemplo a Magnus Morner, "Comprar o Criar. Fuentes alternativas del suministro de esclavos en las sociedades plantacionistas del Nuevo Mundo", en *Revista de Historia de América*, núm. 9, México, 1981, p. 37-77.

26 A este respecto ver a Lovejoy, *Transformation....* y Patrick Manning, *Francophone SubSaharan Africa 1880-1985*, Cambridge, Cambridge University, 1988.

procedían los esclavos. Con esta consideración, Gonzalo Aguirre Beltrán²⁷ trazó las zonas de procedencia de quienes, con el tiempo, aportaron lo que hoy llamamos "la tercera raíz" de la cultura nacional. En esta clasificación se identifican tres regiones de donde provenían los esclavos y que son a saber: la Mauritania y Bilad es Sudán; los Ríos de Guinea y de Sierra Leona en la costa noroccidental de África; y Sao Jorge de Mina y Sao Thome, Manicongo, La India de Portugal y los depósitos negreros de América o Entrepot. Este primer acercamiento adquirió facetas mejor perfiladas conforme los africanistas fueron definiendo rasgos etnolingüísticos y también en la medida en que acumularon conocimientos sobre el origen de los esclavos importados a la Nueva España. Con base en un mayor número de casos —procedente de los archivos notariales poblanos— y con un método similar al usado por Aguirre Beltrán para definir las regiones de origen de los esclavos, Peter Boyd-Bowman,²⁸ amplió el número de éstas a cuatro, dando una sección sólo a la isla de Sao Thome.

A pesar de las diferencias de los recursos bibliográficos de ambos estudios, los resultados son más o menos similares. La primera de las obras considera que "los *Biafara* aportaron un considerable contingente de esclavos en las cargazones dirigidas a México"²⁹ mientras que la segunda, los ubica como el grupo más numeroso de su tabulación.³⁰ El caso del grupo *Bran* produce resultados similares.³¹ Sin pretender iniciar una polémica, otros

27 Aguirre Beltrán, "Tribal Origins..." y the Slave trade in Mexico", en *The Hispanic American Historical Review*, núm. 24, 1946, p. 412-431.

28 Peter Boyd-Bowman, "Negro Slaves in Early Colonial Mexico", en *The Americas*, vol. XXVI, núm. 2, South Bethesda, octubre 1969, p. 134-151.

29 Aguirre Beltrán, *La población...*

30 Boyd-Bowman, *op. cit.*, p. 40.

31 Aguirre Beltrán, *La población...*, 1989, p. 128, y Boyd-Bowman, *op. cit.*, p. 140. Gilberto Bermúdez Gorrochotegui analizando el comercio esclavista de Jalapa a finales del s. XVI presenta una distribución similar a la de Aguirre Beltrán, y ambas de manera

investigadores que no tienen como objetivo central la cultura africana (como los dedicados a estudiar la industria azucarera) también han hecho observaciones que apuntalan la clasificación de las cuatro regiones mencionadas. Tal es el caso del capítulo dedicado a la mano de obra en las haciendas azucareras del marqués del Valle³² en donde su autor, utilizando los inventarios de las haciendas de Atacomulco y Tlaltenango logró una base cuantitativa mayor a la de los autores mencionados, con la cual se confirma que el grupo *Biafara* fue el que mayor número de esclavos aportó a la sociedad y a la economía novoespañola. En este inventario, la región de Angola ocupa un segundo lugar con 50 esclavos, contra 38 del grupo *Bran*, lo cual no descalifica las observaciones anteriores, pues hay que recordar que el caso de las plantaciones cortesianas puede resultar diferente debido al espíritu empresarial del marqués³³ y sus descendientes, quienes siguieron importando negros a lo largo del siglo XVII, aunque en 1680 las cantidades adquiridas eran menores, y sólo extraordinariamente se encontraban negros nacidos en África³⁴ o *bozales*, como se les inscribía en los documentos legales de la época.³⁵ Esta diferencia es también indicativa de la manera en la que el mercado de esclavos novoespañol se vinculó al comercio esclavista trans-

general coinciden con las observaciones del antropólogo norteamericano Melville Herskovitz en sus obras "The Cultural Areas of Africa", en *Africa*, vol. III, 1930, p. 59-77 y *The Myth of the Negro Past*, Boston, 1962.

32 Ward, Barret J., *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle*, 1ª ed. en español, México, Siglo XXI, 1977.

33 Charles Verlinden, "Cortés como empresario económico y la mano de obra esclava", en *Historia Mexicana*, vol. 38, núm. 4, México, abril-junio, 1989, p. 771-778.

34 Barrett, *op. cit.*

35 Fernando Winfield Capitaine, *Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa Veracruz, 1668-1699*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1984; y "La sublevación de esclavos en Córdoba en 1735", en *La palabra y el hombre*, núm. 50, Veracruz-México, abril-junio, 1984, p. 26-30. Adriana Naveda Chávez de Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz: 1690-1830*, Jalapa, México, Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas, 1987.

atlántico, el cual conforme agotaba sus veneros, se desplazaba hacia regiones más orientales siguiendo la costa occidental del continente africano. Se vuelve evidente también que para esa época el grado de integración del mercado mundial fue un elemento clave en las relaciones esclavistas, aunque el comportamiento demográfico de las regiones de América Latina y el Caribe dependía estrictamente de las necesidades de cada región, que a fin de cuentas imponían características propias. Con respecto a esta afirmación se deben destacar las características del sistema norteamericano, el cual adoptó como alternativa viable al comercio transatlántico, con el método de reproducción por crianza como forma de abatimiento de la demanda.³⁶

La travesía que los negros hacían de África a México estaba tan llena de maniobras de tránsito, compraventa, exámenes sanitarios, clasificación étnica, sexo, edad etc., que bien podría considerarse como una rama de la historia de la trata internacional. Quien busque una descripción de tales maniobras puede acudir tanto a obras de carácter general³⁷ como a ensayos particulares.³⁸ Un aspecto del comercio esclavista en el que parecen estar de acuerdo quienes lo han tratado es en los elementos por los cuales se definían los precios, entre ellos destacan la importancia del sexo, edad, fortaleza física, origen étnico y habilidades. A este respecto existe una similitud de precios en los diferentes mercados

36 Ciro Flamarion S. Cardoso, "Escravidão e Dinâmica da População Escrava nas Américas", en *Estudos Economicos*, 13 (1), Jan-Abr, 1983, p. 41-53.

37 José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países hispanoamericanos*, pról. Fernando Ortiz, La Habana, Cultural, 1938.

38 L.R., Brady, "The Emergence of a Negro Class in Mexico 1524-1640", State University of Iowa (tesis) 1965; Aguirre Beltrán, "El comercio...".

regionales, en distintas épocas y aun entre los precios de las ciudades y los de las áreas rurales.³⁹

Ahora bien, una vez establecidos los parámetros sobre los que se han fincado las bases demográfica y cultural de la integración del esclavo africano en la sociedad novoespañola, haré mención de la bibliografía dedicada a estudiar la esclavitud en los sitios de trabajo agrícola e industrial, lugares en donde se utilizó el trabajo forzado con más frecuencia.

Una opinión común entre quienes de una manera u otra se han acercado al tema de la esclavitud en la Nueva España es que la importación masiva de esclavos se hizo con base en la experiencia adquirida en La Española (actual República Dominicana), en donde se recurrió al trabajo de los esclavos africanos como resultado del dramático descenso de la población indígena forzada a trabajar en las plantaciones azucareras. Dicho de otra forma, los esclavos africanos llegaron a la Nueva España con el propósito declarado de sustituir a la diezmada población nativa que, al igual que en La Española, había sido obligada a trabajar en las plantaciones y en las minas. Es decir, desde un principio los esclavos africanos fueron destinados a servir como fuerza de trabajo; otras actividades que llegaron a desempeñar fueron accesorias a su papel de trabajador.⁴⁰

Las plantaciones azucareras novoespañolas fueron creadas en etapas y se desarrollaron de acuerdo a diversos condicionantes; la mayoría de ellas fueron iniciadas como cañaverales y lograron ser

39 Naveda, *Esclavos...*; Patrick J. Carroll, *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity and Regional Development*, Texas, University of Texas, Austin Press, 1991; Rodolfo Fernández "Esclavos de ascendencia negra en Guadalajara en los siglos XVII y XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, vols., México, UNAM, 1991, p. 71-81; Vincent Mayer, *The Blacks on the New Spain's Northern Frontier: San Jose de Parral, 1631-1641*, Durango [Center of Southwest Studies], 1974.

40 Aguirre Beltrán, "El comercio..."; Palmer, *Slaves...*; Naveda, *Esclavos...*

convertidas en trapiches y en haciendas conforme se les añadían *caballerías*⁴¹ y esclavos a sus inventarios, la excepción a esta regla es el caso de las haciendas azucareras del marqués del Valle que fueron iniciadas como grandes empresas, aunque en ambos casos los negros siempre fueron parte esencial del negocio.⁴² En principio, los africanos sólo fueron complemento de la fuerza de trabajo indígena, pero conforme pasó el tiempo se hicieron mayoría, a ello ayudó la política de la corona, que en 1542 comenzó a prohibir la esclavitud indígena,⁴³ alentando a los indios a cubrir sus obligaciones tributarias en metálico. Esta medida contribuyó a que los indígenas diversificaran su labor agrícola en las que incluyeron el azúcar, convirtiéndose así en abastecedores de los trapiches, que mediante este sistema lograron consolidarse.

Como resultado de esta política se creó un ambiente favorable al crecimiento de la plantación azucarera, medida que fue apoyada firmemente por Felipe II, quien específicamente recomendaba que en los ingenios se prohibiera el uso de la mano de obra indígena y su lugar fuera ocupado por esclavos africanos. Sin embargo, la opinión del virrey don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, no era favorable al establecimiento de ingenios azucareros, pensaba que en su lugar debían fortalecerse la

41 Medida agraria que en Cuba equivalía a 1343 áreas, en Puerto Rico a 7858 áreas y en México y Guatemala a 4279 áreas. (1 área es igual a 100 metros cuadrados).

42 Naveda, *Esclavos...*; Fernando Sandoval, *La industria del azúcar en Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Historia, 1951; Gilberto Bermúdez, "La formación de las haciendas en la región de Jalapa 1580-1630", en *La palabra y el hombre*, Nueva Época, Veracruz, julio-septiembre, 1988, p. 67-74; Soledad García, "Hacienda de Pacho", en *La palabra y el hombre*, Nueva Época, Veracruz, enero-marzo, 1983, p. 27-35.

43 Carroll, *Blacks in...*; Horacio Crespo et al., *Historia del azúcar en México*, 2 vols., México, FCE-Azúcar S.A., 1988.

siembra de trigo y de maíz, así como también alentar las labores mineras y sólo como último recurso fomentar la industria azucarera.⁴⁴ A pesar de ello, se exceptuaba de esta medida a aquellos que ya hubieran iniciado la construcción de plantaciones o se encontraran en medio de reformas. La explicación más comúnmente aceptada sobre el proceder del conde de Monterrey es la que ofrece Sandoval,⁴⁵ quien indica que la actitud del virrey es una reacción que prueba la existencia de una política de intervención de la corona con el fin de ordenar todas las actividades productivas de las distintas regiones de sus dominios. Como contraparte, el autor señala las políticas de fomento de ingenios azucareros en las Antillas, que encontrarían su razón de ser en un intento por preservar los mercados europeos para La Española, Cuba y Puerto Rico, mientras que, necesariamente, la producción local, especialmente la de Jalapa, se dirigía hacia el mercado interno.⁴⁶ La resistencia a las políticas de la corona y el eventual triunfo de los hacendados jalapeños sobre éstas ha sido interpretado como muestra de la autonomía que permitió conciliar los intereses locales con los de la corona en beneficio del mercado interno.⁴⁷

Las tabulaciones hechas por Carroll con respecto al comercio esclavista de la región veracruzana dibujan una línea ascendente que llega a su cima en 1600 y mantiene su nivel hasta 1610, fecha a partir de la cual la tendencia se revierte hasta llegar, en 1620, al mismo nivel que tenía en 1581. Esta observación es avalada por la

44 Crespo, *op. cit.*

45 Sandoval, *op. cit.*

46 Carroll, *Blacks in...*; Sandoval, *op. cit.*

47 Gisela Landázury B. y Verónica Vázquez M., *Azúcar y Estado (1750-1880)*, México, FCE, 1988.

información que proporciona Gilberto Bermúdez sobre el establecimiento de las haciendas en la región.⁴⁸

Casi un siglo después y a raíz de los cambios en la política colonial novoespañola se observa una comercialización de esclavos de la misma proporción, aunque esta vez en Córdoba, en donde en poco más de cien años se registran más de mil transacciones de compra-venta de esclavos, aunque aún falta que se tabulen los movimientos sobre este tipo de transacciones en los archivos notariales de Jalapa.⁴⁹ Ahora bien existen diferencias que corresponden a las peculiaridades de la mano de obra esclava que se llega a diferenciar en zonas aledañas, en Córdoba, por ejemplo, Naveda⁵⁰ da cuenta de la reactivación del ingreso de esclavos bozales, que alcanza su tope en el primer decenio del siglo XVII y que desciende, hasta desaparecer, en la segunda mitad del mismo. En cambio, el mercado de esclavos criollos se extiende hasta la primera década del siglo XIX. Las haciendas de Jalapa no sólo no se incorporan a esta corriente de producción y exportación azucarera, sino que, por el contrario, los testimonios de la época dibujan una industria en ruinas.⁵¹ Sin embargo, la ruina parece no haber llegado al mercado de esclavos, el cual se reactivó durante las primeras décadas del siglo XVII⁵² para languidecer y desaparecer antes de finalizar el siglo. Las hipótesis sobre el origen de la reactivación aún no han sido elaboradas, aunque un elemento

48 Bermudez, *La formación...*

49 Fernando Capitaine Winfield, *Esclavos en el Archivo Notarial de Jalapa Veracruz, 1668-1699*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1984.

50 Naveda, *Esclavos negros...*

51 José Antonio Villaseñor, *Theatro Americano*, México, 1746, pról. Francisco González de Cosío (ed. facsimilar), Editora Nacional, 1951.

52 Fernando Capitaine Winfield, *Esclavos en el Archivo Notarial de Jalapa Veracruz, 1700-1800*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1984.

favorable para la reactivación del comercio esclavista fue la aparición del sistema de Ferias que se desarrolló en el siglo XVIII.

Contrastando con el auge negrero de la región veracruzana, las haciendas del Valle de Morelos, durante este mismo periodo, parecen haber cubierto su abasto de mano de obra con población nativa asalariada perteneciente al nuevo estrato mestizo de la región.⁵³ Un dato que confirma esta diferencia es el número de esclavos utilizados en cada hacienda o plantación, pues mientras en Córdoba (y aun en el siglo anterior en Jalapa) las haciendas mayores llegaron a registrar hasta 200 esclavos,⁵⁴ en este mismo periodo de auge productivo la hacienda de Calderón en el actual Estado de Morelos contaba, en 1763, con sólo 102 esclavos.⁵⁵ Estas cifras ilustran las diferencias regionales y de alguna manera subrayan la hipótesis señalada acerca de las preferencias de la corona en su política de desarrollo, que mencionamos anteriormente.

Las características de la población esclava de otras zonas azucareras de la Nueva España han sido tratadas sólo de manera secundaria en la historia de las haciendas, tal es el caso de Michoacán en donde sabemos que en el siglo XVIII había centros azucareros que contaban en sus filas hasta con 200 esclavos,⁵⁶ sin embargo no se dispone de mayor información sobre la procedencia y características de esta población.

Los historiadores han tratado el tema sobre el trabajo esclavo dentro de los trapiches y haciendas azucareras, sin embargo esta-

53 Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial: el uso de la tierra y el agua*, México, UNAM-IIIH, 1986; Barrett, *op. cit.*

54 Naveda, *Esclavos negros...*

55 Wobeser, *op. cit.*

56 Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, FCE, 1979.

mos todavía lejos de lograr un perfil que describa satisfactoriamente la división interna del trabajo que se daba en estas unidades productivas.⁵⁷ Las publicaciones pioneras sobre este asunto ubicaban a los esclavos en el beneficio del azúcar, alejados de las labores del campo y por encima de los trabajadores indígenas; estos últimos frecuentemente desempeñaban algunas labores en las plantaciones y recibían castigos de sus capataces negros.⁵⁸ Esta primera imagen no estaba alejada de la realidad, aunque era parcial se fue ampliando conforme se dieron a la luz investigaciones sobre las haciendas y aparecieron los pocos documentos en que se describen las labores de los negros en el campo. Básicamente son dos las fuentes que contienen información al respecto: "Las Instrucciones a los Hermanos Jesuitas Administradores de Haciendas", inédito del siglo XVIII⁵⁹ y el "Diario", en él se da noticia de los cuidados que debía tener quien administrara el Ingenio de Xochimancas.⁶⁰ Ambos documentos redactados por misioneros jesuitas, que fueron entre las órdenes favorecidas con ingenios, los que se involucraron directamente con la administración de los mismos.

El contenido de "Las Instrucciones..." resulta ser de carácter general y es más bien un manual de preceptos, mientras que el "Diario" contiene lo que al parecer son las instrucciones que deja un administrador saliente a su sustituto sobre las tareas diarias de los esclavos y trabajadores, así como de las rutinas a seguir.

57 Aguirre Beltrán, *La población...*, p. 81-92.

58 Sandoval, *op. cit.*

59 Françoise Chevalier, prólogo y notas a *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, México, UNAM, Instituto de Historia, 1950.

60 Jean Pierre, Berthe, "Xochimancas. Les travaux et les jours dans une hacienda sucrière de Nouvelle Espagne au xviiè siècle", en *Jarbuch fur Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, núm. 3, 1966.

Según von Wobeser⁶¹ en el caso de las haciendas de Morelos, la división de trabajo parece responder a las descripciones del "Diario", haciendo notar los casos excepcionales en los que se llegó a ocupar mujeres en el procesamiento del azúcar, tarea que por lo general estuvo reservada a los hombres. Coincide también con el "Diario", la descripción que hace Naveda⁶² sobre las tareas desempeñadas por los esclavos y sobre la división del trabajo en las haciendas de Córdoba. Cabe destacar que tanto las descripciones del "Diario", como las interpretaciones de Naveda⁶³ colocan a las mujeres esclavas en las labores tanto del campo como en trabajos de apoyo dentro de la comunidad y la familia; mientras que los hombres preferentemente eran ocupados en las labores de beneficio y, en menor escala, cumplían con trabajos de campo. Ambas autoras difieren entre sí sobre el papel de los niños en la hacienda, mientras que von Wobeser⁶⁴ les asigna un papel ajeno al trabajo del campo, Naveda los retrata desempeñando labores auxiliares y aun, como en el caso de la hacienda de Nuestra Señora del Rosario, integrados al quehacer de la industria del azúcar.⁶⁵ Las descripciones sobre el trabajo esclavo en las haciendas azucareras son producto de investigaciones recientes que han estado limitadas por la escasez de fuentes que describan el trabajo de campo. Carencia que puede ser suplida con información procedente de los libros de cuentas así como con relatos de propietarios y de viajeros, aunque este es un trabajo todavía en proyecto. Otro tema que es casi obligado, es el de las relaciones entre los esclavos negros y la población indígena, del cual hago una mención más

61 Wobeser, *op. cit.*

62 Naveda, *Esclavos negros...*

63 *Ibid.*

64 Wobeser, *op. cit.*, p. 158.

65 Naveda, *Esclavos negros...* p. 114.

adelante y lo relaciono secundariamente con los problemas de las rebeliones esclavas.

Durante el siglo XVI las minas fueron el otro destino de los africanos; se sabe de la existencia de esclavos en los beneficios de diversas áreas, tanto del norte como del sur de la Nueva España, aunque su presencia se halla documentada hasta el momento sólo en las minas de San José del Parral entre 1631 y 1641.⁶⁶ Al igual que en las haciendas azucareras durante esta época, los negros de Parral parecen haber venido, en su mayoría, directamente del África o al menos, no se les identifica como criollos y mucho menos como mulatos, aunque este autor sí hace notar la presencia de negros libres. Para Mayer, el hecho de que Parral fuese un asentamiento de frontera daba como resultado un comportamiento diferente por parte de los esclavos así como también por parte de los amos, aun cuando los primeros estuvieron sujetos a la misma legislación que sus similares de haciendas o ciudades. Otra área de frontera donde se ha detectado la presencia de esclavos negros es la ciudad de Saltillo en donde, al parecer, eran destinados tanto al trabajo servil doméstico como a las labores del rancho. También existen indicaciones de su desempeño en los oficios más comunes como la herrería y la carpintería,⁶⁷ este autor hace notar las razones de prestigio que argüían los miembros de la sociedad coahuilense para adquirir un esclavo negro, razonamiento que debe haber sido común al resto de la sociedad urbana novoespañola.⁶⁸

66 Mayer, *op. cit.*

67 Carlos Manuel Valdés e Ildelfonso Dávila B., *Esclavos negros en Saltillo: siglos XVII-XIX* [s.p.i.], 1989.

68 *Ibid.* p. 41.

Aunque con argumentos diferentes, Rodolfo Fernández⁶⁹ llega a las mismas conclusiones que Valdés cuando hace notar el número de negros en Guadalajara y su paulatina simbiosis social con la población criolla. En las regiones azucareras donde el mestizaje entre negros, indios, españoles y criollos fue más intenso, se han llegado a detectar diferencias en la formación y distribución de la sociedad de castas que no son perceptibles en otras áreas. En Jalapa, por ejemplo, Carroll⁷⁰ hace notar la preferencia de los negros a mestizarse con la población nativa, lo que dio como resultado un mayor número de pardos y afroestizos que, asentaron su residencia en áreas rurales, contra un número menor de mulatos que fueron ubicados tanto en el campo como en la ciudad, mientras que los españoles en definitiva parecen haber preferido la vida urbana.

En lo que se refiere al proceso de transformación agrícola o industrialización de la caña de azúcar y el proceso de hilado y tejido en los obrajes, el negro esclavo estuvo siempre presente. En el trapiche llegó a desempeñar oficios reservados a los españoles como el de maestro del azúcar, aunque no por ello fueron aceptados en las asociaciones gremiales que mantenían una organización que mucho recuerda a la feudal.⁷¹ En el caso de los esclavos negros propiedad de los obrajes, es notorio la transformación de su trabajo conforme pasó el tiempo; inicialmente fueron utilizados como fuerza de trabajo masiva y no especializada durante los siglos XVI y XVII, y como trabajador calificado (maestro de fundidor, maestro de tejedor, etc.) en el siglo XVIII.⁷²

69 Fernández, *op. cit.*

70 J., Patrick Carroll, "Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791", en *Historia Mexicana*, núm. 23, julio-septiembre, 1973, p. 111-125.

71 Aguirre Beltrán, *La población...*, p. 68.

72 Edmundo O'Gorman, "El trabajo industrial en la Nueva España a mediados del siglo

Las transformaciones que sufrió la esclavitud a lo largo de los años debidas a políticas institucionales y prácticas individuales, nunca fueron razón ni justificación para quienes no habían logrado asimilarse a la sociedad novoespañola cejaran en sus esfuerzos por obtener su libertad a través de otros medios; por el contrario, la incapacidad de los esclavos fuera circunstancial o personal, los obligó a buscar otras vías para escapar del oprobioso sistema.

El incontable número de fugas, rebeliones y otras formas de resistencia que han documentado los historiadores hasta el día de hoy, demuestra que los negros nunca se sometieron pasivamente a su condición de esclavos, por el contrario, las rebeliones se multiplicaron y adquirieron facetas diversas; el descuido personal o el de la familia, la destrucción deliberada o no de los bienes de los dueños fueron formas comunes con las que los esclavos se resistieron a su condición, aunque por su cotidianidad más bien contribuyeron a crear un estereotipo del negro como flojo y descuidado.

Es sabido que en la Nueva España el proceso de abolición legal de la esclavitud se inició con las proclamas de Hidalgo y Morelos en 1810 y culminó con el edicto de abolición de 1829. Sabemos también, que en 1842 el presidente Santana, en un movimiento táctico, acordó con la Gran Bretaña abolir el tráfico de esclavos en territorio nacional, con ello cerró las dos grandes vías jurídicas que sostenían a la institución esclavista. El extenso lapso en el que se dictaron estas medidas políticas y el franco declive del comercio esclavista a partir de 1750, nos permite hablar, aunque cautelosamente, de una desintegración⁷³ de la esclavitud. Este ensayo

73 Algunos autores sostienen que la abolición de la esclavitud en la joven República fue dictada con el fin de afectar las propiedades de los anglo-tejanos que basaban

pretende lograr respuestas más amplias para poder comprender la dinámica en la que se dio el proceso social de la emancipación el cual se inició desde la llegada de los primeros esclavos y se caracterizó por ser interactivo, en él intervinieron: el Estado, la Iglesia, los patronos y los esclavos mismos.⁷⁴ En su libro *Blacks in Colonial Veracruz. Race Ethnicity and regional Development* Patrick Carrol sostiene que los cambios que sufrieron las relaciones de trabajo, en una época de sujeción tributaria, alentaron su conversión en trabajo asalariado mediante el camino del mestizaje. Señala, asimismo, que la inobservancia de las leyes eclesiales sobre los derechos de los esclavos aceleró su transformación en trabajadores libres en el periodo que va de 1630 a 1720. Por su parte, Naveda⁷⁵ enfatiza el peso que tuvieron las rebeliones esclavas del siglo XVIII en el ánimo de los propietarios, quienes, ajenos al auge azucarero caribeño de esos años, terminarían por abandonar la esclavitud favoreciendo los procesos legales tales como las heren-

su sistema productivo en la esclavitud, fuerza de trabajo sin la cual esta sociedad no podría sobrevivir. Véase Eugene Barker H. "The Anexation of Texas", en *Soutlwestern Historical Quarterly*, vol. V, junio-julio, 1946; Julian Smith H. *The Anexation of Texas*, New York, Barnes & Noble, 1941 y Henry Parker B. *La Historia de México*, México, Diana, 1979. Dennis Valdés ha sugerido que la esclavitud en México sufrió una muerte gradual que se inició a mediados del siglo XVII, y culminó a principios del XIX con el movimiento de independencia. *The decline of the Slavery in Mexico*", en *The Americas*, vol. XLIV, núm. 2, octubre de 1987, p. 167-194.

74 Rebecca Scott J., *Slave Emancipation in Cuba: The Transition to Free Labor 1860-1898*, Princeton, Princeton University Press, 1985. Manuel Moreno Fraginals, en *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, argumenta que en las plantaciones del siglo XIX se tenía que superar la contradicción entre la producción basada en la mano de obra esclava y una inevitable renovación tecnológica, de tal manera que con el avance industrial la esclavitud decayó y su abolición fue sólo un trámite legal de una realidad caduca. A esta polémica Eugene D. Genovese razona sobre la cuestión desde la perspectiva de los propietarios argumentando que los grandes plantadores cubanos se apegaban a la institución por interés económico mientras que los norteamericanos habrían establecido relaciones afectivas con sus dependientes. Véase Genovese, *op. cit.*, especialmente las páginas 99 a 112.

75 Naveda, *Esclavos negros...*

cias, compras de libertad, etc., que resultaron ser los mecanismos últimos de la abolición.

En lo que se refiere al tratamiento de los esclavos y su sometimiento, el antropólogo brasileño Jacob Gorender⁷⁶ ha abordado la cuestión sumándose a la polémica iniciada por Tannenbaum y Freyre, pero adopta una posición contraria a dichos autores. Gorender encuentra que en la obra de Tannenbaum existe una intencionalidad ideológica opuesta a la de Freyre, quien cabalmente intenta exculpar a su país del pasado esclavista, mientras que el norteamericano más bien pretende explicar la muy peculiar segregación impuesta a la población negra en Estados Unidos antes y después de que se aboliera la esclavitud.

Ahora bien, siguiendo algunas de las ideas de Gorender, podríamos interpretar que la rebeldía manifiesta del esclavo, en este caso los atentados, las fugas, los suicidios, las revueltas y el cimarronaje fueron inseparables del sistema. Un buen ejemplo de ello serían Yanga, Cuijla o Mandinga-Amapa.⁷⁷ Se puede decir que estudios como éstos son resultado de una época en la que creció el interés de los investigadores por definir categorías sociales de los marginados y, al mismo tiempo, dar un sitio a la voz de los dominados. Estas manifestaciones de rebeldía individual o colectiva, invariablemente fueron condenadas por el sistema, aunque hubo otras que por su naturaleza y función, como es el caso de las asociaciones religiosas, tuvieron que ser aceptadas debido

76 Jacob Gorender, *O escravismo Colonial*, Sao Paulo, Atica, 1978.

77 Juan Laurencio, *Campaña contra Yangu en 1608*, prolog. de Leonardo Pasquel, México, Suma veracruzana [s.f.]; William B. Taylor, "The Foundation of Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos", en *The Americas*, vol. XXV, núm. 4, abril, 1970, p. 439-446; G. Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, 1989 (obra Antropológica, II); J. Patrick Carroll, "Mandinga: The Evolution of a Mexican Runaway Community, 1735-1827", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, núm. 4, october, 1977, p. 488-505.

a que fungieron como elemento de cohesión social y, por tanto, reguladoras del comportamiento y las relaciones sociales.⁷⁸ Habría que señalar que las obras de los autores antes mencionados no se refieren exclusivamente a la rebeldía esclava, además de ella tratan otros aspectos de la institución, entre los que se pueden destacar los argumentos con que se niega la pasividad de los sometidos.

Pocos son los estudiosos que han escrito artículos dedicados exclusivamente al análisis de la resistencia esclava al cautiverio y sus manifestaciones en la Nueva España, entre ellos se encuentran los trabajos de Carrol, Brokington, Davidson, Love y Winfield,⁷⁹ pero definitivamente nadie ha escrito un libro dedicado al tema. David Davidson en su artículo "Negro Resistance in Colonial Mexico" (1966) concluye que hasta 1650, y a pesar de existir mecanismos de conciliación, la rebelión fue la manera más efectiva de los esclavos para conseguir su libertad, ya que la complejidad que representaba acudir a los medios legales para obtenerla alentaron la fuga, método que animó el desarrollo de una población afroestiza y de negros libres durante la colonia. Por otro lado, la resistencia esclava —fuera imaginaria o real— tuvo un notable efecto en la sociedad colonial que se refleja, hasta 1650, en el número de edictos emitidos por las autoridades virreinales

78 Katia Queiroz Mattosso, *To be a Slave in Brasil, 1550-1888*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1986; en La Española, José Luis Saez (S.J.) ha estudiado el papel de las cofradías y hermandades en *La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo. Una historia de tres siglos*, República Dominicana, Patronato de la ciudad colonial de Santo Domingo, 1944.

79 Carroll, "Mandinga..."; Lolita Brokington y H.J. Roper, "Slave Revolt Slave Debate: A Comparison", en *Phylon*, vol. 45, núm. 2, 1984, p. 98-110; David Davison, "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico 1519-1650", en *HAHR*, vol. 46, núm. 3, august, 1966; Edgar Love, "Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico, en *The Journal of Negro History*, vol. 52, núm. 2, april, 1967, p. 89-103; Winfield, *Esclavos en el archivo...*

referentes a las costumbres y facultades de los negros. A este respecto, el temor de la sociedad novoespañola difiere en grado a la de las esclavocracias del Caribe y del Sur de Estados Unidos, en donde el número de esclavos, en relación al de los dueños y al del resto de la población, así como las legislaciones correspondientes produjeron sentimientos de temor más intensos, por lo que con mayor frecuencia se recurría a la represión como método de castigo y coerción.

La aparición de los pueblos cimarrones se explica, entonces, como el resultado de una estructura social dinámica en la que se conjugaron legislación y geografía con los temores de los amos y los deseos de libertad de los sometidos. Por su posición en este ámbito, el esclavo buscaba oportunidades de cambio que encontró únicamente en los espacios ganados y creados por su iniciativa. Sólo así se explica el número de sitios o pueblos cimarrones (quilombos) durante el tiempo que sobrevivió la esclavitud. Siguiendo esta misma lógica es posible explicar el desarrollo de los pueblos de cimarrones hasta conseguir su legalización, a este respecto las amenazas de recaptura les sirvieron de fuerza de cohesión,⁸⁰ del mismo modo como los ofrecimientos de las autoridades coloniales para capturar a otros fugados sirvieron de vía de legalización de asentamientos. Por lo que se refiere a los lazos familiares, los pueblos de cimarrones dieron a los fugados la oportunidad de estructurar nuevos vínculos cuando existían las mujeres para ello y en caso contrario buscaban mujeres nativas. Esta misma situación les permitiría sentar las bases de una pro-

80 Los ingleses siguieron una política similar en sus colonias de las Antillas, sobre todo en Jamaica en donde en el s. XVI el combate a los cimarrones llegó a considerarse como una guerra. Laurencio, *op. cit.*

ducción agrícola y actividades comerciales incipientes, que les proporcionarían parte de su sustento.

La bibliografía que trata sobre las características originales de la esclavitud cuenta con un mayor número de estudios y su producción es más conocida, lo cual nos permite tener una imagen más nítida de las áreas geolingüísticas del origen de los africanos transportados a la Nueva España, en el transcurso de los años en que estuvo vigente esa actividad. De acuerdo al desarrollo del mercado de esclavos, de las políticas virreinales al respecto y de la dinámica social de la época, se tiene un panorama suficientemente claro de la forma en que evolucionó el ingreso de los africanos así como de la importancia que adquirió el mestizaje con el tiempo. Lo que por su naturaleza y falta de estudios al respecto se encuentra en pleno debate es la cuantificación del comercio esclavista que, aunque seguramente nunca arrojará una cifra exacta del número de esclavos traídos a América, sí ha dado como resultado una idea aproximada del comercio total y de su regionalización. Debate que, además, ha servido de motor para la investigación de otros temas vinculados directamente a esa actividad y al de la esclavitud en general.

Las aportaciones hechas al estudio del trabajo esclavo no dejan lugar a dudas sobre la motivación fundamental que convirtió al africano en sujeto de comercio, aunque debe hacerse notar que cualquier análisis que se haga al respecto tiene que buscar una variedad de razones vinculadas a su región y a su momento. A este respecto es necesario tomar en consideración las relaciones personales (o las de grupo), para poder explicar la dinámica social propia de la esclavitud, así como el de la naturaleza de las relaciones de trabajo que establecieron los esclavos entre sí y con sus dueños.

El debate sobre la desaparición de la esclavitud o de cómo los esclavos adquirieron su libertad, se ha bifurcado en dos explica-

ciones esenciales: por un lado, el camino de la violencia que se expresa en las diversas formas que adoptó el cimarronaje y la rebeldía; por otro, el del método pacífico que puede sintetizarse en el mestizaje alentado tanto por políticas de desarrollo, como por razones demográficas y, aún en muchos casos, por motivos personales. En cuanto a la desaparición de la esclavitud por medios no violentos, el debate entre Rebeca Scott y Moreno Friginals sobre el caso cubano, en el que se argumenta básicamente la no rentabilidad de la esclavitud, resulta muy a propósito a lo sucedido en los obrajes novohispanos.

Dada la profusión de estudios sobre la esclavitud, la profundidad y detenimiento con que se le ha estudiado, se hace cada vez más difícil hablar de una sola institución monolítica y homogénea, por el contrario, cada vez son más notorias las particularidades regionales y temporales con las que los miembros de estas etnias se incorporaron a la cultura nacional.

- Aguirre Beltrán G., *La población negra en México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural, 1944, 347 p.
- _____, "Tribal Origins of Slaves in México", en *The Journal of negro History*, vol. 31, núm. 3, july, 1946, p. 269-352.
- _____, "The Slave Trade in Mexico", en *The Hispanic American Historical Review*, núm. 24, 1946, p. 412-431.
- _____, *La población negra en México. Estudio etnohistórico*, 2ª ed., México, FCE, 1972.
- _____, "El comercio de negros", en *La palabra y el hombre*, Veracruz, México, Revista de la Universidad Veracruzana, Nueva Epoca, enero-marzo, 1986, p. 55-63.
- _____, *La población negra en México. Estudio etnohistórico*, 3ª ed., México, FCE, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, 1989 (Obra Antropológica, II).
- _____, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, FCE, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, 1989 (Obra Antropológica, VI).
- _____, *El negro esclavo en Nueva España. La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, FCE, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, 1994 (Obra Antropológica, XVI).
- Alberro Solange, "Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración", en Elsa Frost *et al.*, *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México y University of Arizona Press, 1977.

81 Además de las obras citadas en el texto se añadieron algunas más que son de referencia obligada y complemento de una bibliografía general.

- _____, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España 1571-1700*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981 (Col. Científica, 96).
- _____, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.
- Barrett, Ward J., *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle*, 1ª ed. en español, México, Siglo XXI, 1977.
- Bennet L. Herman, *Colonial Latinamerican Historical Review*, vol. 3, núm. 4, Spring, 1994, p. 207-219.
- Bermúdez G. Gilberto, "El comercio de esclavos negros en Jalapa durante el siglo XVI", en Sociedad Mexicana de Antropología, XIII Mesa Redonda, *Balance y perspectivas de la antropología de Mesoamérica y el Norte de México*, México, 1975, p. 129-135.
- _____, "La formación de las haciendas en la región de Jalapa 1580-1630", en *La palabra y el hombre*, Nueva Epoca, Veracruz, julio-septiembre de 1988, p. 67-74.
- Berthe Jean Pierre, "Xochimancas. Les travaux et les jours dans une hacienda sucrière de Nouvelle Espagne au XVIIe siècle", en *Jarbuch fur Geschichte Von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, núm. 3, 1966.
- Boyd Bowman Peter, "Negro Slaves in Early Colonial Mexico", en *The Americas*, vol. XXVI, núm. 2, South Bethesda, octubre 1969, p. 134-151.
- Boyer, Richard, "Slavery and the Inquisition in New Spain: A Note on the Closed System Thesis of Stanley Elkins", en *The Church and Society in Latin America*, New Orleans, Tulane, 1984, p. 125-137.
- Brading, David, "Grupos étnicos: clases y estructura ocupacional en Guanajuato", en *Historia Mexicana*, vol. 21, núm. 3, enero-marzo de 1972.
- Brady L. R., "The Emergence of a Negro Class in Mexico 1524-1640", State University of Iowa, (Tesis), 1965.

- _____, "The Domestic Slave Trade in Sixteenth Century Mexico", en *The Americas*, vol. 24, núm. 3, January, 1968, p. 281-290.
- Brockington Lolita, *The leverage of labor: managing the Cortes haciendas in Tehuantepec, 1588-1688*, Durham, N.C. Duke University Press, 1989.
- Brockington Lolita and Roper H.J., "Slave Revolt, Slave Debate: A Comparison", en *Phylon*, vol. 45, núm. 2, 1984, p. 98-110.
- Browser, Frederick, "The free person of color in México City and Lima: Manumission and opportunity, 1580-1650", en Engerman Stanley [ed.], *Race and Slavery in the Western Hemisphere*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Cardoso, Gerald, *Negro Slavery in the Sugar Plantations of Veracruz and Pernambuco, 1550-1680: a Comparative Study*, Washington, D.C., University Press of America, ca. 1983.
- Carroll, Patrick James, *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity and Regional Development*, Texas, University of Texas Austin Press, 1991.
- _____, "Black Laborers and their Experience in Colonial Jalapa", en Elsa Frost et al., *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México y University of Arizona Press, 1977.
- _____, "Mandinga: The evolution of a Mexican Runaway Community, 1735-1827", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, núm. 4, october 1977, p. 488-505.
- _____, "Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791", en *Historia mexicana*, núm. 23, julio-septiembre de 1973, p. 111-125.
- Cope, Douglas R., *The limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City 1660-1720*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1994.
- Cortés Ma. Elena, "El matrimonio y la familia negra en la legislación civil y eclesiástica coloniales. Siglos XVI-XIX", en Ortega Sergio, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz-INAH, 1987.

- Crespo Horacio *et al.*, *Historia del azúcar en México*, 2 vols., México, FCE-Azúcar S.A., 1988.
- Curtin Philip, *The Atlantic Slave Trade a Census*, Madison, University of Winsconsin Press, 1969.
- Chevalier, Francoise, prólogo y notas a *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, México, UNAM, Instituto de Historia, 1950.
- _____, *Land and Society in Colonial Mexico. The Great Hacienda*, Berkeley, University of California Press, 1963.
- Davidson, David, "Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico 1519-1650", en *HAHR*, vol. 46, núm. 3, august, 1966.
- Fernández Rodolfo, "Esclavos de ascendencia negra en Guadalajara en los siglos XVII y XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, vols., México, UNAM, 1991, vol. 11, p. 71-81.
- García M. Soledad, "Hacienda de Pacho", en *La palabra y el hombre*, Veracruz, Nueva Epoca, enero-marzo, 1983, p. 27-35.
- Gerhard Peter, "A Black Conquistador in Colonial Mexico", en *HAHR*, vol. 58, núm. 3, 1978, p. 451-459.
- Great Britain, *Tratado entre su majestad el Rey de España y de las Indias y Su Majestad el Rey del Reino Unido de la Gran Bretana e Irlanda, para la abolición del tráfico de negros (1817)*, ed. facsimilar, México, Rolston-Bain, 1983.
- Herrera Casasus, Ma. Luisa, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, Porrúa, 1989.
- Konrad, Herman, *A jesuit Hacienda in Colonial Mexico: Santa Lucia 1576-1767*, Stanford, Staford University Press, 1980.
- Laurencio Juan, *Campaña contra Yanga en 1608*, pról. de Leonardo Pasquel, México, Suma Veracruzana, s/f.
- Landánzury B. Gisela, Verónica Vázquez M., *Azúcar y Estado (1750-1880)*, México, FCE, 1988.
- Love, F. Edgar, "Negro Resistance to Spanish Rule in Colonial Mexico", en *The Journal of Negro History*, vol. 52, núm. 2, april 1967, p. 89-103.

- Lovejoy Paul, "The Volume of the Slave Trade", en *Journal of African History*, núm. 23, 1982, p. 473-501.
- Martin, Cheryl English, *Rural Society in Colonial Morelos*, Albuquerque, University of New Mexico Press, ca. 1985.
- Martínez Montiel, Luz Ma., "Integration Patterns and Assimilation Process of Negro slaves in Mexico", en Rubín Vera *et al.*, *Comparative perspectives on Slavery in New World Plantation Societies*, New York, New York Academy of Sciences, 1977.
- Mayer, Vincent, *The Blacks on New Spain's Northern Frontier: San Jose de Parral, 1631 to 1641*, Durango, [Center of Southwest Studies], 1974.
- Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, FCE, 1979.
- Morner, Magnus, "Comprar o criar. Fuentes alternativas de suministro de esclavos en las sociedades plantacionistas del Nuevo Mundo", en *Revista de Historia de América*, núm. 9, México, enero-junio de 1981, p. 37-81.
- Naveda Chávez de, Hita Adriana, "Trabajadores esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz 1714-1763", en Elsa Frost *et al.*, *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México y University of Arizona Press, 1977, p. 132-182.
- _____, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz: 1690-1830*, Jalapa, México, Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas, 1987.
- O'Gorman, Edmundo, "El trabajo industrial en la Nueva España a mediados del siglo XVII", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XI, vol. I, México, 1940, p. 33-116.
- Palmer, Colin A., *Slaves of the White God : Blacks in Mexico, 1570-1650*, Harvard University Press, 1976.
- Palmer, Colin A., *Human Cargoes, The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739*, Urbana, University of Illinois Press, ca. 1981.

- Pi-Sunyer, Oriol, "Historical Background to the Negro in Mexico", en *The Journal of Negro History*, vol. 42, núm. 4, october 1957, p. 237-246.
- *Reales Asientos y Licencias para la Introducción de Esclavos Negros a la América Española, 1676-1789*, ed. facsimilar, Windsor [Ontario, Canadá], México, Rolston-Bain, 1985.
- Sánchez P. Joseph, "African Freedom and the *Fuero Militar*: A Historical overview of *Pardo* and *Moreno* Militiamen in the Late Spanish Empire", in *CLAHR*, vol. 3, núm. 2, Spring, 1994, p. 165-184.
- Sandoval, Fernando B., *La industria del azúcar en Nueva España*, México, UNAM-Instituto de Historia, 1951.
- Stern, Peter, "Gente de Color Quebrado. Africans and Afromestizos in Colonial Mexico", in *CLAHR*, vol. 3, núm. 2, Spring, 1994, p. 185-207.
- Tannenbaum, Frank, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*, New York, Alfred A. Knopf, 1947.
- Tardieu, Jean Pierre, "Les Jesuites et la pastorale des Noires en Nouvelle-Espagne, XVIe siècle", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, vol. 16, núm. 4, 1990, p. 529-544.
- Taylor, William B. "The Foundation of Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos", en *The Americas*, vol. XXV, núm. 4, April, 1970, p. 439-446.
- Valdés, Carlos Manuel and Ildefonso Dávila B., *Esclavos negros en Saltillo: siglos XVII-XIX [s.p.i.]*, 1989.
- Valdés N. Dennis, "The decline of slavery in Mexico", in *The Americas*, vol. 44, núm. 2, october 1987, p. 167-194.
- Verlinden Charles, "Cortés como empresario económico y la mano de obra esclava", en *Historia Mexicana*, vol. 38, núm. 4, abril-junio 1989, p. 771-778.
- Villaseñor, José Antonio, *Theatro Americano*, México, 1746 pról. Francisco González de Cosío (ed. facsimilar), Editora Nacional, 1951.

- Wobeser, Gisela von, *La formación de la hacienda en la época colonial : el uso de la tierra y el agua*, México, FCE-IIH, 1983.
- Womack, John, "Muchos Veracruz. Revisión de la microhistoria reciente", en *Vuelta*, julio, 1994.
- Winfield Capitaine Fernando, "Trapiches e ingenios azucareños en la jurisdicción de Xalapa, durante el siglo XVIII", en *La palabra y el hombre*, núm. 11, Nueva Época, Veracruz, México, julio-septiembre, 1974, p.19-25.
- _____, "La sublevación de esclavos en Córdoba en 1735", en *La palabra y el hombre*, núm. 50, Veracruz, México, abril-junio de 1984, p. 26-30.
- _____, *Esclavos en el Archivo Notarial de Jalapa Veracruz, 1668-1699*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1984.
- _____, *Esclavos en el Archivo Notarial de Xalapa Veracruz, 1700-1800*, Jalapa, Universidad Veracruzana, 1984.
- _____, "Un esclavo negro solicita dueño en 1808", en *La palabra y el hombre*, núm. 55, Veracruz, México, julio-septiembre de 1985, p. 83-88.
- Zavala, Silvio, *Estudios acerca de la historia del trabajo en México. Homenaje del Centro de Estudios de Historia a Silvio Zavala*, ed. prep. por Elías Trabulse, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1988.

ÍNDICE

Presentación	5
La inquisición, los judíos y los cristianos en el Nuevo Mundo: la experiencia mexicana, 1522-1820 <i>Richard E. Greenleaf</i>	13
Las constituciones sinodales del obispado de La Paz 1638. "Por el bien común de todos y el descargo de nuestra conciencia" <i>Jorge E. Traslosheros H.</i>	39
La creación del espacio charqueño. Una aproximación a su estudio <i>Victor M. González Esparza</i>	71
El tributo colonial y la nutrición de los mayas, 1542-1812. Un estudio sobre los efectos de la conquista y el colonialismo en los mayas de Yucatán <i>John F. Chuchiak</i>	107
De la "indiana algarabía" a una historia de las ideas. Historiadores indígenas de México y Perú. Resistencia y adaptación <i>Laura Boland</i>	219
La esclavitud africana en la Nueva España. Un balance historiográfico comparativo <i>Juan Manuel de la Serna H.</i>	249

Iglesia y sociedad en la América Latina colonial. Interpretaciones y proposiciones, editado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de diciembre de 1998 en los talleres de Sigma Servicios Editoriales, S. C. Av. Revolución 1101, Mixcoac, México, D. F. La edición en papel cultural de 90 gramos consta de 500 ejemplares y estuvo al cuidado de Leticia Juárez y Ma. Angélica Orozco. La formación tipográfica estuvo a cargo de Beatriz Méndez

ISBN 968-36-4828-2



Serie Nuestra América no. 54