

*Solange Alberro*

# DEL GACHUPÍN AL CRIOLLO

O de cómo los españoles de  
México dejaron de serlo



308  
J88  
no.122  
ej.2

jornadas

122

EL COLEGIO DE MÉXICO

cb501887

308/J88/no.122/ej.2

Alberro, Solange  
Del gachupin al ...

TITULO

---

FECHA



JORNADAS 122

EL COLEGIO DE MEXICO



\*3 905 0501887 T\*

EL COLEGIO DE MÉXICO

**CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS**

# DEL GACHUPÍN AL CRIOLLO

O de cómo los españoles de  
México dejaron de serlo

*Biblioteca Daniel Casto Villegas*  
EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.

*Solange Alberro*



JORNADAS 122  
EL COLEGIO DE MÉXICO

308

J88

no. 122

ej. 2

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*

**Portada de Mónica Diez Martínez**

**Primera edición, 1992**

**D.R. © El Colegio de México  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.**

**ISBN 968-12-0536-7**

**Impreso en México / Printed in Mexico**

## ÍNDICE

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción                                                                         | 7   |
| I. La aculturación de los españoles,<br>o de cómo los de América dejaron<br>de serlo | 13  |
| II. Los hombres y las circunstancias                                                 | 55  |
| III. El incierto territorio de lo religioso                                          | 99  |
| IV. Las mutaciones profundas                                                         | 153 |



## INTRODUCCIÓN

La idea que inspiró este estudio germinó muy lentamente. Después de haberme dedicado largos años al estudio del pasado colonial de México, poco a poco y a pesar de reticencias de toda índole, acabó por imponerse a mi mente esta evidencia: los indígenas, que motivaron los trabajos de todos conocidos, no fueron los únicos que sufrieron las consecuencias perturbadoras de la Conquista y de la colonización. Si bien es cierto que ellos padecieron traumatismos brutales y que fueron las víctimas del proyecto más radical y sistemático de occidentalización llevado a cabo en el planeta, con los indescriptibles sufrimientos que aquello supone, los “otros”, o sea, los españoles, también vivieron una aventura —cierto que infinitamente menos dramática— muy alejada de las ilusiones abrigadas por los pasajeros de los galeones que salían para América. Aventura que culminaría, algunos trescientos años más tarde, con el advenimiento de nuevas naciones.

En este sentido, la Conquista y sobre todo la

colonización del continente recién descubierto constituyen efectivamente iniciativas europeas puesto que obedecen a determinismos emanados de contextos precisos y que se inscriben en la primera expansión colonial y, por tanto, imperialista de la región. Pero en una perspectiva histórica más amplia, resultan ser también acontecimientos trascendentales que dieron origen a los actuales pueblos americanos. Porque muy rápidamente, según veremos, las situaciones coloniales escaparon parcialmente al proyecto metropolitano al desembocar en sociogénesis originales regidas por dinámicas específicas. Esto es tan evidente que el intento de los Borbones ilustrados por recuperar un control bastante relajado de tiempo atrás sobre el continente, que se pretendía explotar de ahora en adelante como la colonia que había parcialmente dejado de ser desde hacía más de un siglo, fue lo que produjo el estallido en la América española.

Se ha sostenido con razón que de otra manera, es decir de haberse mantenido la tendencia evolutiva tal como se había manifestado desde el siglo XVII, el proceso de independencia, inscrito en el de la colonización que suscitaba necesariamente la emergencia de una sociedad criolla, se habría verificado de todos modos, aunque mucho más tarde, una vez que la situación hubiese alcanzado naturalmente un estado de madurez. Así las cosas, los españoles y los indios, sin olvidar a los que son olvidados con de-

masiada frecuencia, los africanos deportados, y los descendientes mestizos de los tres grupos, parecen no obrar concertadamente sino contribuir, sin saberlo ni quererlo, en el anonimato de millones de destinos individuales, a la formación de lo que iba a emerger en el siglo XIX como una nación.

Por otra parte, el hecho de que yo viva en América me permite apreciar, tal vez más claramente que a los propios europeos, algunos cambios que afectan ciertos aspectos de la vida en sociedad, fenómenos que actualmente se encuentran en la mayoría de sus países, si bien con intensidad variable. Al lado de actitudes abiertamente nacionalistas y hasta xenófobas, cuando no racistas, de las que no sabría decir si son distintas, más generalizadas y virulentas que en épocas recientes, las modificaciones visibles me parecen inducidas ante todo por la puesta en contacto y cierta interpenetración de diversas culturas que no son forzosamente europeas. En Europa como en los Estados Unidos, las costumbres y los gustos están cambiando en cuanto se refiere a la alimentación, al uso que se hace del tiempo libre y de las vacaciones, a los hábitos en cuanto al vestido, la etiqueta y la sociabilidad en general y las modificaciones observadas no son el producto exclusivo de las distintas dinámicas que animan los conjuntos dentro de los cuales tales costumbres y gustos se hallaban anteriormente insertos. De un modo insensible, al-

gunos códigos más o menos implícitos son modificados y hasta trastornados, mediante los efectos combinados de la civilización de consumo, pero también de los intercambios y préstamos ligados a las redes de relaciones características de este final de siglo. Las nuevas composiciones integran elementos cuyas características pudieron ser en un momento consideradas como incompatibles, como sucede con las creaciones sorprendentes, a veces chocantes y siempre fascinantes del pintor Salvador Dalí o del modista francés Christian Lacroix. Elementos que a veces provienen de otros contextos culturales y que como una moda o, al contrario, de manera duradera, vienen a integrarse en nuevos conjuntos luego fácilmente adoptados por los contemporáneos.

No es posible despreciar estos procesos so pretexto de que sólo atañen a terrenos secundarios y por tanto no representativos de evoluciones realmente significativas. Trataremos de mostrarlo; las realidades más triviales, las que interesan lo cotidiano en sus aspectos más banales y anodinos, constituyen a menudo la primera etapa de una evolución que resulta finalmente ineludible e irreversible, en la medida en que éstas determinan consecuencias imprevistas. Bien lo saben los fundamentalistas de toda calaña, quienes se afanan por circunscribir y erizar las minucias de esta realidad cotidiana con prohibiciones, restricciones y sanciones di-

versas, a fin de exorcizar su extraña virtud.

Ahora bien, la observación reiterada de estos fenómenos irrelevantes en nuestra misma sociedad, y más aún en la europea, me remitió a las operaciones semejantes que tantas veces había descubierto al azar de un documento relativo al pasado colonial. Eran propios de los dominados y también de quienes, por su peso socioeconómico y político, se imponían como dominantes, consistiendo la única diferencia importante entre los europeos de la América de antaño y aquéllos, contemporáneos, de Europa, en que estos últimos son mayoritarios en su territorio, lo que nunca fueron los primeros en la América ibérica.

El presente estudio no tiene ningún carácter teórico, ni siquiera sistemático, como pronto se verá. Sólo intenta presentar una reflexión dictada por las preocupaciones personales suscitadas por el mundo cada día más multirracial y pluricultural en que nos tocó vivir. Las cuestiones planteadas aquí distan mucho de abarcar el tema en su conjunto y hacen falta otros estudios que apenas tengo bosquejados, por razones que se derivan lo mismo de las fuentes documentales consultadas que de mis intereses y aptitudes personales. Me he visto obligada a menudo a hacer una selección entre los datos abundantes que me permiten respaldar mi demostración, pero a veces no dispongo más que de un solo hecho preciso, cosa que no dejo de señalar.

En fin, aunque resulta un tanto incongruo reivindicar alguna herencia para tan humilde ensayo, la intención que lo anima y las actitudes mentales que lo hacen posible me obligan a reconocer una deuda con quienes, de un modo o de otro, me precedieron en este camino o lo recorren conmigo ahora. Se trata de Norbert Elías y de Roger Bastide en cuanto se refiere a la problemática general, y de David Brading por lo que toca a la emergencia de la conciencia y la realidad criolla americana. Finalmente, los trabajos de Tzvetan Todorov y sobre todo de Serge Gruzinski, que me brindan la impresión constante de una comunidad de pensamiento y de sensibilidad, me alientan a proseguir en esta misma dirección.

México-Tizapán-primavera, 1991

## I. LA ACULTURACIÓN DE LOS ESPAÑÓLES, O DE CÓMO LOS DE AMÉRICA DEJARON DE SERLO

El tema formulado en estos términos no puede sino parecer obvio. Nace luego el sentimiento de que es un tanto insólito, y de la conciencia de este carácter contradictorio, obvio/insólito, surge la interrogación: ¿cómo puede ser obvio, por no decir banal, a la vez que insólito? Si uno mira el asunto con cuidado, se percata de que las actitudes mentales que respaldan esta antítesis manifiestan un conflicto profundo. Porque si el sentimiento de la evidencia nace de la adhesión consciente a las enseñanzas elementales de la antropología y la etnohistoria, aunada a una sensibilización bastante reciente a los fenómenos de relativismo cultural,<sup>1</sup> aquel que nos hace percibir el tema como un tanto insólito resulta en cambio ser el producto de antiguas certezas implícitas, tan inconscientes como comunes.

<sup>1</sup> Respecto a este punto, la obra de Franz Boas y Émile Durkheim fue pionera.

La primera de estas certezas quiere que el dominante imponga su influencia absoluta al dominado, siendo por definición el primero activo mientras se supone al segundo reducido a un estado pasivo, o a lo más, receptivo. Otra de estas certezas implica que el dominante, superior por las armas o las circunstancias, también lo sea en todos los demás ámbitos y que, por tanto, su cultura en un sentido amplio, sea destinada *naturalmente* a prevalecer sobre la del vencido. En esta perspectiva, la historia tiene un sentido preciso: sólo el dominante desempeña un papel dinámico, que consiste en conducir inevitablemente al vencido hacia lo que es concebido como el progreso unívoco del género humano. De ahí la imposibilidad de imaginar la reversión del proceso aculturativo y, concretamente, que el vencedor pueda, en determinadas circunstancias, sufrir a su vez la influencia efectiva del dominado. Nuestra reacción ambigua ante el tema así formulado revela por tanto el conflicto que existe entre una actitud consciente y moderna, y otra reprimida e inconsciente, heredada de una antropología occidental universalmente difundida hasta finales del siglo XIX.

Ahora bien, los testigos y actores del proceso que nos interesa, y que fueron los hombres de los siglos XVI, XVII y XVIII, no compartían en absoluto nuestro relativismo cultural, no pudiendo en consecuencia concebirlo ni tomarlo en cuenta. Sólo pudieron percatarse eventualmen-

te de sus resultados. Porque si todos los españoles, conquistadores, religiosos, autoridades y hasta gente llana, se afanaron por observar, describir, alabar, censurar o, para ser breve, discurrir a propósito del indio durante estos tres siglos, interrogándose acerca de su identidad, cristianización, occidentalización, y lo que se percibe globalmente como su difícil acceso a la “civilización”, el discurso del español sobre sí mismo es insignificante durante mucho tiempo, siendo estereotipado cuando existe.

La abundancia del discurso sobre el indígena traduce la importancia —y sin duda la necesidad— que el dominante otorga al dominado, el que, por su alteridad, confirma y justifica el estatus, la acción y, finalmente, la identidad del primero. Por tanto, el indígena es continuamente examinado y juzgado según los criterios del europeo y en función de los proyectos que éste abriga. Porque sería anacrónico esperar que el conquistador y el colonizador reconociesen al indígena el derecho de escoger las vías y las fórmulas de su conveniencia: si algunas decisiones tomadas por las autoridades relativas a estos mismos indígenas resultaron a veces contrarias a los intereses de los dominantes y benéficas para los dominados —caso de la supresión de la encomienda o de la prohibición de ciertos trabajos—, éstas fueron esencialmente dictadas por una ética cristiana y occidental. Al no haber llegado aún la hora de la libertad individual y de la

autodeterminación de los pueblos en ninguna parte del planeta, la ley del vencedor y el principio de autoridad prevalecían por doquier.

Así las cosas, ¿qué motivos tendría el español de hablar de sí mismo?, ¿en relación con quién y con qué podría hacerlo, si no es de nuevo en relación con sus propios arquetipos? De ahí el discurso del siglo XVI, que es ante todo apolo-gético entre los conquistadores y sus descendientes, como lo sigue siendo entre las autoridades, y crítico y moral entre los frailes evangelizadores. Los primeros pintan por tanto a héroes, nuevos Alejandro, Amadises y Grandes Capitanes, mientras los religiosos tienden a no ver más que pecadores en lugar de los santos y los apóstoles que tanta falta le hacen a la incipiente gran empresa.

Es preciso esperar para que el español empiece a mirarse a sí mismo, y ya no a partir de los arquetipos heredados sino a partir de la naciente oposición que no tarda en insinuarse entre peninsulares y criollos. Sometidos a la observación crítica y a la censura de los primeros, los segundos se empeñan ante todo en afirmar y comprobar los puntos similares y comunes que a todos hacen iguales. Aunque en la segunda mitad del siglo XVII es cuando surge la afirmación de una conciencia y una sensibilidad criolla, con el fenómeno de la devoción a la Virgen de Guadalupe, es preciso esperar el siglo XVIII para que se plantee claramente la cuestión de la

identidad del criollo. Se sabe cómo, al verse obligado a admitir la diferencia que lo hace distinto del europeo, el criollo la asume y hasta acaba por reivindicarla, apelando por primera vez desde la Conquista al Indio —aquel del glorioso pasado prehispánico, ciertamente, y no al indio degradado contemporáneo suyo— para pedirle respaldo en la búsqueda de sus orígenes y de su legitimidad. Es lo que hacen Clavijero, los jesuitas ilustrados en general y los intelectuales de la Independencia.

Esto da origen a una múltiple mirada: aquella del metropolitano sobre el criollo, del criollo sobre el metropolitano, sobre sí mismo y sobre el indígena, ya no para juzgarlo y mantenerlo en un espacio que justifique una relación de dominación, sino para recibir de él la confirmación de una identidad específica. La única mirada prácticamente ausente —o muda— sigue siendo, hasta la fecha, la del indígena sobre los demás. En efecto, en el siglo XVIII resulta evidente para todo el mundo que el español americano no es, o dejó de ser, un español europeo.

Desde los principios, algunos casos habían dejado entrever ciertos procesos que cuestionaban las certezas anteriormente mencionadas y que respaldan la gesta española. Un Gonzalo Guerrero, naufragado en las costas yucatecas en 1511, se había integrado al mundo indígena de tal manera que llegó a contraer matrimonio con una cacique con la que tuvo hijos, hablaba maya,

se tatuaba el cuerpo y el rostro, llevaba adornos en las orejas, habiéndose probablemente vuelto además idólatra. Razones más que suficientes para que se negase a reunir con los hombres de Cortés y muriese combatiendo al lado de los indígenas contra los mismos españoles en 1528. Si como lo subraya T. Todorov con razón, el caso es excepcional, muestra sin embargo que las circunstancias podían transformar a un dominante potencial en dominado y que una cultura considerada como "superior" dejaba paso a otra, a la que se veía sin embargo como "primitiva". Quedaba por saber si la situación colonial sería capaz de conjurar siempre y en todas partes semejantes evoluciones.

Por otra parte, y sin llegar a tales extremos, otras certezas atestiguan desviaciones significativas. Hernán Cortés pide por ejemplo en su testamento (1547) que si llegase a morir en España, sus restos fuesen traídos de vuelta a México y sepultados en el convento de las monjas franciscanas de la Concepción en su "villa de Cuyoacán", manifestando de esta manera su predilección última por su nueva patria, en detrimento de la que lo había visto nacer.<sup>2</sup>

Pero existe otra actitud que merece nuestra atención, actitud común a los conquistadores y a los religiosos de los tiempos heroicos y luego

<sup>2</sup> Lucas Alamán, *Disertaciones*, México, Jus, 1969, apéndice primero: testamento de Hernán Cortés, p. 320.

a todos los que durante tres siglos intentaron describir el Nuevo Mundo y sus habitantes. En efecto, se ha subrayado a menudo el procedimiento al que todos recurrieron constante y forzosamente y que los llevó a establecer analogías entre las realidades nuevas que buscaban manifestar y aquellas que les eran familiares porque pertenecían a su universo, su cultura y su pasado. Es sabido cómo Cortés veía en derredor suyo mezquitas, "aposentos amoriscados", cómo comparaba las ciudades indígenas con Granada, Sevilla, Córdoba, Burgos, Génova, Pisa, Venecia, llegando a confesar que el orden y policía que en ellas imperaban superaban a los que caracterizaban entonces las ciudades africanas, o sea, tratándose de un hispánico, del Maghreb. En cuanto a Bernal Díaz del Castillo, habla de encantamiento, "como en el libro de Amadís", al contemplar el mundo lacustre de Teñochtílán, y luego de su tierra, Medina del Campo, Salamanca y hasta "el gran Cairo", Roma, Constantinopla. Cabe notar que los dos guerreros se refieren a las ciudades más prestigiosas de su época, las del mundo mediterráneo como Sevilla, Venecia, El Cairo, Roma, Constantinopla.<sup>3</sup>

Más tarde y después de ellos, estos "intelec-

<sup>3</sup> Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960, pp. 17, 33, 46, 51, 55. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, México, Editorial Valle de México, 1985, pp. 314, 334, 336 y 338.

tuales” que vienen a ser los cronistas religiosos seguirán utilizando este procedimiento y lo irán desarrollando puesto que no sólo se valdrán de él para describir la realidad del mundo indígena sino también para explicar su pasado, con todos sus desafíos culturales. Así, en el siglo XVII, al examinar el delicado problema de los orígenes de los americanos, Vetancurt presenta un balance impresionante de las distintas teorías propuestas hasta entonces para aclarar el enigma, mismas que no dudan en mencionar a Noé y sus hijos, los cananeos, los viajes impulsados por Salomón, los habitantes de la Atlántida, los fenicios, los chinos, los tártaros, los judíos, los griegos, etc. Y en los albores de la Independencia, fray Servando Teresa de Mier sigue encontrando raíces chinas en el náhuatl e influencias orientales indiscutibles en los cultos y la liturgia mexicana, mostrando cómo el procedimiento analógico resulta inseparable del problema de la identidad americana.<sup>4</sup>

Si el recurso a este procedimiento por parte de los intelectuales que fueron los cronistas religiosos, en particular los jesuitas y los escritores polemistas y políticos que les sucedieron, no

<sup>4</sup> Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano*, México, Porrúa, 1971, segunda parte, tratado I, capítulo II, fol. 2, “varias opiniones acerca de las naciones que pudieron dar origen a los de las Indias”. Fray Servando Teresa de Mier, *Historia de la revolución de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, tomo II, apéndice de documentos, *passim*.

ha sido aún el objeto del estudio sistemático que se requiere, la actitud de los conquistadores y de los testigos del ocaso mexicana ha sido en cambio comentada a menudo, la mayoría de las veces de manera muy pertinente, sin que se la percibiera, según parece, en toda su complejidad. Porque aunque la comparación corresponda efectivamente a una apropiación de la realidad ajena por parte del discurso dominante que la reduce y modifica mediante los conceptos y categorías que le impone, aunque revele asimismo una incapacidad para concebir y describir algo nuevo, que niegue e invalide el marco en el que esta realidad se expresa naturalmente y que la hipérbole tenga por lo regular un propósito político evidente —para Cortés, por ejemplo, el de pintar al mundo conquistado de tal modo que el mérito del conquistador resulte exaltado y por tanto que el favor del soberano asegure la continuación de lo emprendido—, hay en todo esto algo más.

El recurso sistemático a la analogía obedece en efecto a una lógica que induce a consecuencias inevitables. Porque comparar el mundo americano con el mundo europeo, presente o pasado, implica desde un principio un acercamiento y una familiaridad con el primero, puesto que no se pueden comparar sino cosas comparables. Una vez que se admite el proceso comparativo, la realidad americana no puede ocupar sino una posición de inferioridad, pero también de igualdad

y hasta de superioridad en relación con las referencias invocadas, las que provienen del universo del conquistador.

Así, esta operación mental y discursiva que constituye la comparación resulta ser reductora en la medida en que niega la especificidad del mundo indígena que pretende manifestar; sin embargo, al confrontarlo con fenómenos europeos, lo proyecta en un campo más amplio que tiende a ser universal, postulando por ello mismo su igualdad potencial y autorizando finalmente el reconocimiento de su superioridad. Vemos por tanto cómo la comparación, este humilde recurso del guerrero perplejo ante la novedad extraña, que más tarde se vuelve un procedimiento sofisticado para el letrado, se encuentra en el centro del problema de la comunicación y del reconocimiento del otro. Recurrir a ella significa aceptar sin remedio que prevalezcan los conceptos y los criterios de una cultura sobre otra, pero también admitir la posibilidad de una reducción que introduzca al acercamiento y a la correspondencia. Rechazarla equivale a privarse de un medio a todas luces elemental y arcaico, aunque el único disponible hasta la emergencia, hacia finales del siglo XIX, de las primeras teorías que postulan el relativismo cultural, casi contemporáneo, según sabemos, de la autodeterminación de los pueblos.

Pero la comparación desemboca casi inevita-

blemente en la rivalidad, y por tanto la mayoría de las veces en la derrota de una de las partes con la victoria consecutiva de la otra. Esta dinámica de la comparación/rivalidad parece haber presidido los destinos del Nuevo Mundo: después de haberse manifestado con la brutal evidencia de las guerras de conquista, la vemos actuar en los múltiples enfrentamientos étnicos, culturales y finalmente políticos que marcaron la vida colonial y quizás la de los siglos posteriores. Es posible incluso explicar el rechazo de las referencias extranjeras por parte de algunos intelectuales desde la Ilustración hasta nuestros días como un intento por mitigar y aun suprimir la tensión creada por la rivalidad con el otro —o sea, el mundo exterior—, y la sanción que implica el reconocimiento eventual de una inferioridad, la que por puntual que sea, no deja de ser percibida siempre como un fracaso traumático. Sin embargo, el sueño recurrente de un regreso al aislamiento original está condenado al fracaso absoluto, porque los mismos indígenas se apresuraron por su parte a comparar a los hombres de acero, trepados en sus monturas, con lo que, dentro de su propio universo, podía dar cuenta de ellos...

Dentro de esta dinámica, la superioridad del otro puede ser reconocida y declarada, y no faltaron quienes notaron que sólo era admitida por parte de los testigos españoles cuando se trataba de objetos, reflexión que requie-

re nuevamente un comentario.<sup>5</sup> Cuando Cortés —para atenernos a hombres de acción, puesto que los intelectuales no son representativos de los españoles comunes y corrientes cuya evolución nos ocupa en este estudio— nota que el orden y policía que imperan en Tenochtitlán son mayores que los que se pueden observar en África; cuando admite que su manera de gobernarse “es casi como las señorías de Venecia y Génova o Pisa”; cuando Bernal Díaz dice, tratándose de los mercaderes y las mercancías, que el “concierto [es] de la manera que hay en mi tierra, que es Medina del Campo”, ya no se trata de *objetos*, sino de formas de gobierno y de sociabilidad que implican por parte de los testigos el reconocimiento de un alto grado cultural ya que corresponde precisamente o poco más o menos al suyo propio, o sea, al que les parece forzosamente superior a cualquier otro.

De la misma manera, la admiración que se percibe a través de los términos empleados, en particular de la adjetivación, de la minucia maravillada de las descripciones, y que los conquistadores experimentan al descubrir el mercado de la capital, el ceremonial que rodea a Moctezuma, etc., traduce el reconocimiento implícito de una igualdad y hasta de una superioridad

<sup>5</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo XXI, 1987, p. 139.

de ciertas realidades americanas sobre sus equivalentes europeos. Finalmente, la distinción entre unos objetos dignos de admiración y los hombres que los producen, hombres que por otra parte son negados y aniquilados en su especificidad cultural, nos parece capciosa. En un nivel vivencial, aquel precisamente de los conquistadores o de un turista contemporáneo cualquiera, admirar un objeto implica necesariamente un reconocimiento, si bien relativo y aleatorio, de su creador como productor, pero también como sujeto capaz de sensibilidad, de discernimiento e invención.

Cabe notar al respecto que una de las manifestaciones más precoces de la identidad criolla en el siglo que sigue a la Conquista se expresa precisamente mediante la exaltación de la naturaleza americana, de sus hombres, sus costumbres y ciudades, con un Bernardo de Balbuena y un Sigüenza y Góngora por ejemplo, lo que muestra cómo esta dicotomía y hasta oposición entre el universo de los objetos, de las realidades naturales y el de las criaturas/sujetos resulta ser artificial.<sup>6</sup>

La tendencia que tuvieron los primeros testigos europeos del mundo mexica de describirlo

<sup>6</sup> Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, Madrid, Ediciones de la Real Academia, 1831. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano*, México, Juan de Rivera, 1683.

por medio de un procedimiento comparativo que inducía las consecuencias aquí esbozadas representaba obviamente una posibilidad de comunicación a todas luces elemental y a menudo frustrada. También introducía la posibilidad de influencias recíprocas y no siempre unívocas, puesto que, en algunos terrenos al menos, las realidades resultaban comparables porque eran parcialmente semejantes, pudiendo por tanto sumarse y tal vez intercambiarse. Esta actitud mental y esta sensibilidad, sin lugar a duda propias de hombres llanos —al desarrollar los intelectuales otras actitudes al respecto—, pueden en parte explicar cómo ciertos intercambios subrepticios e inconscientes y algunas desviaciones involuntarias se volvieron posibles entre el común de los españoles.

### *Primeros indicios*

Conocemos bastante bien las actitudes adoptadas por los intelectuales —Durán, Sahagún, Mendieta, Torquemada, Acosta, Sigüenza y Góngora, Sánchez, los jesuitas del siglo XVIII, etc. Por ello nos ocuparemos un instante de quienes, entre estos intelectuales, lo fueron tal vez en menor grado: los franciscanos, primeros en pisar las ruinas de Tenochtitlán. En efecto, aunque distamos mucho de considerarlos como menos aptos o menos acostumbrados a

los ejercicios mentales que sus sucesores, los percibimos, sin embargo, como menos “intelectuales” en la medida en que las circunstancias les impusieron la toma de decisiones y de actitudes inspiradas, en los primeros años, más por la experiencia y el instinto de la obra por emprender que por la ponderación serena de los propósitos y de los medios. Ésta es la razón por la que sus opciones, en cuanto se refiere al contacto con la religión indígena, nos parecen reflejar —al igual que el procedimiento analógico utilizado por los guerreros que los habían precedido— una manera de ver y de sentir en algún modo más espontánea y natural. En otras palabras, las estrategias o las conductas adoptadas por los primeros franciscanos en Nueva España, las que atrajeron la atención sostenida de los intelectuales de la colonia y de los historiadores contemporáneos, se fundaron en la percepción inmediata de correspondencias simbólicas entre las dos religiones enfrentadas. El partido que sacaron los religiosos de esta situación no deja de recordar el procedimiento analógico anteriormente señalado. Independientemente de las operaciones de acumulación/sustitución que llevaron a cabo en los casos de sobra conocidos de Santa María de Guadalupe/Tonantzi, Santa Ana Chiautempan, San Juan Tianquismanalco, cuya ambigüedad fue denunciada por intelectuales como Sahagún, Torquemada, De la Serna y fray Servando Tere-

sa de Mier, nos conformaremos con presentar un elemento nuevo.<sup>7</sup>

La tradición refiere en efecto que los trece primeros franciscanos llegados a la Nueva España no tardaron en ver convertirse en harapos el hábito que llevaban desde la salida de Europa. Como no había aún un número suficiente de borregos y no se podía por tanto conseguir la lana necesaria para la confección de hábitos nuevos, los frailes pidieron a ciertas indias que deshiciesen el tejido de los viejos, para que con la lana recuperada, otra vez cardada, les tejiesen unos nuevos. Pero el color original había desaparecido y se planteó la cuestión de decidir el que se adoptaría para el nuevo teñido. Al no haber puntualizado nada san Francisco al respecto ni tampoco en cuanto a la forma que se les debía dar, sino sólo que el hábito había de ser pobre y ordinario, nuestros religiosos tomaron entonces la decisión peregrina de teñir el suyo de azul, aun cuando en Europa siempre había sido del color pardo que corresponde al de la lana natural. Este problema del cambio de color del hábito franciscano en México —el que efectivamente se mantuvo azul hasta el siglo XVIII—

<sup>7</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1985, libro XI, apéndice: adición sobre supersticiones, pp. 704-706. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, México, UNAM, 1976, vol. 3, libro X, capítulo VII, pp. 354, 357. Fray Servando Teresa de Mier, *op. cit.*, tomo II, pp. 720-721.

atrajo la atención de algunos historiadores y Lucas Alamán, deseoso de encontrar una explicación a este hecho, sugiere que el color azul fue elegido porque en aquel entonces resultaba el más común y, por tanto, el más ordinario.<sup>8</sup> Ahora bien, ni Sahagún, quien dispone de una información tan precisa como abundante, ni Motolinía dicen algo semejante y por otra parte los códices muestran a los hombres del común —los macehuales— invariablemente vestidos con piezas de algodón blanco o a lo más de un color “leonado” que se parece justamente al color tradicional en Europa del hábito franciscano. ¿Por qué quisieron los franciscanos de Nueva España teñir su hábito nuevo mientras las exigencias de la pobreza se hubiesen conformado con el matiz ajado de la lana que provenía de los viejos, y por qué escogieron el color azul y no el blanco o el pardo que eran de hecho los de la ropa llevada por el pueblo?

Sabemos por otra parte que al llegar los franciscanos al valle de Anáhuac, mientras Tenochtitlán apenas empezaba a renacer de sus cenizas aún calientes, fundaron su primera casa en un lugar situado en el sureste de la ciudad, Huitzilopochco —llamado hoy en día Churubusco—, donde existía un templo dedicado a Huitzilopochtli. Ya entrados en la capital, recibieron de Cortés un solar para que allí edificasen un con-

<sup>8</sup> Lucas Alamán, *op. cit.*, II, pp. 124-125.

vento, una modesta construcción que ocuparon tan sólo desde junio de 1524 hasta mayo de 1525 y que abandonaron luego para levantar el que fuera definitivo, en el límite de la ciudad española y en contacto estrecho con las comunidades indígenas, allí donde se encontraban antaño las “casas” que albergaban las fieras y las curiosidades naturales a las que estaba tan aficionado el emperador Moctezuma.

Ahora bien, la cuestión del lugar preciso ocupado por la primera construcción franciscana en la capital hizo correr riachuelos de tinta. Luego de haberse pensado por mucho tiempo que el convento primitivo se erguía en el sitio actualmente ocupado por la Catedral, es decir en el límite oeste del Templo Mayor, en el recinto ceremonial capitalino, se sabe hoy día con certeza que Cortés había determinado que los franciscanos se estableciesen justo en el lugar en donde se levantara el altar de Huitzilopochtli, el único punto que había sido protegido con celo por Moctezuma, al impedir que los españoles colocasen allí una cruz, cosa que habían hecho sin demasiada dificultad en la mayoría de los templos hasta entonces encontrados. Así, el solar otorgado a los hijos de san Francisco ocupó aquel sitio, marcado con un carácter particularmente sagrado para los mexicas. Por tanto, las dos primeras fundaciones franciscanas, la de Huitzilopochco/Churubusco y la de Tenochtlán/México, se alzaron encima de las ruinas de

antiguos templos dedicados al dios tutelar de los mexicas, Huitzilopochtli, que el emperador juraba defender por todos los medios cuando subía al trono. Pues resulta que el color asociado simbólicamente a este dios guerrero del sol en el cenit, del sur y del cielo meridiano es el azul.<sup>9</sup>

En fin, cabe recalcar que ciertas fundaciones franciscanas, sobre todo aquellas que fueron edificadas encima de las ruinas de antiguos templos dedicados a Huitzilopochtli, fueron colocadas bajo el amparo de san Miguel o Santiago, santos eminentemente guerreros que la iconografía tradicional representa armados de una espada que blanden con vigor, luciendo el arcángel las debidas alas y derribando al mal representado como un dragón asimismo provisto de alas, mientras el patrono de los españoles aparece montando un caballo, como los conquistadores.

Motolinía relata por otra parte cómo ante la inmensa tarea que los esperaba,

los frailes se encomendaron a la santísima Virgen María, norte y guía de los perdidos y

<sup>9</sup> A propósito de las primeras fundaciones franciscanas sobre el lugar ocupado por templos dedicados a Huitzilopochtli: Fray Balthasar de Medina, *Chronica de la santa provincia de San Diego*, México, Editorial Academia Literaria, 1977, p. 247, verso núm. 855. Fray Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, en *Tratado de la Ciudad de México*, p. 17. Acerca del color del hábito franciscano en Nueva España, cf. Lucas Alamán, *op. cit.*, II, pp. 124-125.

suelo de los atribulados y, juntamente con esto, tomaron por capitán y caudillo al glorioso san Miguel, al cual con san Gabriel y todos los ángeles, decían cada lunes una misa cantada, la cual hasta hoy día en algunas casas se dice.<sup>10</sup>

Pero si la Virgen María, san Gabriel y los santos ángeles eran ya los protectores de la orden franciscana en España —al proceder la mayoría de los religiosos llegados a México en 1524 de la provincia de San Gabriel, en Extremadura—, la intervención prioritaria, justo después de María y antes de los patronos tradicionales, del *caudillo* y *capitán* Miguel corresponde a una necesidad nueva y a una afinidad reciente con aquel arcángel asimismo guerrero y vencedor que resulta ser el dios Huitzilopochtli.

Sin lanzarnos a una interpretación azarosa de las correspondencias y resonancias que las representaciones de san Miguel y de Santiago debían despertar entre los indígenas, no podemos dejar de observar que las opciones de los franciscanos en Nueva España en lo que se refiere al color de su hábito y a los patronazgos espirituales invocados parecen revelar una estrategia obvia que viene a confirmar el procedimiento de sobra conocido de las asociaciones toponímicas. Esta estrategia no es en absoluto

<sup>10</sup> Fray Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984, capítulo II, p. 19.

novedosa puesto que fue la de la Iglesia desde sus comienzos, que supo asimilar las múltiples aportaciones de la antigüedad oriental, griega, luego romana y bárbara, fundiéndolas finalmente todas en el crisol del cristianismo. Una experiencia y un *savoir-faire* milenarios no hicieron más que dictarla en las nuevas tierras de misión en América a los religiosos que fueron los primeros en establecer el contacto con los dioses y los templos indígenas.<sup>11</sup> En Nueva España, los hijos de san Francisco optaron obviamente por estas soluciones operativas que implicaban traslapes, yuxtaposiciones y superposiciones. Si podemos dudar que los religiosos hayan obrado de manera deliberada, se puede pensar en cambio que la tradición sincrética de la Iglesia por una parte —la que se traducía entre los seráficos por una receptividad particular a los fenómenos de sensibilidad popular—, las urgencias de la acción por otra y finalmente las insinuaciones y sugerencias que provenían del medio indígena mismo por medio de quienes se hallaban en relación estrecha con los recién llegados —colaboradores de toda clase, intérpretes ya en

<sup>11</sup> En lo que se refiere a este punto, discrepo con Serge Gruzinski, quien en su magnífica *La Guerre des Images. De Christophe Colomb a Blade Runner (1493-2019)*, sostiene que los franciscanos de los primeros tiempos buscaron ante todo no sólo destruir los ídolos sino también toda posible confusión entre los antiguos cultos y el cristianismo. Esta cuestión reviste especial importancia para los historiadores del México colonial y para quienes se interesan en las estrategias misionales y le dedicaré un futuro estudio.

vías de deculturación, etc.— pudieron llevar *naturalmente* a los franciscanos a la adopción de fórmulas semejantes. Así, la frecuencia de este tipo de proceder en Nueva España y más generalmente en América Latina sugiere una estrategia implícita en lo que se refiere al desarrollo de una acción precisa y la consecución de un resultado determinado.

Cabe preguntarse si estas desviaciones y préstamos, estos casi compromisos que fueron sin lugar a duda percibidos como irrelevantes por los religiosos que los consintieron, no tuvieron efectos y consecuencias imprevisibles e incontrolables, según la etnología lo descubrió más adelante respecto a otras sociedades. En este sentido, el complejo cultural que constituye el culto guadalupano, y que ya a finales del siglo XVI inspiraba notables reticencias al lúcido Sahagún, abre la puerta a la reflexión.<sup>12</sup> Sea lo que fuere, el modo de obrar natural y espontáneo de los primeros franciscanos, estos hombres de acción inspirados, nos parece semejante a aquél, más burdo si bien tan natural y espontáneo como el anterior, de los conquistadores, quienes intentaron describir y manifestar lo que veían: el hábito teñido con el azul de Huitzilopochtli, cuyos templos derruidos habían formado los cimien-

<sup>12</sup> Acerca del problema de la imagen de nuestra señora de Guadalupe, véase el sugestivo capítulo IV de Serge Gruzinski, *op. cit.*: "Les Effets Admirables de l'Image Baroque", pp. 149-242, que constituye una notable aportación al respecto.

tos y proporcionado las piedras para los conventos; la protección especialmente invocada del capitán san Miguel, aquella criatura ambigua; las comparaciones ingenuas que los guerreros establecían entre los dos mundos, en las que a veces el nuevo vencía al viejo: todo esto parece traducir disposiciones que introducen a una comunicación recíproca, no en un plano consciente y deliberado, aunque sí en un nivel inconsciente y simbólico, entre los indígenas y los recién llegados.

Así es como, desde los días de la Conquista y los que la siguieron, unos españoles confrontados con una realidad que les parecía a menudo incomprensible, cuando no escandalosa, encontraron sin embargo en ella los puntos de apoyo para lanzar frágiles pasarelas con su propio universo, por las que la circulación no siempre se podía efectuar en un sentido único.

Si estos modestos intercambios pudieron producirse en los momentos y las circunstancias en que las dos culturas se hallaban más opuestas, irreductibles y enemigas —en el caso de la religión, por ejemplo—, cabe pensar que se vieron facilitados más adelante, al verse el universo indígena masivamente invadido por el del conquistador y dominante y disminuir en consecuencia las diferencias que existían en un inicio entre uno y otro. Pero dejemos ahora que este fermento de evolución se vaya desarrollando paulatina e independientemente de las manifes-

taciones propias de los intelectuales de los siglos siguientes, que dan cuenta de un proceso evolutivo indiscutible, y busquemos por otros rumbos los síntomas de un cambio relativo a los españoles anónimos de América, aquellos criollos que tan sólo algunos decenios más tarde encontramos activos, numerosos e inquietos de su identidad.

Antes de acercarnos a estos sectores cada día más nutridos, fuerza es reconocer la perspicacia de la Corona que ya a mediados del siglo XVI temió e intentó prevenir la adaptación al medio americano de sus servidores —o sea, los funcionarios—, por los inconvenientes que juzgaba inevitables. Ésta es la razón por la que emitió una serie de normas cada vez más restrictivas relativas a la duración de su cargo en ultramar —que no podía rebasar los seis años—: la prohibición de tomar esposa, de poseer bienes y dedicarse a negocios mientras estuviesen en las Indias, etc., buscando de esta manera mantenerlos en la atmósfera rarificada de una verdadera cámara neumática —según la feliz expresión de Lohmann Villena—, aislados del resto de la población cuya influencia sobre ellos se temía.<sup>13</sup> Si esta actitud por parte de la

<sup>13</sup> Las provisiones y reglamentos relativos a este punto son numerosos. Citemos tan sólo los publicados por Konetzke en su *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, 6 vols.; vol. I, p. 257, documento núm. 168; vol. I, pp. 268-270, documento núm. 180; vol. I, pp. 271-272,

Corona emana de una concepción casi sacerdotal de lo que corresponde a su servicio, también traduce un temor hacia el contexto americano puesto que estas medidas restrictivas sólo conciernen a los funcionarios en las Indias, al verse exentados de ellas los metropolitanos. Se sabe cómo estas providencias resultaron inútiles, al quedar de hecho invalidadas por las contingencias locales y la necesidad, respaldadas a su vez por la complicidad o la indiferencia de las mismas autoridades que tenían por misión aplicarlas.

Pero más que todo, la crítica y la acusación dan muy pronto cuenta de las transformaciones sufridas por el español en tierra americana. Sahagún nuevamente —1499-1590— declara, al referirse a las “tachas y dislates” de los naturales de Nueva España que “los españoles que en ella habitan y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones”, mientras un grupo de religiosos franciscanos, dominicos y agustinos sostiene por las mismas fechas que “los criollos, comúnmente hablando, son gente viciosa, poco constante y relajada”.<sup>14</sup> Por ello, las autoridades observaron una prudente reserva en

---

documento núm. 181; vol. I, pp 281-282, documento núm. 189, etcétera. Guillermo Lohmann Villena, *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700-1821)*, Sevilla, 1974, pp. 59-67.

<sup>14</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro X, p. 579. El religioso prosigue: “los que en ella nacen, muy al propio de los in-

lo que se refiere a su acceso a las funciones más altas de la administración civil y eclesiástica, si bien la quiebra crónica de la Corona en el siglo XVII contribuyó más tarde a abrirles, mediante la venta de los cargos, la mayoría de las puertas que hasta entonces habían permanecido cerradas para ellos.

Las reformas borbónicas agravaron las tensiones entre los peninsulares, aislados de hecho de los puestos importantes, y los criollos, que se vieron despojados de las posiciones burocráticas logradas durante el siglo anterior. Llegó la hora de los balances y la de los ajustes de cuentas se estaba aproximando. Se desató entre criollos y metropolitanos la polémica a propósito de los derechos y competencias respectivas, lo que desembocó naturalmente en el problema de la identidad, según lo indicamos anteriormente. Más aún, la época confirió a tal polémica una dimensión universal ya que la *intelligentsia* europea, intérprete de potencias hasta entonces alejadas de las grandes aventuras coloniales y que se preparaban para irrumpir fogosamente en ellas a su vez, participó de ella al plantear el problema del hombre americano, como un elemen-

---

dios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta tierra, se hacen otros... y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones de esta tierra..." Joaquín García Icazbalceta, *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594*, México, Editorial Chávez Chávez Hayhoe, 1941, p. 173.

to más de la acusación unánime en contra de la colonización ibérica. ¿Cuál es este balance?

Mientras la reivindicación de la hispanidad en su pureza y totalidad y por tanto de la igualdad absoluta con cualquier otro europeo constituye el fundamento del discurso criollo, cuya élite reclama además, en nombre de los conquistadores de quienes pretende descender, el acceso natural a la nobleza, los españoles peninsulares y los intelectuales occidentales oponen e imponen al criollo la imagen de una criatura degradada y corrupta, forzándolo de esta manera a la aceptación tan dolorosa como provechosa de una evolución que nunca había querido —o podido— reconocer hasta entonces.<sup>15</sup>

Lo que los censores externos conciben como una degeneración no es más que la expresión subjetiva, dictada por consideraciones que no

<sup>15</sup> En cuanto a la representación criolla, cf. "Representación humilde en favor de sus naturales", dirigida por "la Imperial, muy noble y muy leal ciudad de México" a la Corona (1771), en J.E. Hernández y Dávalos, Colección de *Documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985, 6 vols.; vol. I, pp. 427-455. Los puntos de vista de los peninsulares se hallan sintetizados en el violento "Memorial del Real Tribunal del Consulado (1811)", publicado por Carlos María de Bustamante en el Suplemento a los *Tres siglos de México durante el gobierno español hasta la entrada del Ejército Trigarante*, del padre Andrés Calvo, publicado en Jalapa en 1870. Las acusaciones lanzadas por los intelectuales europeos fueron resumidas por David Brading en *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980, pp. 33-42.

podemos analizar aquí, de una especificidad que se había vuelto evidente al término de una evolución que comienza con Gonzalo Guerrero y Hernán Cortés, se desarrolla durante unos doscientos cincuenta años, y que los mismos criollos percibían confusamente sin querer admitirla del todo.

Si los europeos —Robertson, De Pauw, Buffon, Raynal, etc.— y los españoles metropolitanos —grandes mercaderes del Consulado de la ciudad de México, prelados, religiosos, funcionarios, virreyes, etc.— censuran los mismos rasgos en los criollos, existe sin embargo una diferencia importante entre unos y otros: para nuestros europeos del Norte, el criollo degenerado participa de un amplio conjunto enteramente despreciable ya que lo rige una potencia “prácticamente definida como una extensión de África, dominada por la ignorancia de los moros, la superstición y la tiranía”, según los criterios de la Ilustración.<sup>16</sup> Convendría examinar al respecto en qué medida el criollo, que merecía el mismo desprecio por parte de los intelectuales del norte de Europa que el español metropolitano, no es acusado por ellos de compartir algunos de los vicios que le atribuyen.

El defecto de los criollos mexicanos que más

<sup>16</sup> El francés Nicolas Masson de Morvillers es quien definía así a España, en un artículo de la *Encyclopédie Méthodique de Panckoucke*, cf. D. Brading, *op. cit.*, p. 33 y nota 35, la que refiere a Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964.

comúnmente se encuentra mencionado, de Sahagún hasta Humboldt —y más allá—, es la pereza, la holgazanería, sus variantes y corolarios, la ociosidad, la molicie, el abandono, la falta de previsión y cuidado, el descuido, la inercia, la desidia, la inconstancia y la inestabilidad. Vienen luego la lujuria y la lascivia, el gusto desmedido por el deleite. Asimismo se les reprocha la prodigalidad, la hipocresía y su tendencia a ser mentirosos, supersticiosos —en oposición con la verdadera religión—, aduladores.<sup>17</sup> Los observadores más agudos señalan también sus notables facilidades intelectuales y la facilidad con la que aprenden lo que quieren, en particular las “sutilezas del silogismo”, aunque su falta de perseverancia perjudique todos sus proyectos, condenándolos a vivir en un presente inconsistente, empañado por los sueños y los resentimientos.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Para los defectos de los criollos, véase entre otros el “Memorial del Real Tribunal del Consulado”..., *op. cit.*, nota 15, *passim*. Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1966, capítulo vii, p. 95. José Joaquín Fernández de Lizardi, *El pensador mexicano*, México, Condumex, 1987, vol. iv, pp. 44-49. Joseph Joaquín Granados y Gálvez, *Tardes americanas: gobierno gentil y católico; breve y particular noticia de toda la historia indiana*, México, Condumex, 1984, tarde xv, p. 397. Pedro de Fonte, AGI, México, 1895, citado por D. Brading, en *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 285.

<sup>18</sup> Fray Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, en *Tratado de la Ciudad de México*, p. 3. Juan, López de Cancelada, *Telégrafo americano*, Cádiz, Imprenta de Quintana, 1811, p. 248. Lucas Alamán, *Historia de*

Al contrario de sus antepasados belicosos, los criollos son tachados de sumisos, abatidos, rendidos, mientras el virrey don Antonio de Mendoza dice que “la gente española de esta Nueva España es mejor de gobernar de todas cuantas yo he tratado, y más obedientes y que más guelgan de contentar a los que los mandan, si los saben llevar; y al contrario cuando se desverguenzan, porque ni tienen en nada las haciendas ni las personas”.<sup>19</sup> Asimismo se menciona a menudo su precoz desarrollo —los niños son muchas veces brillantes—, que sin embargo no tarda en perderse en una especie de letargo sin remedio.<sup>20</sup>

Los criollos se adornan por tanto con algu-

---

*México*, México, Jus, 1968, I, p. 17. Él mismo, criollo, dice de sus semejantes: “sea por efecto de esta viciosa educación, sea por influjo del clima que inclina al abandono y a la molicie, eran los criollos generalmente desidiosos y descuidados: de ingenio agudo pero al que pocas veces acompañaba el juicio y la reflexión; prontos para emprender y poco prevenidos en los medios de ejecutar; *entregándose con ardor a lo presente y atendiendo poco a lo venidero* (el subrayado es nuestro); pródigos en la buena fortuna y pacientes y sufridos en la adversa”.

<sup>19</sup> *Instrucciones que los virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*, México, Biblioteca Histórica de la Iberia, 1973, tomos XIII-XIV. La cita proviene del tomo XIII, p. 17.

<sup>20</sup> La condesa Kolonitz, dama de honor de la emperatriz Carlota, habla de los niños en estos términos: “La inteligencia en ellos se desenvuelve tan precozmente que algunos de dos o tres años parecen niños prodigiosos; pero más tarde se estancan y no progresan más”, en *Un viaje a México en 1864*, México, Cultura/SEP, 1984, p. 105. Fray Pedro de Fonte, *cf.* nota 17, declaraba por su lado unos doscientos años antes: “Como su educación es en la opulencia y molicie, miran con fastidio las ocupaciones serias y caen pronto

nas prendas, las que se les reconoce explícitamente y aquellas que podemos deducir de las críticas que ellos mismos hacen de los españoles metropolitanos. Por ejemplo son pacientes y sufridos en la adversidad, de un natural suave y afable. Su gran cortesía les hace ver a los peninsulares de modales más directos o bruscos como a “árabes beduinos o malcriados hotentotes tratando con pueblos civilizados”, según un enfoque significativo en el que las posiciones respectivas de unos y otros se hallan totalmente invertidas. Poco después de la Independencia, Carlos María de Bustamante confiesa que “jamás pasó por la imaginación a los mexicanos que más allá de los mares y en la culta España, naciesen hombres de partes tan extrañas y maneras tan grotescas, como si tuvieran su cuna en la Syberia...”, invirtiendo nuevamente los términos de la comparación puesto que los “bárbaros” son ahora los peninsulares mientras los “civilizados” resultan ser los criollos.<sup>21</sup>

Recordemos asimismo las descripciones y comentarios encantados de la marquesa Calderón de la Barca, algunos decenios más tarde, para percibir la atractiva dulzura de la sociabilidad propia de la élite criolla, muy distinta de aque-

---

en una lánguida inercia que al mismo tiempo los sepulta en los vicios y miseria”.

<sup>21</sup> Carlos María de Bustamante, *Cuadro histórico de la Revolución Mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica/Instituto Cultural Helénico, 1985.

lla que imperaba en la península o en el resto de los países occidentales en los que las exigencias de la civilización industrial empezaban a dejarse sentir en los usos y el trato social. En fin, sus disposiciones naturales, su ingenio y agudeza llaman siempre la atención de quienes los tratan lo suficiente para conocerlos bien.<sup>22</sup>

Una observación se impone aquí, aquella que Sahagún precisamente hacía en su clarividencia mezclada de benevolencia para con los indígenas algunos decenios después de la Conquista y que vuelve a hacer generalizándola el dominico J. de la Puente en 1612: "Influye el cielo de la América inconstancia, lascivia y mentira: *vicios de los indios* (el subrayado es nuestro), y la constelación los hará propios de los españoles que allá se criaron y nacieron".<sup>23</sup>

Porque es un hecho que no sólo los defectos sino también las cualidades que se les reconoce generalmente a los criollos del siglo XVIII, al plantearse el problema de su identidad, o sea, de su evolución eventual en relación con los metropolitanos, son aproximadamente los mismos de los indígenas tales como los pintaba un Palafox

<sup>22</sup> Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en el país*, México, Porrúa, 1984, pp. 68, 69 y sobre todo 74. Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, en *Tratado de la Ciudad de México*, p. 3.

<sup>23</sup> Fray Juan de la Puente, en Juan José Eguiara y Eguren, *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, 1944, citado por D. Brading, *Los orígenes del nacionalismo*, *op. cit.*, p. 219, nota 150.

unos cien años antes.<sup>24</sup> A reserva de ampliar y profundizar este análisis somero, parece que el único vicio propio de los indios que no se ha reprochado a los criollos es la embriaguez, cuya práctica decadente entre la población indígena en la época colonial tiene, como es sabido, un carácter y origen europeo. En cambio, los criollos son acusados de ser supersticiosos, defecto que teóricamente parecería más específico de los indios y ajeno al grupo que representa la ortodoxia. Cabe notar al respecto que el tema de la ortodoxia religiosa está en el meollo de la identidad mexicana, y que la emergencia del culto a la Virgen de Guadalupe en el siglo XVII corresponde al despertar de un sentimiento patriótico criollo que desembocaría más tarde en el nacionalismo. No olvidemos que los insurgentes de 1810 llegaron a reivindicar la exclusividad de esta ortodoxia, no dudando en tachar a los españoles metropolitanos de “judíos” y “herejes”.<sup>25</sup>

Aparte de su carácter subjetivo, estas acusaciones manifiestan la conciencia de un proceso aculturativo recíproco: la práctica de la *embria-*

<sup>24</sup> Juan de Palafox y Mendoza, *De la naturaleza del indio*, pp. 631-663, *passim*, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa, núm. 58, 1974.

<sup>25</sup> Acerca del guadalupanismo y el despertar de los sentimientos patrióticos, *cf.*, D. Brading, *Los orígenes... op. cit.*, y Serge Gruzinski, *op. cit.*, el capítulo IV, dedicado a la imagen barroca. José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, México, Porrúa, 1977, tomo III, p. 17. Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1983, pp. 84-85.

guez no ritualizada, propia de los europeos, se vuelve una peculiaridad de los indígenas, mientras la *superstición* y la *hipocresía*, normales entre estos neófitos que vienen a ser los indios y cuyo significado preciso analizaremos más adelante, son atribuidas también a los criollos. Según este enfoque, cada grupo recorrió la mitad del camino hacia el otro al adoptar, sin saberlo ni quererlo, una parte de sus características.

Si todos, incluso aquellos que son los primeros involucrados, los criollos mismos, concuerdan finalmente en reconocer que el español de América no es idéntico al de Europa, admitiendo con ello una evolución de la que poco importa que sea percibida a raíz de ciertas circunstancias como una degradación, ¿cuáles son las causas que se le atribuyen?

De manera constante durante la colonia, el clima, las constelaciones, el cielo de América, etc., son vistos como los responsables de este proceso.<sup>26</sup> Se sabe cómo los intelectuales europeos integran esta explicación dentro de una teoría de la degeneración del mundo americano en general, preludio ideológico sin duda necesario a las futuras empresas coloniales. Un Robertson añade a este determinismo físico un factor político, el "rigor de un gobierno celoso

<sup>26</sup> Fray Juan de la Puente, *op. cit.*, cf. nota 23. Lucas Alamán, *Historia de México, op. cit.*, vol. I, p. 17.

y ...la desesperación de alcanzar esa distinción a la que aspira naturalmente la humanidad”, haciendo intervenir aquí una causa humana de acuerdo con la visión negativa que la *intelligentsia* ilustrada del norte de Europa se complace en tener de la España católica e imperial.<sup>27</sup>

Solo entre todos tal vez, el Consulado de los grandes mercaderes de la ciudad de México sospecha otros factores: en su *Memoria* de 1811, declara que los españoles europeos “también degeneran bastante, por la fuerza del ejemplo, por el sistema de vida o por la desgracia del país”.<sup>28</sup> Sin embargo, la “fuerza del ejemplo” se entiende aquí en el sentido de una influencia de los criollos sobre los peninsulares, no siendo discutida la causa de la “degeneración” de los criollos por ser sin duda atribuida implícitamente al clima, como anteriormente.

De hecho, la antropología de la época impide a todas luces concebir la intervención de factores distintos para explicar un proceso que ya nadie niega y es preciso esperar nuestro siglo sociológico para plantear la cuestión de una interpenetración cultural del mundo indígena y europeo y, por tanto, de una aculturación de los españoles.

<sup>27</sup> Robertson, *History of America*, Londres, 1799, 3 vols.; la cita se encuentra en el vol. III, pp. 277-278, y es proporcionada por Brading, *Los orígenes... op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>28</sup> “Memorial del Real Tribunal del Consulado...”, *op. cit.*, en suplemento a *Tres siglos de México...*, *op. cit.*, p. 302.

Dificultad, por no decir imposibilidad radical, de plantear esta cuestión durante todo el periodo colonial y la mayor parte del siglo XIX, a causa de una antropología unívoca: reticencias evidentes de nuestros coetáneos, divididos íntimamente por sus conocimientos objetivos que postulan el relativismo cultural, y sus certezas inconfesadas, cuando no por sus prejuicios inconscientes heredados de una mentalidad aún presente. Para el historiador deseoso de rastrear y descubrir el fenómeno que presiente, todo aquello se traduce en una realidad llena de obstáculos: la ausencia o, a lo más, la parsimonia patética de las fuentes.

Si quienes tienen por misión y costumbre observar, describir, denunciar y manifestar, no ven el fenómeno porque no pueden concebir que exista sin correr el riesgo de que se derrumbe totalmente su sistema de valores, ¿qué material le queda al pobre investigador?

En primer lugar, el discurso crítico, de una amplitud y virulencia creciente al correr de los siglos, producido por el "exterior", o sea los metropolitanos y los europeos de toda clase y también por algunos criollos tales como Fernández de Lizardi, quienes consignan sus observaciones bajo distintas formas.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *El pensador mexicano*, op. cit., y *La quiijotita y su prima*, en *Obras completas*, México, UNAM, 1980. cf. también *El periquillo sarniento*, México, Editores Unidos, 1987.

Mención especial merece la *Memoria* dirigida en 1811 por el Consulado de los comerciantes capitalinos a las Cortes de Cádiz, cuyo texto con notas y comentarios del historiador patriota Carlos María de Bustamante fue publicado por él algunos años más tarde y al que nos referimos varias veces. El documento, producido en el contexto de la insurrección, es una acusación al rojo vivo e intolerable para los americanos, a quienes se empeña en pintar a la vez como degenerados e inmaduros. El fin perseguido es muy claro, obtener que sus representantes sean mucho menos numerosos que los de los españoles europeos en los debates cruciales que por entonces se venían realizando en la metrópoli. En efecto, mientras en los enfrentamientos discursivos anteriores —teológicos, jurídicos, polémicos, etc.— las acusaciones lanzadas por cada parte diferían y hasta se oponían, atribuyéndose a los habitantes de América los defectos y cualidades precisamente opuestos a los que caracterizaban a los metropolitanos, los dos bandos ahora enemigos se reprochan exactamente las mismas cosas. Así, la ignorancia, la superstición y la holgazanería atribuidas a los indígenas, las castas y los criollos por sus detractores europeos son a su vez reprochadas a los peninsulares por Bustamante, quien justifica fácilmente sus acusaciones. Más aún, el argumento definitivo esgrimido por ambos bandos nos remite en alguna forma a unos trescientos años antes, aun-

que tenga aquí sólo un carácter esencialmente polémico. En efecto, los hermanos enemigos se enfrentan ahora a propósito de la idea de cristianismo y de naturaleza humana: la acusación de mal cristiano es lanzada por unos y otros y hemos señalado el papel desempeñado por la reivindicación exclusiva del cristianismo en la emergencia de la identidad nacional. De manera más radical todavía, el tema de la barbarie también es debatido por los dos bandos y mientras los peninsulares tachan a los primeros habitantes del Nuevo Mundo de “orangutanes”, a sus actuales moradores de “manada de monos gibones” y a los indígenas de “autómatas”, los criollos por su lado bajo la pluma de Bustamante los ven como “apaches” de apariencia dudosamente humana y, asimismo, como “autómatas”.<sup>30</sup>

Por tanto, se cuestiona o hasta se niega la esencia humana del otro, en sus dimensiones sociales —barbarie/civilización, según el enfoque propio del siglo XVIII—, espirituales, con la capacidad de observancia del cristianismo, e incluso orgánicas, si reparamos en las referencias animales, materiales, en la negación de la figura humana. Si bien la dinámica de una polémica enardecida y de un enfrentamiento militar y social en el paroxismo puede explicar parcialmente estos excesos, es obvio que estas acusaciones

<sup>30</sup> “Memorial del Real Tribunal del Consulado...” *op. cit.*, nota núm. 28 y pp. 304-307.

idénticas muestran al menos dos puntos importantes. En primer lugar, la universalidad del procedimiento que consiste en rebajar al otro a un estado animal o inanimado; y luego, que los adversarios comparten las mismas características cuando se hallan más opuestos, mientras la emergencia de la conciencia de las diferencias entre criollos y peninsulares se había manifestado por la atribución respectiva de características distintas y hasta contrarias. En este sentido, el conflicto de los años de fuego que corresponden a las guerras de Independencia se traduce en una reducción y una uniformidad temática de las acusaciones en torno a las nociones fundamentales de cristianismo y humanidad.

Por tanto, para sacar partido de semejantes fuentes documentales, es preciso intentar superar su carácter subjetivo, causado esencialmente por el contexto sociopolítico en el que fueron producidas, para no ver en ellas más que el testimonio indiscutible de la evolución que reflejan: la realidad de la interpenetración cultural y, también, las líneas de fuerza alrededor de las cuales esta evolución toma cuerpo.

Independientemente de estos materiales tradicionales, existen otros que compensan, por el peso de la información que proporcionan, su carácter desesperadamente aleatorio y limitado. Por casualidad, en medio, al lado o al margen de algún documento que trata de cualquier otro tema, es como topamos con ellos. Más aún, si

por milagro una denuncia debidamente formulada ante la Inquisición llega a revelar, por ejemplo, un caso indiscutible de aculturación por parte de un sujeto español, el tribunal no abre siquiera el caso, manifestando con ello su incapacidad de concebir la verosimilitud y hasta la posibilidad del hecho, privándonos para siempre de descubrir la realidad y las modalidades del proceso tomado en vivo.

Sin embargo, el Santo Oficio es el que nos suministra indirectamente una información valiosa relativa a la actividad delictiva del virreinato durante el periodo colonial, permitiéndonos entender globalmente la originalidad de los comportamientos propios de la población española y mestiza en relación con la peninsular.

En México, si bien los delitos de tipo religioso menor y de hechicería fueron *grosso modo* tan frecuentes como los que ocuparon a los tribunales de la metrópoli, se registra una proporción mucho más importante y en constante crecimiento de transgresiones a las normas que rigen la sexualidad —bigamia y poligamia masculina y cada vez más femenina en el transcurso del siglo XVIII, solicitud por parte de los confesores, etc.—, mientras los delitos de herejía resultan mucho menos numerosos. En otras palabras, encontramos aquí una sociedad en la que las disidencias religiosas y sus corolarios, la duda y la especulación, están casi ausentes, pero fuertemente marcada, en cambio, por una amplia

libertad en lo que se refiere a los contactos, los encuentros y las alianzas. Esto se traduce a la vez en una originalidad en relación con la sociedad peninsular y en la facilidad de los intercambios, que resultan ser precisamente los vectores de influencias eventualmente recíprocas.<sup>31</sup>

Así, es preciso resignarse a la parca búsqueda que permiten las contingencias señaladas y renunciar a las abundantes cosechas que la investigación histórica depara algunas veces. Es preciso luego juntar las pocas piezas recuperadas, para esbozar un rompecabezas con muchos vacíos, en espera de ser completado algún día... Sin embargo, el objeto que nos interesa existe: el discurso emitido sin reposo acerca de sus resultados y nuestras reticencias en cuanto al proceso que lo origina, lo indican con certeza.

<sup>31</sup> Para la actividad inquisitorial, véase Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.



## II. LOS HOMBRES Y LAS CIRCUNSTANCIAS

Veamos ahora las condiciones objetivas en las cuales se produjo la aculturación de los españoles en México durante el periodo colonial. Recordemos antes que su debilidad numérica fue constante, a pesar de su crecimiento regular, puesto que los entonces llamados españoles —peninsulares y criollos—, que representaban una ínfima minoría —0.5% de la población total del país en 1570—, llegaban a 10% hacia mediados del siglo XVII para alcanzar 20% a finales del siglo siguiente. Su presencia era muy variable: relativamente numerosos aunque ampliamente minoritarios en las ciudades del altiplano, en particular Puebla y México, lo seguían siendo aún en las regiones agrícolas que abastecían los centros vitales del virreinato —como el valle de Puebla y la zona del Bajío—, volviéndose pronto escasos a unos 250 km de la capital y excepcionales en las costas y los confines del Norte y de la América Central. Sólo las ciudades, cuando las había, o los poblados, contaban

entonces con algunos “vecinos” españoles y el mapa de la dispersión de los comisarios inquisitoriales, que podían encontrarse exclusivamente en poblaciones de al menos 300 vecinos, o sea unos 1 500 a 1 800 moradores españoles, resulta un índice válido de la presencia europea.<sup>1</sup>

Por otra parte, algunos lugares aparecen como favorables para el proceso que venimos estudiando. Éste es el caso de las regiones indígenas alejadas del centro y desprovistas de una buena cobertura institucional, en las que la población española era casi insignificante numéricamente hablando: así por ejemplo, los curas, pequeños funcionarios, encomenderos y luego hacendados, los mineros que a menudo vivían sin familia allá donde sus funciones o intereses los arraigaban, en medio de los indígenas. Cabe añadirles una categoría social difícil de percibir aunque común en la época colonial y seguramente activa como agente y objeto aculturador, aquella de los itinerantes: vagabundos de toda calaña, soldados, frailes que colgaron el hábito, buhoneros, mercaderes, aventureros, etc. Todos ellos estaban particularmente expuestos a la erosión aculturadora y a las influencias exógenas.

En efecto, para asegurar el dinamismo e incluso la sobrevivencia de una cultura, es preciso que ésta sea de cierto número de individuos que

<sup>1</sup> Solange Alberro, *op. cit.*, apéndice 1-2, pp. 334-339.

constituyen una masa crítica, lo que asegura a su vez las condiciones necesarias del proceso. Ahora bien, unos españoles que permanecían aislados durante largos periodos en un medio humano distinto del que era suyo originalmente, ya no se hallaban respaldados por dicha masa, pudiendo por tanto perder hasta la necesidad social y psicológica de mantener su estado. Pensemos al respecto en los usos y costumbres sociales de los colonos europeos de África y Asia en el siglo XIX, en las colonias extranjeras que hoy en día residen en un país que no es el suyo: los vemos a menudo apegados a ritos y formas sociales que ya son obsoletos en su patria, o que al menos subsisten en ella bajo modalidades simplificadas, aligeradas. Porque la hora del té en las Indias o el traje de etiqueta para una recepción en las antípodas se vuelven a la vez el símbolo y la garantía de una identidad y de una condición confusamente percibidos como frágiles y amenazados por un contexto insidiosamente corrosivo. La mayoría de los diarios de viajeros y de los apuntes tomados por los extranjeros al verse lejos de su país atestiguan esta situación, llegando algunos autores a percatarse del impacto producido por estas circunstancias sobre su propia evolución.<sup>2</sup> Si comunidades enteras ex-

<sup>2</sup> Citemos entre otros, y limitándonos a viajeros que recorrieron parte de México, a Alexandre Dumas, *Diario de madame Giovanni*, México, Banco de México, 1981, pp. 123-124.

perimentan la necesidad de reforzar los rituales sociales con el fin de preservar su integridad, con mayor facilidad y rapidez los individuos aislados son presa de fenómenos aculturadores y, más adelante, sincréticos.

Por otra parte, algunas regiones del altiplano, como el valle de Puebla y el Bajío, infiltradas muy pronto por los labriegos españoles aunque esencialmente indígenas, resultaron ser los crisoles en los que se enfrentaron y luego se intercambiaron y elaboraron actitudes y modos de vivir que tendieron a generalizarse en el transcurso de los tres siglos de la colonia. En efecto, si la dominación española fue un hecho globalmente indiscutible, no se manifestó siempre bajo las mismas formas ni con la misma intensidad en todas partes y épocas.

Hacia mediados del siglo XVI, por ejemplo, en la fértil comarca poblana, subsistía una aristocracia indígena muy antigua y poderosa, a la que venían a sumarse individuos que “siendo plebeyos de sus nacimientos, se hacen ilustres en sus pueblos, como son los que se crían en los monasterios y los jueces, alcaldes y regidores”. Así las cosas, no es extraño encontrar

entre los indios los hijos de españoles y españolas, mochachos, sirviendo a los caciques o gobernadores e principales de pajes y en otros servicios... el gobernador que es de Guaxocingo tiene por paje y trae consigo en su servicio públicamen-

te a un mocho español de edad hasta ocho años, el cual le trae los guantes y la escobilla de limpiar, trayendo el indio vestida una manta de la tierra, cosa cierta bien superflua y escusada traer el indio guantes y escubilla y paje español.<sup>3</sup>

Por otra parte, los caciques encargados del repartimiento de trabajadores indígenas para los españoles y los que alquilaban tierras a estos últimos establecían con ellos relaciones que no podemos dejar de llamar de poder. Así, los indios de Huejotzingo

arriendan tierras a algunos españoles, y debajo de muchas condiciones que les ponen en los tales arrendamientos, que han de guardar y cumplir los tales arrendadores, y algunas de ellas son de mal sonido, como son que han de venir a sus llamamientos y cumplir sus mandamientos.

El testigo escandalizado llega a pintar escenas curiosas en las que por ejemplo

el pobre español está delante del tal indio que reparte los jornaleros, llamándole por muchas veces señor y vuestra merced, destocado y con el bonete en la mano y adorándole porque se los dé; y al fin, no tan solamente no se los da, pero

<sup>3</sup> Francisco Del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España*, México, Antigua Librería Robredo, 1940, tomo VIII, p. 108.

ni aun le quita el tal indio al español su bonete o sombrero y ni le mira ni le responde y se va y lo deja para ruin, y se va riendo y haciendo burla dél...<sup>4</sup>

Se entiende por tanto cómo estas circunstancias particulares, y sin lugar a duda bastante excepcionales, pudieron modificar el contexto y los mecanismos de la aculturación, tanto para el español como para el indígena, puesto que a veces ya no se sabe con certeza quién domina a quién... En consecuencia, al no encontrarse en una relación colonial tradicional las culturas enfrentadas, se puede suponer que las presiones y los intercambios que se derivaron de ellas variaron sensiblemente allí donde y cuando semejantes situaciones se dieron: a grandes rasgos, en las regiones agrícolas cercanas a los centros urbanos, durante el periodo en que los españoles fueron muy minoritarios entre una población indígena aún fuertemente controlada por sus señores tradicionales, los caciques.

La ciudad aparece asimismo como una matriz fecunda de intercambios recíprocos en todo sentido y género. Al resultar pronto engañosa la separación de las repúblicas de indios y españoles y al ser teóricamente reconocida la liber-

<sup>4</sup> Francisco Del Paso y Troncoso, *op. cit.*, tomo VIII, pp. 106-107.

tad de movimientos de todos los súbditos —con excepción de los esclavos—, los indígenas no tardaron, por motivos muy diversos, en abandonar sus comunidades, especie de refugio protector aunque asfixiante para algunos de ellos. Llegaron entonces a las ciudades, atraídos por el anonimato que les confería la inmunidad, por la libertad que también era imán de españoles, a veces por la posibilidad de comer carne en relativa abundancia y también por la certeza o la esperanza de mejorar su suerte. La casa urbana española, tal vez más que la calle, fue el marco que favoreció los intercambios y contactos, según lo descubrieron los curas de la ciudad de México un tanto azorados, al hacer la relación que se les pidió acerca de la situación imperante en sus parroquias poco después del grave motín de 1692. Fueron varios los que denunciaron a los indígenas que en ellas se establecieron: “viven en los corrales, desvanes, patios, pajares y solares de españoles...”, escondiéndose en “sótanos y escondrijos”: no sólo escapan al control de sus autoridades y curas al confundirse por la lengua, el traje y los modales con las castas sino también “*contaminan los ánimos de muchos españoles* (el subrayado es nuestro), mestizos, mulatos y otras especies de gente vil”. Los españoles eran responsables de esta situación porque alquilaban estos lugares a los indígenas, con quienes tejían toda clase de relaciones, como son el compadrazgo y las que se

derivan del clientelismo, las actividades profesionales, etcétera.<sup>5</sup>

Además, estos españoles tan poco numerosos, dispersos en un territorio inmenso mal comunicado, rodeados o infiltrados por una población indígena siempre abrumadora —a pesar de la consabida catástrofe demográfica— distaban mucho de ser homogéneos. Si bien la mayoría de los emigrados provenía al principio de las provincias del sur de la península —particularmente de Andalucía y Extremadura—, los castellanos, vascos y demás cantábricos, los portugueses y los súbditos del reino de Aragón manifestaron pronto su presencia en el virreinato. De ahí una nueva dificultad para nosotros: aunque conocemos, según suele suceder en historia, la cultura media de las élites, sobre todo a través de los modelos y arquetipos que se desprenden de la imagen que sus intelectuales proyectan de ella, no sabemos prácticamente nada de la cultura popular en general en el periodo clásico ni de las culturas hispánicas que siguen siendo hoy en día tan diversas. Ahora bien, una reflexión elemental nos obliga a admitir una diferencia no sólo entre la memoria colectiva, las representaciones, las costumbres y sensibilidad de un hidalgo y de un don nadie, sino también

<sup>5</sup> “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, enero-febrero, 1938, tomo IX, núm. I, *passim*.

entre las de un andaluz de la región de Granada por ejemplo (el que, con unos cincuenta años en 1530, habría forzosamente conocido de manera directa la cultura y la sociedad musulmana), y las de un individuo de la Montaña de Santander que no habría abandonado su terruño más que para venirse a las Indias. Por lo tanto, resulta imposible saber sobre qué fondos culturales precisos se irían ejerciendo las influencias exógenas en el medio americano.

Lo mismo se produce en lo que se refiere a esta humanidad multifacética que llamamos, por comodidad y pereza, "los indios". Porque volvemos a encontrar los mismos niveles y diferencias entre la élite —nobles y principales, notables de viejo y nuevo cuño—, y los del común, los macehuales. Y lo que sabemos de la cultura "indígena" sólo atañe de hecho al primer grupo, llegando a nuestro conocimiento además a través de los filtros impuestos por la condición de occidental, de dominante y, a menudo, de eclesiástico, de la persona animada por algún propósito específico, que recogió y consignó la información relativa a este sector. Por tanto, nuestra ignorancia es de nuevo casi total en cuanto se refiere al indígena cualquiera.

Además, olvidamos a menudo que los indígenas eran tan múltiples y diversos como nuestros españoles, porque quedamos excesivamente dependientes de fuentes que privilegian al mundo mexica y finalmente también dema-

siado marcados por la permanencia de cierto imperialismo azteca. Éste, en el México contemporáneo, sigue perpetuando y difundiendo la sombra pesada de los antiguos amos, que los intelectuales criollos del siglo XVIII y de la Independencia impusieron más tarde a la nación en ciernes como matriz de identidad. En consecuencia, es preciso recordar la gran división que existía entre los sedentarios del centro y del Sur del país y los nómadas y seminómadas del Norte, quienes hasta los albores de la época moderna amenazaban aún las puertas de la capital, la variedad de las culturas autóctonas todavía hoy en día, para disipar nuevamente la ilusión de un indígena único y homogéneo, monolíticamente mexicana.

El historiador debe enfrentarse con la evidencia: ignora casi todo de las culturas iniciales a partir de las cuales se desencadenó el proceso aculturador y no dispone más que de los conocimientos parciales y limitados relativos, por una parte, a las élites y, por otra, al grupo políticamente dominante de las comunidades en contacto: los mexicas y los castellanos, quedando los demás prácticamente excluidos.

Más aún, cada una de las culturas sigue evolucionando en tierra americana, elaborando respuestas ante los desafíos que surgen del nuevo contexto. Esto significa que el proceso aculturador tanto del lado indígena como español se ve obligado a integrar paulatinamente

elementos que ya no son totalmente indígenas ni tampoco europeos sino el producto de un sincretismo anterior.

Asimismo, no se puede reducir la influencia aculturadora ejercida sobre los españoles a la que emana exclusivamente de los grupos indígenas iniciales, aquellos que se enfrentaron con los conquistadores y primeros colonizadores. En efecto, la irrupción de los europeos en el medio americano se tradujo, como se sabe, en un trastorno de los equilibrios existentes, en particular por la puesta en contacto de ciertas comunidades y sectores indígenas. Pensamos desde luego en la esclavitud de los principios, que se limitó más tarde a las regiones periféricas —el norte de las naciones bravas y nómadas, el sur selvático de los cazadores y recolectores—, en los repartimientos ligados con la encomienda, las primeras empresas mineras, las construcciones monásticas y toda clase de trabajo forzado, pero también en los desplazamientos más o menos voluntarios que realizaron muy pronto los indígenas: tlaxcaltecas y gente de la antigua confederación mexicana que acompañaron a los españoles en sus guerras de conquista hacia el Norte y el Sur, estableciendo hasta el sur de los actuales Estados Unidos colonias destinadas a atraer y luego arraigar a los nómadas, paulatinamente convertidos de esta manera en agricultores sedentarios y cristianos; en los trabajadores aislados, cada vez más numerosos, que

abandonaron sus comunidades para acceder, sobre todo en las ciudades y las minas, al estado nuevo de hombres libres y solitarios.<sup>6</sup> Todos estos indígenas, grupos familiares, *calpullis* enteros o individuos solos, llevaron a veces muy lejos unas influencias y sensibilidades que habían nacido en contextos distintos, originando conjuntos culturales o elementos de conjuntos a su vez distintos de los que, por las mismas fechas, surgían en sus comunidades originales y que no tardaron en entrar en contacto con aquellos desarrollados por su lado por los sectores europeos.

Falta aún considerar el impacto eventual, más difícil de evaluar, de algunos grupos como los africanos o los asiáticos. Brutalmente destrutturados y aculturados por el destierro y la esclavitud bajo todas sus formas, coexistían individualmente con los españoles precisamente allí donde las influencias se volvían más poderosamente insidiosas: la ciudad, la comunidad fami-

<sup>6</sup> Acerca de la colonización de los tlaxcaltecas en el norte de México y el sur de los Estados Unidos, véase, entre otros, Vito Alessio Robles, *Coahuila y Texas en la época colonial*, México, Porrúa, 1978, capítulo VIII, *passim* y Charles Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1952, capítulo VI. Por lo que se refiere a la movilidad de los indígenas, tema que aún no ha sido estudiado de un modo satisfactorio, véase el documento anteriormente citado en la nota núm. 5, en el que se menciona a los indios "extravagantes", es decir, que salieron de sus comunidades originales y viven las más de las veces en ciudades o asentamientos mineros. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1967.

liar, con sus complejas funciones económicas y legales, pero también afectivas y sexuales.

Finalmente, sería preciso reconocer, esta vez sin esperanza de puntualizar nunca sus efectos, la influencia del medio natural americano con sus dimensiones, climas y paisajes, la relación espacio-temporal que implica —lo que los censores anteriormente mencionados llamaban “el cielo”, “la constelación”, etc.—, y más aún sin duda, las consecuencias que se derivan del simple hecho de abandonar la comunidad y cultura originales para enfrentarse con las novedades y los desafíos que surgían a cada paso. Porque el desarraigo inicial y la sobrevivencia en América implican necesariamente actitudes mentales y disposiciones particulares —dudas, interrogaciones, esfuerzos de comprensión, adaptación, etc.—, que no podían dejar de modificar la identidad profunda del emigrado, haciéndolo desde un principio y sin que lo supiera, distinto de lo que era anteriormente y de lo que habría sido si no hubiese pasado el océano en pos de un futuro más risueño.

### *Las trampas de lo cotidiano*

Es bien sabido que los elementos de la cultura técnica son los primeros en ser tomados por un grupo heterogéneo. Éste fue el caso de la única acolchonada, el *ichcahuipilli*, españolizado en

“escaupil”, utilizado por los indígenas, y que encontramos casi bajo la misma forma en China y Mongolia, por su capacidad de resistir eficazmente el impacto de las flechas. Los conquistadores de México lo usaron de inmediato y Pizarro llevaba puesta una en la batalla de Cajamarca en 1532.<sup>7</sup> También un jabón indígena, el “amale... sirve así a los españoles como a los naturales”, según la relación de Miaguatlán de 1580.<sup>8</sup> Por otra parte, el religioso fray Tomás de la Torre menciona con agrado el uso que hizo de la hamaca durante el viaje que lo llevó, en los años 1544-1545, desde las costas del golfo hasta las tierras altas de Chiapas:

es cosa bien apacible ir allí, aunque algunos se marean, y en éstas duermen comúnmente los indios, los hombres digo. Éstas usan ellos para llevar a sus señores y principales y a los enfermos, y en éstas andan ahora las mujeres de Castilla que van en caminos, y aun los españoles se hacen llevar en éstas cuando es mal camino por donde no pueden ir a caballo.<sup>9</sup>

En estos tres casos, que distan mucho de ser

<sup>7</sup> R. Gérard, “El vestuario de los conquistadores”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, enero-febrero, 1955, tomo XXVI, núm. 1, p. 94.

<sup>8</sup> Abelardo Carrillo y Gariel, *El traje en la Nueva España*, México, INAH, 1959, p. 49.

<sup>9</sup> Fray Tomás de la Torre, *Diario, 1544-1545, Desde Salamanca, España, hasta ciudad Real, Chiapas*, México, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, 1974, pp. 152-153.

únicos y que mencionamos porque son del siglo XVI, contemporáneos del incipiente proceso aculturativo, vemos a los españoles integrar nuevas técnicas que vienen a añadirse a las que ya conocían o que las sustituyen, cuando resultan mejor adaptadas al medio o de un acceso más fácil. Por ello, no parecen inducir modificaciones en los recién llegados en un nivel estructural ni tampoco en el de las representaciones, aunque la prudencia imponga cierta reserva: en efecto, una técnica de transporte como la de la hamaca debía forzosamente integrarse en un contexto socioeconómico directamente marcado por el sello de la dominación colonial, situación nueva en relación con las que privaban en Europa y es probable por tanto que implicase a su vez comportamientos y actitudes distintas.

Aunque el ámbito de la alimentación sea tradicionalmente uno de los que mayor resistencia ofrece a la erosión aculturadora, los españoles aceptaron muy pronto las frutas y verduras de las nuevas tierras. Nos abstendremos aquí de hacer, una vez más, una enumeración de ellas, con la sola excepción de la piña isleña, que tuvo la fortuna de seducir a Fernando el Católico al punto de preferirla a cualquier otra fruta.<sup>10</sup> Pero

<sup>10</sup> *Aportación de los colonizadores españoles a la prosperidad de América*, Madrid, Imprenta Artística Sáez Hermanos, Ministerio de Trabajo y Previsión, 1929. Mencionando los distintos productos

si la mayoría de los vegetales tuvo rápidamente una buena aceptación, algunos españoles llegaron a comer manjares que parecían extraños al británico Thomas Gage —sin embargo, siempre hambriento y glotón—, cuyo consumo no puede de ninguna manera justificarse aduciendo alguna situación de emergencia: caso éste de los erizos, a los que los españoles se hallaban tan aficionados que una disputa teológica debió determinar si los podían comer durante la Cuaresma, o también el de las tortugas de tierra y de agua.<sup>11</sup> Tales alimentos infundían a veces repulsión: alrededor de 1543, un testigo vio que cierto español “come con los indios en el suelo como indio... comía quelites e otros manjares de indios e gusanillos que se dicen chochilocuyli...” Con ello se merecía el desprecio de los indígenas y de los españoles, cuyas costumbres alimentarias ya muy flexibles infringía al rebasar obviamente los límites señalados por el asco.<sup>12</sup>

Resultaría interesante saber en qué estructura culinaria fueron integrados estos nuevos

---

traídos de las islas a la península, Pedro Mártir dice que “el invictísimo rey Fernando ha comido otra fruta que traen de aquellas tierras: Esta fruta tiene muchas escamas y en la vista, forma y color, se asemeja a las piñas de los pinos; pero en lo blanda al melón, y en el sabor, aventaja a toda fruta de hueso, pues no es árbol, sino hierba muy parecida al cardo o al acanto. El mismo Rey le concede la primacía” (p. 32).

<sup>11</sup> Thomas Gage, *Voyages dans la Nouvelle Espagne*, 1676, París, Ressources, 1979, Livre II, pp. 111-113.

<sup>12</sup> Archivo General de Indias, Justicia, 198, núm. 7.

alimentos. Sin embargo, dado que los investigadores han dedicado su atención exclusivamente a la naturaleza y al número de productos intercambiados por las dos tradiciones en contacto, nada sabemos acerca de las técnicas de preparación y aderezo de los alimentos en los inicios del periodo colonial, excepto que antes de la llegada de los europeos, los indígenas del altiplano solían hervir o asar lo que fueran a consumir y que los españoles, aparte de estos procedimientos, rostizaban y freían.

Ignoramos asimismo todo lo relacionado con los códigos que regían las compatibilidades de los alimentos y sustancias en cada una de las cocinas en contacto, no pudiendo por tanto apreciar debidamente los cambios que afectaron eventualmente las preparaciones, su presentación y combinaciones sincréticas. Bástenos señalar la frecuencia del binomio constituido por lo dulce/salado en la cocina mexicana mestiza, la presencia rápida y generalizada de lo dulce/picante, aunque este último elemento no sea ajeno a cierta tradición hispánica, y el triunfo final de lo dulce/salado/picante, con el mole nacional que se remonta al siglo XVIII.

Sin embargo, podemos suponer que durante los primeros 15 o 20 años que siguieron a la Conquista, la ausencia de mujeres españolas provocó la entrada masiva de las indígenas en las cocinas de la mayoría de los conquistadores y, por consiguiente, la inevitable introducción

de sus prácticas alrededor de las cuales no tardarían en conjugarse los productos alimenticios de distintos orígenes. Durante el famoso banquete ofrecido en México por Cortés en 1539, se sirvió, en medio de una profusión extraordinaria de manjares de toda índole, cacao y guajolotes, productos americanos, como se sabe.<sup>13</sup> Así, cabría pensar primero en una incipiente cocina mestiza de estructuras probablemente indígenas. Más adelante, la llegada de mujeres peninsulares, en número siempre limitado, no debió modificar sensiblemente esta situación: al convertirse por principio en “señoras”, una vez llegadas a tierra americana, bien se cuidaron —ellas y sus descendientes criollas— de aparecer en la cocina, en donde ejercieron su imperio indiscutido la india, la negra, la mulata y la mestiza, rodeadas de los metates y molcajetes de piedra volcánica que habían vencido a los morteros metálicos legados por la madre patria y, sobre todo, de las ollas y cacharros de todo tamaño y forma. Éstos, en pleno siglo XIX, sorprendían aún a los viajeros extranjeros que buscaban en su derredor los utensilios de metal entonces usados en las cocinas occidentales.<sup>14</sup>

El libro de cocina, el “recetario”, con lo que implica de racionalización y fijación de deter-

<sup>13</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, capítulo CLXX, p. 764.

<sup>14</sup> F.F. Wrangel, *De Sitka a San Petersburgo a través de México. Diario de una expedición (13-X-1835-22-V-1836)*, México, Secretaría de Educación Pública, SepSetentas, 1975, p. 74.

minadas prácticas culinarias para el uso de un sector social privilegiado, vio la luz a finales del siglo XVII, al menos en los conventos femeninos. Las recetas del siglo que sigue muestran ya la extensión de una cocina mestiza, tanto por los ingredientes utilizados como por las operaciones necesarias para su combinación y el resultado finalmente logrado.<sup>15</sup>

Un ejemplo, entre otros, de la rapidez de esta integración en un nivel individual: Francisco Botello, nacido hacia 1594 en Andalucía, descendiente de portugueses y españoles, fue ventero en un pueblo vecino de la capital, Tacubaya, alrededor de 1650. Judaizante sincero aunque clandestino, fue encarcelado por la Inquisición; desde su calabozo, pidió que se le diera de comer: “calabacitas guisadas, camotes con miel..., champurrado..., carnero en achiote y vinagre..., tamales, quelites... tunas... zapotes”, entre otras cosas. La presencia de estos productos —frutas y legumbres— y preparaciones —champurrado, guisados, tamales, etc.—, ya marcados por un proceso sincrético, en la dieta de un individuo nacido en España y miembro de una comunidad religiosa particularmente celosa de respe-

<sup>15</sup> Véase por ejemplo el *Libro de cocina del hermano fray Gerónimo de San Pelayo (OFM)*, Biblioteca Nacional de México, Fondo reservado, en el que aparecen recetas de clemole, pipián, y donde se usan comúnmente el chocolate, el guajolote, las salsas agridulces, el fideo de origen chino, los frijoles negros, los ejotes, chayotes, etcétera.

tar normas rígidas al respecto, nos parece aquí bastante significativa.<sup>16</sup>

Estas consideraciones nos llevan a expresar el deseo de que un estudio de este tipo sea emprendido, para seguir paso a paso la historia de la cocina mestiza mexicana, en la perspectiva de una sociología colonial. En una primera etapa, sería necesario distinguir las regiones —pensemos en los suntuosos guisos lentamente cocinados de Yucatán, de Oaxaca y Puebla, oponiéndose a los asados nortños—, pero también los sectores, contextos y situaciones sociales puesto que un español de la colonia que acaso comía a diario los quelites campiranos y las humildes tunas sólo habría agasajado a un visitante con manjares tradicionales de la península, por acreditar sólo ellos su estatus e imagen social. Habría que pensar asimismo en el impacto de otras influencias tales como las orientales y las de algunos países americanos, como el Perú, otro gran centro de cultura culinaria sincrética, y la zona caribeña, al manifestarse más tardíamente, según sabemos, aquéllas ejercidas por Europa occidental y Estados Unidos. Haría falta sobre todo rebasar el enunciado y la mera descripción de los productos utilizados, para analizar ahora su referente cultural en su contexto original, junto con el que adquieren en el com-

<sup>16</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 412, expediente núm. 1, Proceso contra Francisco Botello (1656), foja 309 verso.

plejo naciente, su preparación, la manera como se combinan en el nuevo proceso, la aparición eventual de otros códigos, la presentación, el lugar ocupado por el guiso en la secuencia de la comida o de la operación alimentaria, las modas, la función simbólica, etc. Este enfoque implica naturalmente una concepción del sincretismo como proceso dinámico e incluso dialéctico muy distinto de la operación aritmética —suma o resta de productos— que demasiadas veces ocupa su lugar cuando de estudiar la cocina colonial se trata.

El chocolate nos da un primer ejemplo de esta compleja situación. Antes de la llegada de los españoles, era, independientemente de la función monetaria otorgada al cacao, una bebida compuesta con almendras del mismo y granos de maíz molidos que se bebía al final de los banquetes y se ofrecía a los dioses y a los difuntos en determinadas ceremonias. También solían llevarla los soldados cuando marchaban a la guerra porque conocían sus poderosos efectos energéticos, que algunos juzgaban afrodisiacos o embriagantes, por lo cual su consumo se reservaba exclusivamente a los varones. Se reparaba mucho en su presentación, especialmente en que tuviera espuma abundante, la que era producida por medio de un instrumento giratorio que obligaba a que la sorbieran lentamente. La bebida era aromatizada con distintos ingredientes y algunas semillas o sustancias que

se le añadían le proporcionaban colores variados.<sup>17</sup> Los españoles se aficionaron en seguida al chocolate, y Bernal Díaz cuenta que Cortés y sus hombres lo recibieron de los indios en Cempoala, juzgando “que es la mejor cosa que entre ellos beben”.<sup>18</sup> Rápidamente, su consumo se extendió en la nueva sociedad aunque sufriendo e induciendo modificaciones sensibles.

En efecto, perdió totalmente sus funciones rituales, se volvió más escaso y por tanto más costoso, en la medida en que dejó de ser objeto de tributo; los únicos en tomarlo fueron los recién llegados y los antiguos nobles, quienes vieron en su consumo un modo de diferenciarse del pueblo llano, para el que tal producto ya era inaccesible. También cambió su presentación y, aparte del azúcar que se le añadió a finales del siglo XVI, las distintas recetas introdujeron chile, vainilla, canela, almendras, bizcocho, mientras el color era el de la bebida en su estado natural, el café rojizo que conocemos. Lo que era antaño una bebida ritual y ceremonial se convirtió en alimento, remedio y golosina.

La manera como se tomó concuerda con sus distintas funciones: solitariamente, en una jícara, un tecomate o un pocillo cuando era alimen-

<sup>17</sup> Acerca del chocolate, cf. Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Editorial Valle de México, 1981, p. 192. Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, libro VIII, capítulo XIII y libro X, capítulo XXVI.

<sup>18</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 158.

to tónico, consolador o medicinal; también podía ser golosina disfrazada de necesidad, la que saboreada en tazas especiales, las “mancerinas”, a menudo de plata, puestas de moda por el virrey Mancera, y acompañada de dulces y pasteles, reunía a los dos sexos y a la flor y nata de la sociedad civil y religiosa de la colonia.

Ya lo vemos, el *cacaotl* permaneció con su aromática espuma, pero cambiaron su función y el contexto en el que fue consumido en adelante: ya no fueron indígenas ni tampoco españoles —al no existir nada que se le pudiese comparar en la Península Ibérica antes de su introducción—, sino únicamente criollos. Esta cultura colonial del chocolate, con sus teóricos, sus ideólogos, sus partidarios y sus detractores pronto llegaría a Europa occidental, en donde se convirtió en una moda furiosa, encontrando allí poco a poco su forma actual, en el contexto de un consumo masivo y una economía planetaria.<sup>19</sup>

El tabaco sufrió una evolución semejante. De origen antillano, lo conocían los mexicas bajo el término de *yetl* y se integraba en el complejo cultural *tenex yetl*. Considerado como dotado de propiedades profilácticas contra las manifestaciones del mal, fuese de origen humano o divino, se le atribuían en toda América numerosos

<sup>19</sup> Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII Siècle, Les Structures du quotidien*, capítulo 3, Chocolate, té, café.

efectos sobrenaturales, por lo que los españoles lo llamaron la “hierba divina” cuando lo descubrieron en las islas. En el México prehispánico se usaba con fines rituales, profilácticos y curativos; al ser mascado junto con cal, sus efectos eran sensiblemente los mismos que los de la coca peruana, mientras su humo, inspirado y expirado, tenía supuestamente propiedades específicas. Los curanderos indígenas coloniales siguieron observando estas prácticas, las que en la actualidad no han desaparecido del todo.

Ahora bien, los españoles se apoderaron del tabaco como lo habían hecho con el chocolate. El padre Ajofrín se extrañaba en pleno siglo XVIII al descubrir su amplio consumo:

lo fuman todos, hombres y mujeres; hasta las señoritas más delicadas y melindrosas; y éstas se encuentran en la calle, a pie y en coche, con manto de puntas y tomando su cigarro... En las visitas de las señoras, pasan varias veces una bandeja de plata con cigarros y un braserito (y los he visto muy pulidos), de plata o de oro, con lumbre...<sup>20</sup>

En los casos del chocolate y del tabaco, asistimos a una desacralización del producto cuyas propiedades reconocidas ya no son vistas como la señal de una elección para constituir el puen-

<sup>20</sup> Padre Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*, México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964, vol. I, p. 78.

te entre la sociedad de los hombres y la de los dioses, sino como cualidades objetivas susceptibles de ser utilizadas en el contexto occidental de la terapéutica, la profilaxia y el consumo profano en general. En la edad clásica se consideró que el chocolate y el tabaco, con sus propiedades estimulantes, revitalizadoras o narcóticas, prevenían y sanaban toda clase de enfermedades. Esta desacralización del producto llevó a una laicización de su uso, la que se tradujo en su banalización y extensión. Este proceso desembocó finalmente en su integración dentro de un complejo comercial que abarcó a América y, pronto, Europa y el mundo entero, sobre todo en lo que se refiere al tabaco. En el ámbito español, cambió el contexto en el que tales productos fueron utilizados, si bien los indígenas mantuvieron una cultura específica alrededor del tabaco. Cabe apreciar cierta revancha irónica en el hecho de que, antiguamente reservados a los hombres, el chocolate y el tabaco se convirtieron durante la colonia en aficiones esencialmente femeniles —y eclesiásticas en cuanto toca al primero—, en el contexto de una sociabilidad del todo colonial por el lujo ostentoso y el clima afectivo que la caracterizan.

Esta caída simbólica —la desacralización mencionada— que acompaña necesariamente a la inmensa consagración profana del chocolate y del tabaco, sólo fue posible porque tales productos eran considerados únicamente como interme-

diarios entre el mundo de los dioses y el de los hombres, y no como entidades sobrenaturales en sí. Por esta razón, los españoles lograron dominarlos e integrarlos en nuevos complejos culturales que atestiguan un proceso sincrético.

El pulque, cuyo consumo era estrictamente reglamentado por los mexicas, también fue adoptado por los españoles, y la condesa Kolonitz nota allá por el año 1860 que “nunca falta el pulque en la mesa de los ricos”, consagrando de esta manera su universalismo.<sup>21</sup> Los europeos no se conformaron con consumirlo sino que muy rápidamente rivalizaron con los indígenas en producirlo, según vemos con un tal Sebastián González, español, quien se dedicaba a la producción de pulque en San Miguel Atlamajac, en la región noreste del valle de México.<sup>22</sup>

Pero si conocemos algunas de las manifestaciones socioculturales de los complejos del chocolate y del tabaco entre los criollos, y si la abundancia de las disposiciones restrictivas y de las consideraciones morales no nos dejan la menor duda acerca del consumo del pulque por parte de los peninsulares, faltan informaciones precisas en cuanto se refiere a las modalidades que lo acompañaban. Es que la bebida era tomada en la intimidad hogareña, junto con otros man-

<sup>21</sup> Condesa Paula Kolonitz, *op. cit.*, p. 108.

<sup>22</sup> Archivo de Notarías, notaría núm. 1, notario Luis Sánchez, expediente único.

jares de origen indígena o, más a menudo, su consumo se efectuaba en las pulquerías, acerca de las cuales la información suele ser negativa, en la medida en que emana de autoridades o de censores alertados por los excesos que en ellas se cometían regularmente. Sin embargo, la pulquería resultó ser un lugar privilegiado de sociabilidad y un laboratorio permanente de sincretismo, ya que en aquellas “fuentes de vicios y delitos”, frecuentemente contiguas a los temazcales, cuya fama era igualmente detestable, se producían todos los encuentros posibles entre grupos étnicos, condiciones sociales, edades y sexos, en una promiscuidad que propiciaban el juego y el alcohol.<sup>23</sup> Una sociología de las clases subalternas, en las que sería preciso integrar, pese a las reticencias y los prejuicios de toda índole, a aquellos humildes españoles criollos y peninsulares “vulgarizados por el ocio y la pobreza” y que sabemos tan numerosos a partir del siglo XVI y sobre todo más adelante, podría revelar las modalidades precisas de la integración de este sector al conjunto cultural que constituye el pulque en la época colonial.<sup>24</sup> Al con-

<sup>23</sup> Hipólito Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1982, véase el capítulo “Pulquerías no deben permitirse en el modo que están”, pp. 263-267.

<sup>24</sup> La fórmula es del virrey Revillagigedo, uno de los más eficientes y benéficos del siglo XVIII mexicano, cf., *Instrucciones que los Virreyes...*, op. cit., vol XIII, p. 289.

trario de lo que aconteció con el chocolate y el tabaco, de los que se apoderaron los españoles para integrarlos en complejos dominados por ellos, el pulque siguió perteneciendo a los indígenas y a las castas, que desarrollaron a su alrededor una nueva cultura, marcada por el sello de la pobreza, la marginación y la huida. Los españoles se mantuvieron a la vez fieles a sus bebidas tradicionales, en particular el vino, cargadas de implicaciones simbólicas y culturales notables, adoptando en forma paralela el pulque junto con su sociabilidad. En este último encontraron lo que sus brebajes específicamente europeos —más costosos y por tanto más escasos y además de mala calidad a causa de la larga travesía— ya no podían proporcionarles en América: la embriaguez barata, la promiscuidad consoladora y fuente de sobrevivencia.

Si bien tuvieron la iniciativa y el control de los complejos del chocolate y del tabaco, productos nuevos para ellos, que no venían a desplazar a ningún equivalente europeo, añadieron a su propia cultura alcohólica aquella de los indígenas y del pueblo llano en general, compartiendo igualmente sus premisas y consecuencias, en un ejemplo sin duda excepcional de préstamo y comunión en un proceso sincrético cuya rectoría no ejercieron.

Pero de los préstamos materiales considerados generalmente como menores, el maíz y sus derivados, más que todo la tortilla, parecen ha-

ber tenido las implicaciones más profundas entre los españoles. Porque los cereales, madre de pueblos, se hallan en el corazón de sistemas antropológicos.

El trigo, por ejemplo, supone una organización compleja del espacio y del tiempo puesto que una cosecha debe ser programada con un año de anticipación, por la rotación de los cultivos y el calendario agrícola de las distintas operaciones que requiere. Sus débiles rendimientos —cinco granos cosechados por uno sembrado, en una situación óptima en la época que nos interesa— estimulan la innovación, el mejoramiento y el esfuerzo, mientras tareas como el arar y abonar, la siega y la trilla hacen imprescindibles la organización comunitaria y familiar junto con la planificación y, por tanto, la previsión. En este sentido, el cultivo del trigo bien puede aparecer como el preludio a las austeras virtudes occidentales, luego completadas y generalizadas en el siglo XIX por la disciplina industrial.

En cambio, el maíz se presenta como un don divino. Sus rendimientos propiamente fabulosos, apenas inferiores a los del arroz —por un grano sembrado en una zona seca del México colonial se podían cosechar entre 70 y 80—, alejan prácticamente el riesgo de hambruna, a no ser que una catástrofe —sequía, lluvias excesivas, granizo y heladas— lleguen a comprometer la cosecha. La semilla madura en tres meses, el elote puede consumirse antes de llegar a maduración

y la planta no requiere más que unos cincuenta días anuales de trabajo, o sea, según Fernando Márquez de Miranda, “un día de cada siete u ocho, según las estaciones”.<sup>25</sup> De ahí una libertad excepcional para el campesino americano en relación con su semejante de los demás continentes, y sin duda cierta despreocupación, por tener asegurada su sobrevivencia sin demasiados esfuerzos. Sin duda también se deriva de esto una relación particular con el espacio, el tiempo y la organización social, muy distinta de la del campesino europeo, que se ve obligado por las contingencias naturales a prever y planear de manera bastante rígida.

Ahora bien, como lo vimos en el caso del pulque, los españoles invadieron, en sentido literal y figurado, los terrenos de los indígenas, en particular aquellos destinados al cultivo del maíz, que pronto se encargaron de producir también en Chalco —en fechas tan tempranas como mediados del siglo XVI— y en el Bajío, donde un español se declara hacia 1614 “labrador de maíz”.<sup>26</sup> Poco importa que lo hayan cultivado personalmente o que hayan recurrido a tra-

<sup>25</sup> F. Márquez Miranda, “Civilisations précolombiennes, civilisations du maïs”, *À Travers les Amériques Latines*, París, Cahiers des Annales, núm. 4, pp. 99-100, citado por Fernand Braudel, *op. cit.*, capítulo 2, p. 113.

<sup>26</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, *op. cit.*, pp. 333-337. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 278, testimonio de Luis Sánchez, 1614, foja 161/256, al coexistir dos sistemas distintos de paginación en este volumen.

bajadores asalariados: el hecho es que algunos españoles, hasta entonces herederos de una tradición en la que las faenas agrícolas eran ampliamente ritmadas, seguidas, numerosas y parcialmente remuneradas por la naturaleza, vincularon en América su fortuna con una planta que crecía rápida y fácilmente y que aseguraba a menudo beneficios importantes.

No faltan tampoco los testimonios relativos al consumo de la tortilla por parte de los europeos. Si bien el pan de trigo no dejó de ser preferido por estar ligado al principio a la cultura original y luego a su imagen, volviéndose pronto, como sucedió con el vino, el símbolo social que sigue siendo actualmente en algunos medios populares, se apreció la tortilla con tal que estuviese recién hecha y caliente. Esta necesidad de ser consumida en el acto da cuenta de su conversión en un importante elemento aculturador.

Comparémosla brevemente con el pan. Éste se destina siempre a una comunidad entre cuyos miembros se reparte. El tiempo entre la molienda y la obtención del producto final rebasa el plazo de un día: en efecto, debe intervenir al menos un tercero —el molinero— y la hogaza ha de ser cocida en un verdadero horno. Es un proceso que dura forzosamente varios días en la época que venimos contemplando y su repartición y distribución requieren de un mínimo de organización doméstica o comunitaria. Dichas operaciones implican una relación específica con el

tiempo y el otro a través de la colectividad —familiar y pueblerina—, por la división del trabajo que se deriva de ellas. Aunque las mujeres se hayan encargado durante mucho tiempo de la fabricación del pan destinado a la familia, ésta cayó luego en su mayor parte en manos de profesionales, casi siempre varones, que buscaron racionalizar y optimizar las técnicas relativas a su producción.

En cambio, la tortilla viene a ser el regalo renovado de cada comida, gracias al diario *nixtamal* y al trabajo exclusivamente femenino, personal, totalmente manual hasta fechas recientes y que abarca el proceso en su totalidad, ya que muy a menudo existe una relación individual inmediata en el plano espacial y temporal entre el consumidor y la mujer que a dos pasos de él va cocinando poco a poco sobre el comal las tortillas cuya masa preparó unas horas antes. En este sentido, el pan implica una relación con el tiempo y la comunidad semejante a la que descubrimos en cuanto se refiere al trigo, mientras la tortilla nos mantiene en un contexto individualista en el que el tiempo fragmentado y repetido en millares de operaciones se niega a ser racionalizado y planificado en un plazo mayor.

Más allá de estas diferencias objetivas, existe una simbólica que hace del pan un alimento frío, seco, cortado, repartido, prestigioso por su herencia cultural y religiosa, masculino por sus orígenes sociohistóricos, mientras se percibe a la tor-

tilla como caliente, entera, personal, humilde y múltiple —puesto que es soporte, envoltorio, plato, cuchara a la vez que contenido más frecuentemente que el pan—, cómplice del que come y femenina, al menos por su modo de producción.

El consumo de la tortilla, aun reducido al ámbito doméstico y desmentido en un contexto público, suscita sin lugar a duda y en un plano inconsciente una relación inmediata, personal y sensual con la comida y, por tanto, con el cuerpo y sus apetitos, la mujer, la comunidad, la naturaleza mediante la tecnología artesanal que requiere y el papel desempeñado por las manos y, finalmente, con el tiempo.

Asumiendo el riesgo de pecar de atrevimiento, concluiremos que el complejo maíz-tortilla acompañó, indujo y mantuvo actitudes y sensibilidades próximas a las características atribuidas a los indígenas y criollos por sus observadores parciales e incluso malévolos y perspicaces de la época colonial, características perceptibles a través de acusaciones como la consabida “pereza”, “incuria”, la “sensualidad”, al no despuntar en la lista de imputaciones sino hasta más tarde la tendencia hacia el individualismo rebelde y hasta anarquizante. Se reconocerá, bajo los términos inevitablemente subjetivos utilizados por observadores condicionados por una cultura europea y una dinámica social específica, la realidad del fenómeno: la rapidez y facilidad del cultivo del maíz, su abundancia milagrosa, la re-

lación íntima y carnal que, por medio de la tortilla, se establece entre el hombre americano, el mundo y la vida.

Una relación semejante parece instituirse mediante la práctica del baño. Los andaluces conocían, aunque fuera de manera indirecta, la existencia de baños públicos, de los que los musulmanes hacían un amplio uso, y las sevillanas del Siglo de Oro gozaban de fama por su gracia y salero, al que contribuía poderosamente el fresco aroma que desprendían, a causa de los frecuentes baños que solían tomar. Sin embargo, tales costumbres no eran comunes entre los españoles, quienes al igual que los demás europeos de la época no volvieron a adoptar los lavatorios generosos que habían sido tan frecuentes en la Edad Media sino en fechas muy recientes, como es bien sabido. Con todo, los primeros soldados que descubrieron las costumbres indígenas en la materia reaccionaron de manera muy favorable. Bernal Díaz del Castillo describe al “gran Moctezuma” como “muy pulido y limpio, bañábase cada día una vez a la tarde”, mientras Cortés declaraba, al unísono con el primero, que el emperador cambiaba constantemente de ropa, lo cual ciertamente no sucedía con los guerreros en campaña que eran entonces los españoles.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, capítulo LXXXIV, p. 325, Hernán Cortés, *op. cit.*, Segunda Relación, del 30 de octubre de 1520, p. 56.

Tan temprano como el siglo XVI, se podía encontrar en un rincón del huerto adyacente a la casa de algunos conquistadores y colonizadores de la ciudad de México, un temazcal, aquel baño de vapor indígena cuyas reconocidas virtudes curativas eran recomendadas sobre todo para las mujeres durante el embarazo y después del parto. Sabemos por otra parte que, en el siglo XVII, el establecimiento de baños propiedad de cierto "japonés" recibía las visitas de los judaizantes capitalinos que solían cumplir allí sus abluciones rituales antes del *shabbat*.<sup>28</sup> En el siglo XVIII, los baños públicos, sobre todo los temazcales contiguos a las pulquerías, eran frecuentados por numerosos españoles. Los censores se alarmaban ante la promiscuidad que en ellos imperaba, porque allí "concurren hombres y mujeres desnudos en cueros, de todos estados y esferas, indios, mestizos, mulatos y españoles..." Clavijero, a fuer de criollo bien dispuesto para con las costumbres de su tierra, explica el uso del temazcal cuyos méritos alaba, puntualizando que los españoles suelen mandar tender en el interior de la construcción un colchón en el que se acuestan, en lugar del simple petate utilizado para tal efecto por los indígenas.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 394, expediente 2, Proceso contra Margarita de Rivera, primera parte, 1642, foja 382.

<sup>29</sup> *Disposiciones complementarias de las Leyes de Indias*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Previsión Social, 1930, 3 vols., vol. II, p. 296,

En el siglo XIX, extranjeras como la marquesa Calderón y más tarde la condesa Kolonitz notan la frecuentación generalizada del baño; la dama de honor de la emperatriz Carlota nota que

es la hora del baño diario y por cierto, hay muchos y muy bellos baños públicos en todas las calles de la ciudad; pero cada casa particular tiene su baño propio... Con mucha frecuencia se ve a las mexicanas con la rica cabellera suelta que a manera de manto casi les llega hasta los pies, pasear por la terraza de sus casas para enjugarlas.<sup>30</sup>

Por tanto, asistimos a una evolución continua y confirmada por la situación actual, que desde el siglo de la Conquista hasta la época casi moderna lleva al español ignorante o desconfiado en lo que se refiere a los placeres y beneficios del baño, al criollo y al mexicano en general, para quien el ritual cotidiano implica necesariamente esta práctica o lo que la sustituye.

Aunque ignoramos de nuevo las modalidades precisas de semejante evolución, parece posible señalar algunas de sus etapas. Al principio, ya lo

---

núm. 567. Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, libro VII: Gobierno político, militar y económico..., p. 190.

<sup>30</sup> Condesa Paula Kolonitz, *op. cit.*, p. 105. A propósito de las costumbres de higiene en el mundo occidental, cf. Georges Vigarello, *Le Propre et le sale, l'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, París, Seuil, 1985.

vimos, tenemos a unos españoles conocedores de las costumbres musulmanas en la materia y a una población autóctona que otorga la máxima importancia, desde el emperador hasta el macehual, a la limpieza corporal en todos sus aspectos y en particular al lavado del cuerpo con agua; o sea, dos grupos humanos enfrentados que, pese a sus prácticas distintas, no participan en realidad de concepciones radicalmente opuestas, si tomamos en cuenta el juicio favorable y hasta elogioso formado por los primeros españoles —guerreros y misioneros— acerca de los usos americanos al respecto.

La utilización del temazcal con fines curativos debió propiciar muy rápidamente su práctica entre los recién llegados, probablemente en la medida en que apreciaron de inmediato la medicina mexicana, cuyas virtudes habían experimentado personalmente. Más tarde, la cohabitación con la servidumbre indígena y las frecuentes relaciones de concubinato parecen haber sido los factores que pudieron reforzar esta evolución. En efecto, es difícil imaginar que un español —incluso castellano— hubiese quedado insensible a la influencia de una compañera o de un entorno femenino que día con día se habría entregado a copiosos lavatorios, paseando luego por toda la casa la frescura olorosa de una cabellera húmeda y unos huipiles deslumbrantes de blancura. El vástago eventualmente nacido de tales uniones o de aquellas legítimas que

involucraban a una esposa española, era casi invariablemente entregado a la servidumbre indígena y/o negra o mulata, sometiénolo a los tratos y usanzas que les eran propios, en particular a las costumbres relativas a los cuidados corporales.

Rebasando la esfera doméstica e íntima, la integración del baño-temazcal o la sociabilidad criolla, por medio de la pulquería, nos parece completar la evolución descrita hasta ahora, confirniéndole plenamente su sentido y originalidad. Porque estos hombres y mujeres desnudos y pertenecientes a todos los estados se reúnen allí para beber, comer y bañarse. Junto con tales actividades, percibidas ante todo como placeres, uno juega, hace y escucha música, canta, baila, discute y disputa, pelea y acaso mata, se intercambian ideas, impresiones, confidencias, informaciones, insultos o caricias, en un ámbito de libertad sin límites y de abandono que llega hasta la pérdida de la conciencia a causa de la embriaguez, tantas veces zaherida.

Si bien el alcohol, la comida y la sexualidad también se juntaban en el burdel europeo de la época, las culturas mestiza y criolla añadieron este elemento indígena que vino a ser el baño, que limpia, tonifica, cura, apacigua y excita a la vez, preludio, continuación y final de todos los placeres. Su práctica usual correspondió por tanto a una actitud peculiar en relación con el cuerpo, sus apetitos, sus relaciones con los demás,

actitud que descansa en la aceptación de las contingencias naturales, la ausencia de reserva y el abandono a una cálida sensualidad.

El hecho de que los censores y moralistas, sobre todo los peninsulares, encontraran en ello un motivo de escándalo confirma su especificidad americana, como resultado sincrético que provino, por una parte, de una tradición indígena, y por otra de una occidental, que originándose en la Antigüedad floreció con la cultura musulmana y los baños de vapor de la Edad Media europea y apareció efectivamente como obsoleta y detestable en el viejo continente a partir del siglo XVI.

Hemos visto que el consumo de pan y de tortilla correspondía no sólo a actitudes distintas hacia los demás y hacia uno mismo —el primero implicaba una organización comunitaria desarrollada y la segunda, una situación mucho más individualista—, sino también una experiencia particular del tiempo: el pan era el resultado de un proceso que abarca al menos un año (excluyendo desde luego alguna forma de rotación de cultivos), mientras la tortilla remataba un proceso mucho más corto que requería tan sólo unos meses.

Volvemos a encontrar esta misma diferencia en lo que se refiere a las bebidas propias de los indígenas y de los españoles, el pulque y el vino respectivamente. En efecto, el vino significa primero el cultivo de la vid, cuyos cuidados pacien-

tes y esmerados hacen declarar a Pierre Chaunu que “ninguna historia es más compleja, menos vegetal y más humana que la de la vid”.<sup>31</sup> Una vez terminada la vendimia —tarea que nuevamente tiene un carácter colectivo—, es preciso dejar fermentar el mosto durante un plazo variable que requiere por lo menos algunos meses, para luego someterlo a varias operaciones antes de que pueda ser consumido. En cambio, si el pulque proviene de magueyes sin lugar a duda cuidadosamente cultivados, su elaboración es a la vez rápida —de 36 horas a tres días como máximo, según Bartolache— y sólo requiere de operaciones elementales que consisten ante todo en añadirle ciertas sustancias, con el fin de acelerar su fermentación o de modificar el sabor del producto final.<sup>32</sup> Dos detalles son significativos, en la medida en que refuerzan la experiencia vivida del tiempo a partir de los complejos del vino y del pulque: mientras el vino se bonifica al envejecer, el pulque se corrompe muy rápidamente, volviéndose un brebaje asqueroso e imbebible. Más aún, mientras la bebida mediterránea *puede y debe* esperar para que se la pueda

<sup>31</sup> Pierre Chaunu, *Histoire, Science social. La Durée, l'Espace et l'Homme à l'époque moderne*, París, SEDES, p. 157.

<sup>32</sup> José Ignacio Bartolache, *Mercurio volante, 1772-1773*, México, UNAM, 1983, p. 91. Solange Alberro, “Bebidas alcohólicas y sociedad colonial en México: un intento de interpretación”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, abril-junio de 1989, núm. 2, pp. 349-359.

consumir, siendo la duración una garantía de calidad y a la vez un factor que induce un proceso de conservación, el pulque requiere una ingestión inmediata que descarta cualquier conservación, con lo que volvemos a encontrar una situación análoga a la que habíamos comentado con respecto al pan y a la tortilla. En fin, mientras la vid es un arbusto duradero que por varios años se cubre de racimos, el maguey, que necesita de 4 a 6 años para alcanzar su madurez, no suministra su savia sino una sola vez, para luego ser aprovechado en otros usos. En el primer caso, el tiempo significa duración, espera, promesa y premio, siendo considerado el vino añejo como sinónimo de excelencia; en el segundo, sólo la rapidez, la frescura y la brevedad aseguran la bondad del producto y el placer que proporciona. Basta con pensar en un vino demasiado joven y un pulque rancio para percatarse de esta situación.

Por otra parte, la práctica de la conservación, que entraña, acabamos de mostrarlo, una concepción vivida del tiempo, merece algunos comentarios. Desde la Antigüedad, la tradición occidental ideó numerosas técnicas de conservación, que fueron impuestas bajo ciertas latitudes por las contingencias climáticas. Además, la existencia en el Viejo Mundo de un gran número de especies animales de gran tamaño suscitó primero el proceso de su domesticación y luego el de la conservación de su carne y leche. El

mismo fenómeno se produjo en lo que se refiere a los árboles, cuyos frutos no sólo fue preciso recoger sino también conservar, en previsión del invierno. De ahí un sinnúmero de prácticas variadas que convierten el secamiento, la salazón —con la modalidad de la salmuera—, la fermentación, el confitar en azúcar, aceite, manteca, etc., la cocción, el ahumar —nacidos del ingenio popular y de la dura necesidad—, en los medios para burlar los perjuicios del tiempo —la corrupción y la putrefacción—, dominándolo parcialmente y poniéndolo al servicio de los hombres; de esta manera se logran conservar bastimentos de toda índole, de los que la gente podrá valerse en las tinieblas invernales. En este sentido, un queso, un jamón, unos higos pasas acompañan armoniosamente al pan y al vino, alimentos plenamente humanos porque son *inventados* a partir de productos naturales que no siempre pueden ser obtenidos por causa de los rigores del clima. Alimentos, en fin, cuya elaboración resulta ser una escuela de paciencia, organización, previsión y esperanza.

Ahora bien, el mundo americano es muy distinto respecto a estas materias. Si exceptuamos los cultivos de las regiones desérticas, los que se dan en las cercanías polares o en los altiplanos andinos, los demás no tuvieron que enfrentar semejantes desafíos. En efecto, con la alternancia frecuente de las zonas tropicales, subtropicales, templadas y frías según se pasa de un valle a otro

o a la vecina planicie, la vegetación y la flora van prodigando sus frutos aquí y allá, sin que exista la necesidad de prever la subsistencia de un modo tan estricto como en el viejo continente. La lista de los tributos entregados al emperador Moctezuma por las distintas regiones sometidas a la confederación azteca muestra precisamente la variedad y profusión de los productos alimenticios que llegaban con regularidad a la capital, cuyo mercado constituía un escaparate fehaciente de ello.

Tampoco encontramos en el Nuevo Mundo ganado ni animales grandes, cuya carne y leche hubiesen podido suscitar algunas técnicas de conservación, si excluimos la salazón del pescado que provenía de los lagos y lagunas alejados de los centros urbanos. La caza, la recolección, una agricultura limitada pero intensiva y de altos rendimientos —con los bancales y las chinampas en particular— bastaban, a no ser que ocurriese una catástrofe, para asegurar la sobrevivencia indígena. Por tanto, se comía al día, o casi. Los productos que se expendían en el mercado de Tenochtitlán eran frescos, y cuando no lo eran su elaboración no implicaba una inversión comunitaria de tiempo, ni tampoco una duración importante.

Esto no excluye de ningún modo el refinamiento en lo que se refería a las viandas: los esfuerzos aquí versaban obviamente sobre el inventario minucioso y el uso sistemático de cuanto

resultase comestible —en el entendido de que siempre había algo de comer—, las combinaciones de los productos y su presentación, más que sobre la organización y previsión de la alimentación. De nuevo topamos con la experiencia del tiempo vivido esencialmente en presente, en un pasado muy reciente o un futuro muy breve, experiencia que nacía de la ausencia de productos conservados y de la omnipresencia, aquí como en el caso de la tortilla y del pulque, de la imprescindible frescura.

### III. EL INCIERTO TERRITORIO DE LO RELIGIOSO

Tenemos ahora que abordar el vasto territorio de límites imprecisos que llamaremos, después de Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y los censores eclesiásticos de los siglos XVI, XVII y XVIII, la idolatría. ¿Por qué recurrir a este término ambiguo que nos remite al juicio subjetivo de quienes la combatieron? Porque ningún concepto moderno resulta capaz de abarcar la realidad colonial, la que desde la utilización de plantas con efectos terapéuticos llegaba natural e insensiblemente hasta el culto declarado de los ídolos. En efecto, si existe un terreno en el que la dicotomía occidental actual entre el mundo racional y objetivo, por una parte, y el sobrenatural y afectivo, por otra, carece de sentido y de virtud operativa, éste es el que ahora nos interesa. Gonzalo Aguirre Beltrán incluso piensa que tal dicotomía es responsable de la visión parcial y finalmente errónea que origina forzosamente.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sobre la noción de idolatría, *cf.* Carmen Bernand y Serge

No olvidemos en efecto que, en algunos campos, las concepciones y las prácticas indígenas tales como las describía un Sahagún o un Durán y aquellas propias de un español cualquiera, o sea, de un individuo perteneciente al pueblo llano y desprovisto de una formación intelectual específica, resultaban mucho más cercanas de lo que se podría o quisiera imaginar, si nos atenemos a la visión tradicional de los pueblos enfrentados. Éste es el caso, por ejemplo, de la concepción de la enfermedad, a la que los indígenas y los africanos atribuían siempre un origen sobrenatural, tal como sucedía en buena medida no sólo con la tradición popular europea, que veía en ella un castigo o una prueba enviada por Dios o el Diablo, sino también, durante los siglos XVI y XVII, con la medicina oficial.<sup>2</sup> Así las cosas, presentimos cómo las actitudes y las prácticas pudieron circular, intercambiarse y penetrarse, para finalmente desembocar en un conjunto sincrético.

De la misma manera, nuestra moderna distinción entre el hacer y el creer —que tan acertadamente expresa la fórmula anglosajona *it works*, que sobrentiende la incomprensión del porqué y del cómo de un proceso determinado del que

---

Gruzinski, *De l'idolatrie. Une archéologie des sciences religieuses*, París, Seuil, 1988, *passim*. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, p. 257.

<sup>2</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, capítulos I, II, III.

sólo importa el resultado—, no parece válida para la época que nos interesa. Todo lo que hoy en día llamamos “práctica” tenía un significado mucho más amplio para un hombre de la colonia, fuese indígena, español o mestizo. Para él, ésta era inseparable de un conjunto de creencias, generalmente implícitas, en las que el ademán, la sustancia utilizada o el conjuro se integraban y encontraban su sentido y virtud operativa.

Ya lo vemos, el problema conceptual se añade al de las fuentes documentales puesto que la información de la que disponemos acerca de estos temas nos llega, lo mencionamos anteriormente, filtrada y por tanto deformada por las instituciones normativas —tribunales eclesiásticos, autoridades civiles— que se hallaron ante la incapacidad de concebir un proceso de aculturación invertida. En efecto, habrían tenido primero que admitir que la cultura de numerosos compatriotas no era tan ortodoxa como se solía suponer, así como también que las diferencias existentes entre esta cultura de origen europeo y las de las masas indígenas no eran tan grandes; y, finalmente, que en algunos casos al menos, estas culturas eran perfectamente reducibles. Imaginarlo y aceptarlo habría significado en los hechos renunciar parcialmente al proyecto colonial. Las mentes más lúcidas se conformaron con sospecharlo y temerlo. Ésta es la razón por la que en pleno siglo XVII, cuando se consideraban superados los conflictos y los pe-

ligros originados por la aculturación de los indígenas, o sea su cristianización y occidentalización, los Alarcón, De la Serna, Ponce, etc., dieron la alarma. En efecto, hacían constar que no sólo los indígenas seguían siendo casi tan idólatras como los habían encontrado los primeros evangelizadores, sino que en algunos puntos lograban confundir y hasta contagiar a ciertos españoles e individuos de casta que vivían entre ellos.<sup>3</sup>

De hecho, ¿cómo, al estar desprovisto de conocimientos o escrúpulos particulares en la materia, distinguir entre las hierbas reconocidas y

<sup>3</sup> Los trabajos de etnohistoria que versan sobre las creencias y los ritos populares de la España de antiguo régimen son aún poco numerosos. Sin embargo, cabe mencionar aquellos fundamentales de William A. Christian *Local Religion in XVI Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981. Del mismo autor, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981. Por lo que se refiere a las denuncias de prácticas idolátricas de los indígenas mexicanos del siglo XVII, véanse los tratados clásicos de: Gonzalo de Balsalobre, "Relaciones auténticas de las idolatrías, supersticiones y vanas observancias de los Indios del Obispado de Oaxaca", en *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, tomo XX. Jacinto de la Serna, "Manual de ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías", en *Tratado de las idolatrías...* *op. cit.*, tomo X. Hernando Ruiz de Alarcón, "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas", en *Tratado de las idolatrías...*, *op. cit.*, tomo XX. Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán", *op. cit.*, tomo XX. Pedro Ponce, "Tratado de los dioses y de los ritos de la gentilidad", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1973.

autorizadas por los mejores médicos y las mismas autoridades religiosas y aquellas que no lo eran, cuando uno vivía entre gente que constantemente recurría a ellas con provecho? Por otra parte, hay que tomar en cuenta el uso común que se hacía del beleño, el eléboro y la mandrágora. ¿Cómo, si uno no era teólogo ni entendido en las cosas de la religión, creer en los milagros hechos por los santos, los prodigios obrados por sus reliquias, en las distintas apariciones, y rechazar aquellos otros milagros que venían a ser los hechos de nahualismo, chanismo, las manifestaciones sobrenaturales ligadas a ciertas plantas, lugares y fenómenos naturales?

*Acerca de la “superstición”...*

La primera etapa de esta aculturación inconsciente a la vez que profunda nos parece manifestarse mediante la duda, cierto malestar, incluso un desasosiego inquieto, que encontramos ante todo entre los eclesiásticos. Si teóricamente se hallaban mejor armados que la mayoría de los españoles para distinguir con claridad y en cualquier momento entre lo que se podía aceptar en términos de ortodoxia y lo que no, también se encontraban sometidos a un contacto mucho más estrecho y regular con estas realidades problemáticas, al estar inmersos en el medio indígena y verse confrontados a causa de su

ministerio con las complejidades del mundo mental y afectivo que las respaldaban. Algunos ejemplos ilustran esta situación.

El bachiller Hernando Ruiz de Alarcón, en su tratado sobre las creencias idolátricas y supersticiosas, dedica un capítulo a los “brujos nahuales y como puede ser”, dejando entender en el mismo título que el problema planteado por esta clase de brujos requiere una explicación.<sup>4</sup> Relata varios casos de nahualismo, muy semejantes, entre los que destaca el de cierto Simón Gómez, español,

que estando pescando en el río de Cachutepech, que es cerca de Acapulco, de dos hijos que tenía consigo, el uno se subió sobre un pedrisco que estaba dentro del río, donde salió un cayman y empezó a dar bueltas al pedrisco, como que pretendía coger al muchacho, el qual amedrentado dio voces al padre, el qual viendo lo que pasaba pidió al otro hijo el arcabuz, y tiro al cayman y lo mato. Y en tiempo que en su casa se oyo la respuesta del arcabuz, una india vieja que estaba allí texiendo entre otras, cayo diciendo: “Simón Gómez me ha muerto”. Lo qual oyeron muy bien todas las demas que alli estaban hilando y texiendo, y la mujer del dicho Simón Gómez.

Divulgóse el susceso en el pueblo, con que los deudos de la india muerta, como ignorantes y ciegos, se querellaron del dicho Simón Gómez

<sup>4</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, Tratado primero, capítulo I, p. 23.

ante el Alcalde Mayor de Acapulco, y fue preso por la dicha querella.

Averiguóse la verdad, y con esto que ausente Simón Gómez, la india dixo que él la mataba, y el confesó aver muerto al cayman. Viendo el Alcalde mayor la mala prueba de la querella, soltó al dicho Simón Gómez, que quando lo refería acababa de salir de la prission...<sup>5</sup>

Si bien el caso resulta clásico, el contexto en el que se produce el incidente nos parece significativo. En efecto, se trata de una familia española que vive entre los indígenas, en una región que permanece aún aislada hoy en día, la costa y los alrededores de Acapulco, durante los primeros decenios del siglo XVII. El padre está pescando junto con sus dos hijos en un río infestado por los caimanes, mientras la madre quedó en la casa en medio de indígenas que hilan y tejen, actividades que tal vez comparte ella también. La doble muerte del caimán y de la anciana es inmediatamente interpretada en el marco de referencias del nahualismo, con el consiguiente encarcelamiento del supuesto culpable, lo que muestra claramente el peso y la generalización de la creencia. La racionalidad occidental logra imponerse sólo después de quedar establecido, luego de una pesquisa, el paralelismo irreducible del fenómeno —la india pretendió haber

<sup>5</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 26.

sido muerta por Simón Gómez no estando él en el lugar, habiendo confesado él haber dado muerte al caimán—. Pero entre la muerte de la india vieja, la del animal y la liberación del pescador-cazador, la versión indígena de los hechos es la que prevaleció incluso ante las mismas autoridades españolas.

Por otra parte, si bien los españoles rechazan la asimilación indígena de la anciana con el caimán, la que automáticamente implicaría la culpabilidad de Simón Gómez, no ponen en tela de juicio la muerte de la bruja ni de cualquier otro individuo acusado de practicar el nahualismo, cuando un animal —caimán, coyote, etc.— es muerto accidentalmente por alguien. Se postula así una relación indiscutible, aunque de naturaleza desconocida, entre el hombre y el animal. Esto es precisamente lo que preocupa a todos los que por sus funciones o su familiaridad con el mundo indígena conocen casos semejantes. Alarcón, obviamente perturbado por el número y la calidad de testimonios que coinciden, se arriesga a proponer la siguiente explicación: 1) Al nacer, por el pacto implícito o tácito que sus padres hicieron con el Diablo, el niño es dedicado a un animal, su *nahual*, “dueño de su natividad y señor de sus acciones”, lo que los antiguos llamaban el “hado”, recuerda el sacerdote.<sup>6</sup> De ahí en adelante, los dos destinos, el

<sup>6</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, pp. 26-27.

del hombre y el del animal, se hallan entonces vinculados en todo y para todo hasta la muerte. 2) El Diablo hace que el animal obedezca al niño o el mismo Diablo, tomando la apariencia del animal, es quien ejecuta la voluntad del niño. Cabe notar un punto importante: Alarcón admite la concepción indígena del destino humano ligado al de un animal, de acuerdo con lo que comprobó personalmente, que el hombre y la bestia sufren los mismos accidentes, viniendo a salvar esta precaria explicación la intervención a la vez providencial y problemática del demonio. El mismo eclesiástico confiesa que su propia construcción no lo satisface, y ante estos fenómenos que lo perturban, declara con humildad: “Esto es lo que deste género he podido alcançar, y no he hallado ministro ni otra persona que me de mas razón, ni otra mejor salida a estos casos, y assi lo dejo aqui”.<sup>7</sup>

Esta perplejidad era inevitable. Cuando Saha-gún declaraba que para combatir mejor la idolatría era preciso conocerla, y cuando se oponía a quienes no veían en prácticas aparentemente insignificantes de los indígenas más que “boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen, que es mero idolatría”, emprendía un inventario minucioso de las creencias y devociones. Algunas de éstas parecían curiosamente cercanas o hasta superiores a las que profesaban los do-

<sup>7</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 28.

minantes en lo que se refiere a la ética e incluso la moral pública. En su tentativa, llegó a confrontarlas y ponderarlas, actitud que desembocó necesariamente en el reconocimiento de terrenos comunes y la aceptación inevitable aunque implícita, ya lo recalcamos, de traslapes y coincidencias.<sup>8</sup> También se puede pensar que su deseo de exaltar la obra misional y de dar algunas lecciones indirectas a los españoles lo llevaron a insistir en las semejanzas entre las dos culturas, mostrando cuán presto estaba el terreno indígena para recibir el Evangelio y cuán deficientes resultaban los españoles en relación con las austeras costumbres locales.

Por otra parte, se declara convencido, al igual que la mayoría de los antropólogos y sociólogos actuales, de la unidad orgánica de un conjunto cultural que abarca las creencias religiosas más estructuradas y los hechos y conductas aparentemente más triviales e insignificantes, justo las "boberías y niñerías". Ahora bien, hacer constar que el cristianismo y la idolatría, vistos como conjuntos culturales, tienen puntos en común lleva necesariamente a una búsqueda permanente e imprescindible que pretende discernir lo verdadero de lo erróneo; es decir, en los términos de la época, lo divino de lo demoniaco. Esta actitud entraña la posibilidad del error y sobre

<sup>8</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, Prólogo, p. 17.

todo del paso en falso, de la caída involuntaria y hasta inconsciente, en la idolatría. He aquí lo que creemos percibir en la tentativa, infructuosa según sabemos, de los Alarcón, De la Serna, etc., que trataron no sólo de desenmascarar al paganismo oculto y vivo de los indígenas, sino también de afirmar sus propias certezas al oponerlas al error idólatrico, para finalmente sin duda conjurar sus propias dudas.

Encontramos esta misma preocupación entre los confesores que escriben manuales, y cuya lectura podemos efectuar al menos en dos niveles. En efecto, las preguntas que se le hacían al penitente indígena estaban destinadas a descubrir, bajo sus múltiples rostros, la idolatría persistente; pero buscaban al mismo tiempo encerrarla y circunscribirla lo más estrechamente posible dentro de la categoría del error, con el fin de prevenir cualquier riesgo de contagio y permeabilidad entre ella y la verdadera religión. Los extirpadores conocían de sobra este peligro y sabían que algunos casos de idolatría indígena interesaban

otras naciones, mestizos, negros y mulatos, porque en tales sospechas a nadie perdonan. Y también los que comunican mucho los indios, especialmente siendo gente vil, fácilmente se inficionan con sus costumbres y supersticiones...<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 49.

La recurrencia durante tres siglos de preguntas del tipo:

¿crees los sueños? ¿o por ventura tuviste por agüeros a la lechuza, al búho, a la comadreja, al escarabajo pinauiztli y tlaláctatl, al epatl que se meó en tu casa, o a los hilos de la telaraña cuando algunas veces pasando por tus ojos, cuando te tiemblan los párpados de los ojos, cuando tienes hipo o cuando estornudas?... etcétera,

indica tanto la permanencia de cierta situación entre los indígenas como la vigilancia inquieta de sus pastores en lo que se refiere a la ortodoxia de la doctrina que tienen por misión enseñar.<sup>10</sup> Porque determinar en cualquier momento y con precisión si una creencia otorgada a los sueños, los augurios o los brujos era admisible o no en el marco de una tradición religiosa que también les concedía una importancia innegable, llevaba forzosamente a formular interrogantes cuando no a proponer dudas perturbadoras. En todos los casos, la explicación más socorrida resultó ser la que invocaba la intervención diabólica.

<sup>10</sup> Los confesores de indios en ocasiones idólatras contaban con los "confesionarios", que proporcionaban listas de preguntas específicas, adaptadas a las creencias y ritos que se intentaba descubrir. Cabe mencionar entre los más famosos el *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1569), de fray Alonso de Molina, México, UNAM, 1984 y el de Diego Jaime Ricardo Villavicencio, *Luz y método de confesar idólatras*, Puebla, 1692.

Aunque admitimos de buena gana nuestra incapacidad para encontrar en la teología los fundamentos y las modalidades de tal explicación, creemos descubrir, en el celo manifestado por numerosos eclesiásticos por preguntar, indagar y discernir respecto a estos puntos, un malestar y un desasosiego que atribuimos a la insatisfacción ante semejante explicación, de la que, dicho sea de paso, la teología hispánica nunca hizo un uso abusivo. Sea lo que fuere, la explicación diabólica es perniciosa en su esencia y no podemos evitar recordar la sombría figura de un Nicolás Rémi, aquel temible inquisidor que solía afirmar que una tercera parte al menos del pueblo de Lorena mantenía algún comercio con el demonio. Responsable de una represión despiadada a partir de 1580, acabó confesando tener largos años sirviendo personalmente al Diablo, lo que le granjeó la muerte en la hoguera, como tantas de sus víctimas, en un claro ejemplo de la afinidad orgánica que une el concepto de lo demoníaco con la actitud mental que inspira su represión.

Aparte de estos clérigos, los que muy a pesar suyo abonaron con sus dudas y escrúpulos un terreno eventualmente propicio para los deslizos, encontramos a todos aquellos que dejaron obrar a los idólatras, manifestando hacia ellos indiferencia o incluso algún grado de complicidad. La lista de ellos es larga y naturalmente incompleta. ¿Cómo saber, en efecto, si los espa-

ñoles que se persignaban devotamente ante una cruz colocada en la encrucijada de los caminos, en pleno monte, y frente a la cual ardían velas y copal, en medio de flores y ofrendas de toda clase, sabían, sospechaban o ignoraban que un ídolo se encontraba oculto en la peana de la tal cruz, ídolo que los indios podían de este modo adorar impunemente? ¿Y qué podemos pensar de aquellos frailes agustinos de la sierra de Meztlán, quienes fueron *advertidos* por Dios, que mandaba caer regularmente un rayo sobre cierta cruz, que ésta contenía asimismo un ídolo en su peana?<sup>11</sup> Sólo descubrieron la situación—determinándose entonces a quebrar la cruz—porque *sabían* lo que su peana contenía, y lo sabían porque participaban en cierta medida de la asimilación religiosa que caracterizaba a los indígenas entre quienes se encontraban asentados. Al destruir la tal cruz, manifestaron su rechazo objetivo de la aculturación, la que sin embargo ya se había insinuado, sin que lo sospechasen, en sus concepciones, su sensibilidad y la rutina de su vida diaria.

Fuera de quienes dejaron hacer, absteniéndose de expresar un rechazo militante, quedan todos los que dieron un paso significativo aceptando las hierbas, prácticas curativas, divinatorias y de magia erótica que les fueron ofrecidas. Esta

<sup>11</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *op cit.*, p. 47.

actitud es sin lugar a duda la más frecuente en la medida en que no implica adhesión activa y consciente a las creencias que las respaldan, sino tan sólo una pasividad receptora de la que siempre es posible pensar que corresponde a cierto escepticismo respecto de ellas. Ésta es la razón por la que, pese a ser probablemente generalizada, resulta difícil sorprenderla concretamente puesto que al no despertar la atención, tampoco fue objeto de denuncias frecuentes. Sin embargo, algunos rumores llegan hasta nosotros, refiriéndose a un tal Matías García que curó al vizcaíno Pedro de Urquieta y a su hija Jacinta dándoles “una ramita de estafiate a cada uno para mosquearse”, después de lo cual todos los asistentes rompieron a bailar, con unos ramos en las manos.<sup>12</sup> O también a este español de Tajimaroa, en Michoacán, hacia 1630, el que:

habiendo huido la dicha su mujer, y como era el primer amor que había tenido, sentía mucho la ausencia, y yéndola buscando por un monte, encontró con un indio llamado José, criado del dicho su padre, y le dijo a este denunciante que le daría una yerba que llaman *nanacates*, conque le vería donde estaba, y habiéndole dado dos raíces pequeñas, no vido nada y después este de-

<sup>12</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 687, expediente 2, *Contra Matías García, mulato, y otros cómplices, por supersticiosos*, Villa de León, 1692, fojas 14-277.

nunciante le dixo al dicho José: andad de ahí, que sois un hechicero que no me ha hecho ni he visto nada; a lo cual el dicho indio le dixo que tomase cinco de aquellas como raíces y la vería, y este denunciante sin saber lo que hacía, con el deseo que tenía de ver a la dicha su mujer, las tomó como a horas de vísperas y las comió; y dentro de dos horas, habiéndose arropado en el dicho monte, vio una culebra que le dixo: vuelve los ojos y verás a tu mujer, y volviéndolos, la vio que estaba en casa de una prima hermana de este denunciante llamada Petrona Gutiérrez, que la estaba espulgando.<sup>15</sup>

Este texto requiere un comentario.

El testigo y actor —se trata de una autodenuncia que se encuentra en medio de una denuncia contra otro individuo— es un joven español enamorado establecido en el corazón de la región purépecha, en la que los hongos alucinógenos son de uso común. Acepta el ofrecimiento del indígena y come dos de ellos, con la esperanza de encontrar a su mujer. Al percatarse de la ausencia de resultado, se enoja con el indio y lo trata de hechicero, al parecer porque el remedio que éste le brindó resultó ser ineficiente. Esto nos permite inferir que de haber sido eficiente el tal remedio, el español no habría considera-

<sup>15</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 340, expediente 5, *Denunciación contra Petrona, mulata, y Mariana su hija, por dar polvos y hongos y yerbas para hechar, Taximaroa, 1630.*

do al indio como hechicero. Éste recomienda entonces una doble dosis, con lo que se produce la visión de carácter netamente indígena —la culebra—, descubriendo por fin el joven a su mujer. Ante las autoridades inquisitoriales, éste declaró haber tomado los hongos impulsado por el deseo de encontrarla, sin saber lo que hacía. Ahora bien, cuando acudió a autodenunciarse, ¿qué es lo que pensó haber hecho realmente? Ya que la visión le hizo ver a su mujer y dejó de concebir al indio como un hechicero, ¿qué tipo de individuo pensó haber consultado, y de qué tipo de procedimiento creyó haberse valido, de los que sin embargo juzgó necesario acusarse ante el comisario inquisitorial? ¿Creyó haber recurrido a un medio “ilícito” o no? No podemos sino dar una respuesta ambigua: *sí*, cuando se encontró ante el comisario; *no*, cuando lo hizo ante el indio que ya no le parecía un hechicero, puesto que le había propuesto una solución eficaz.<sup>14</sup>

Nuestro español se asemeja mucho a estos indígenas, tachados por las mismas fechas de hipócritas porque al estar siempre íntimamente divididos, aparentaban ser cristianos cuando convenía, mientras permanecían idólatras en

<sup>14</sup> Esta ambigüedad no sólo se encuentra constantemente en los testimonios efectuados ante las autoridades inquisitoriales sino también en el México actual, donde los curanderos son alternativamente considerados como charlatanes o especialistas competentes, según la eficacia que se les atribuye y el interlocutor circunstancial.

otro contexto. Lo que Jacinto de la Serna percibía como una ambigüedad intolerable era en efecto atribuido a la hipocresía. Nos dice que los indígenas “pareciendo lo que no son, fuessen lo que no parecen; pues pareciendo verdaderos christianos, no lo son, y siendo idolatras formales, se occultan de manera que son verdaderos hipochritas, pretendiendo engañar a sus Ministros”.<sup>15</sup> El extirpador menciona también la posibilidad de que existiese en ellos una ambigüedad de algún modo natural, por lo que “estos miserables indios en el estado que oy están, quieren parecer Christianos siendo idolatras, *pareciendoles que lo uno y lo otro pueden estar junto...*” (el subrayado es nuestro), en una observación penetrante que comentaremos más tarde.<sup>16</sup>

El padre Hernando Ruiz de Cabrera, beneficiado de Tuxtla, presenta una situación igualmente interesante. Él

vive con una mulata llamada Hierónima, casada con un español llamado Gonzalo, pulpero; lo primero, que la tal mulata está años ha amancebada con el dicho Hernando Ruiz, el cual se tiene por cierto que está enhechizado de esta mulata con una yerba o raíz que se llama chapultepecayotl, que quiere decir mujer del peyote, y la misma se lo dio una o dos veces al mismo Gerónimo Ruiz,

<sup>15</sup> Jacinto de la Serna, *op. cit.*, capítulo xxviii, p. 337.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 337.

sobándole en la barriga, y sintió un pecho dadivoso a la dicha mulata, que le daba como atarantado cuanto tenía...<sup>17</sup>

Esta situación, típicamente colonial, también requiere un comentario en el contexto que nos interesa. En efecto, se trata aquí de un sacerdote que infringe conscientemente varias normas: pese a su estado eclesiástico, tiene años de vivir amancebado y por si fuese poco, con una mujer casada. La triple pecadora, una mulata, lo tiene hechizado y “atarantado” al suministrarle la raíz del peyote, en un claro ejemplo de un proceso aculturador de origen indígena concerniente a un individuo de casta. El beneficiado bien parece estar consciente de la operación a la que su amante lo somete: cuando ella le da personalmente el peyote, una o dos veces, sobándole la barriga, él experimenta sentimientos de benevolencia y generosidad hacia ella —detalle que sólo pudo haber sido revelado por el interesado, notémoslo— y en consecuencia le regala cuanto posee. Aunque el testimonio sea indirecto, por ser el hermano del sacerdote el denunciante, la situación es clara para todo el mundo, padecida por una víctima del todo anuente y finalmente responsable. El estado eclesiástico que teóricamente debía proteger al beneficiado con-

<sup>17</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 380, expediente 302, Cuaderno de testificaciones diversas, 1631-1640.

tra los efectos de la asimilación, revela la fuerza y amplitud de este proceso cuyas consecuencias se manifestaron en el siglo siguiente, con la emergencia de un bajo clero sumamente marcado por el contexto en el cual se hallaba sumido y con el que acabó por identificarse.<sup>18</sup>

Fuera de estas situaciones en las que la influencia aculturadora origina dudas, inquietudes y vacilaciones semejantes a adhesiones más o menos conscientes y comprometedoras que contribuyen al menos a abonar un terreno receptivo, existen casos en los que ciertos individuos se vieron llevados por toda suerte de contingencias a proteger o encubrir idólatras. Así por ejemplo, algunos gobernadores de Nuevo México, como Juan de Eulate en el siglo XVII, fueron acusados por los religiosos franciscanos no sólo de impedir la destrucción de los edificios rituales de los indígenas, las “estufas”, sino de propiciar sus cultos paganos.<sup>19</sup> Por su parte, unos encomenderos y alcaldes mayores de Yucatán u

<sup>18</sup> Pensamos desde luego en los jesuitas mexicanos expulsados del virreinato en 1767 y desterrados a Italia, a quienes se considera hoy en día como los padres de cierta identidad criolla, y en los ideólogos y hombres de acción de los movimientos de Independencia, así los curas Hidalgo, Morelos, el fraile dominico Servando Teresa de Mier.

<sup>19</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 356, fojas 291-293, Carta del comisario fray Alonso de Benavides, Nuevo México, 1625. Cf. asimismo Solange Alberro, *op. cit.*, parte IV, capítulo XXVIII, pp. 390-392, en la que describo la situación que impera en Nuevo México.

Oaxaca mandaron liberar a idólatras encarcelados por los frailes por los mismos motivos.<sup>20</sup>

En casi todos los casos, se trató de conflictos jurisdiccionales en los que los representantes del poder civil impugnaron el control ejercido por los regulares sobre los indígenas, con el fin de consolidar el poder de las élites autóctonas que a menudo eran cómplices de los idólatras; con esta actitud, esperaban granjearse su apoyo en toda clase de asuntos, porque bien sabían los mandantes españoles que no podían sostener su propia autoridad, muy relativa en aquellas comarcas alejadas del centro, sin el respaldo de los notables locales. El caso de Francisco Durán, un español casado con una paisana suya y dueño hacia 1660 de pesquerías en la costa sur del Pacífico, ilustra sin duda esta situación. Siendo acusado ante la Inquisición de haber liberado, con la ayuda de un mestizo y de algunos indios flechadores, a un tal don Juan de Santiago, fu-

<sup>20</sup> Sánchez de Aguilar, *op. cit.*, p. 313, en el párrafo "Los que defienden a los idólatras son sospechosos". Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 249, expediente 22, *Contra Miguel de Cervantes, clérigo beneficiado de Oaxaca, por fautor y encubridor de indios idólatas, 1599*. Sin embargo, el caso dista de ser totalmente claro: el cura goza de buena fama y los tres testigos que lo acusan pertenecen a una misma familia, lo que puede sugerir posibles intenciones malévolas inspiradas por el deseo de venganza o el de ver al eclesiástico abandonar el lugar. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 530, foja 279 verso: Don Miguel Román de Nogales, alcalde mayor de Villa Alta, manda encarcelar en 1695 a dos indígenas a quienes los religiosos habían ordenado entregar los ídolos que parte de los vecinos seguía adorando secretamente.

turo gobernador de la comunidad indígena que el cura del lugar había encarcelado por idolatría, Durán declaró sin empacho que “amparaba los indios porque le daban de comer”, manifestando de esta manera la supremacía que él otorgaba a los factores socioeconómicos sobre cualquier consideración de índole religiosa.<sup>21</sup>

El ejemplo límite y paradójico sería, si aceptamos seguir a Edmundo O’Gorman en sus recientes conclusiones, el del arzobispo Montúfar. Éste, deseando debilitar el imperio ejercido por los religiosos sobre sus ovejas indígenas y crear, para lograrlo, un poderoso foco de devoción cuya iniciativa y control escapasen a los frailes, no dudó en arriesgarse en el terreno, sin embargo peligroso, de la vieja idolatría. Así es como forjó deliberadamente, en contra de los franciscanos hostiles a semejante empresa, el culto a Santa María Tonantzín/Nuestra Señora de Guadalupe, la operación sin lugar a duda más exitosa de sincretismo federador y matriz de la nacionalidad mexicana.<sup>22</sup> Si bien la ortodoxia del arzobispo, dominico y además antiguo inquisidor, no puede ser objeto de la más leve sospecha, su procedimiento no deja de descubrir los

<sup>21</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 605, fojas 444-446 verso, *Denunciación contra Francisco Durán, Acatlán de la Costa, 1666*.

<sup>22</sup> Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz y origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM, 1986, *passim*.

móviles poderosos y complejos que, a veces, pudieron llevar a algunos españoles a transigir, o al menos a coquetear con la idolatría, como lo habían hecho los primeros franciscanos que tiñeron su hábito con el azul de Huitzilopochtli.

Pero los españoles no eran todos unos Montúfar, y es obvio que para la mayoría de ellos los intereses de la religión cristiana no siempre prevalecieron. Lo hemos visto. Si consideramos ahora que, para la época que nos interesa, el meollo de cualquier identidad cultural era de carácter religioso, es preciso admitir que las dudas, los deslices y compromisos pasivos y activos traducen un debilitamiento evidente de la identidad hispánica frente a las culturas indígenas, las que a pesar de estar dominadas no dejaban de ser mayoritarias.

Alcanzamos una nueva etapa cuando algunos españoles piden expresamente a los indígenas que recurran a procedimientos sospechosos, para fines particulares. Aquí, nuevamente nos encontramos ante una amplia gama de posibilidades que van desde prácticas teóricamente admitidas siempre y cuando hacen intervenir sólo sustancias y procedimientos aceptados por la ortodoxia, hasta tomas de peyote, ololiuhqui, hongos alucinógenos, suertes divinatorias, etc. Así, este caso notable de un tal Antonio de la Cadena, que solicitó en 1600 de las autoridades eclesiásticas la autorización de introducir en el Convento de la Concepción, tal vez el más ilus-

tro de la capital, a un indio curandero, para que pudiese atender a la madre Úrsula de San Miguel, hermana del impetrante, que se hallaba enferma de gravedad.<sup>23</sup> De la Cadena estaba obviamente convencido del carácter lícito de una curación efectuada por un indígena cualquiera, o tal vez de la que realizaba precisamente aquel indio cuya intervención solicitaba para su hermana.

La española Leonor de Torres fue mucho más lejos. Al tener enfermo a su marido, *le dio* al indio Francisco de Orizaba

dos gallinas de la tierra y cuatro polluelos recién nacidos y un perrito recién nacido y una dozana de huevos, y el dicho indio Francisco lo juntó con tortillas, chile, pulque, palma y algodón, y se fue con este testigo que lo acompañó como media legua poco más o menos del pueblo de Maltrata acia el monte; y llegando acia cierta parte, el dicho indio Francisco en presencia de este testigo, degolló las dos gallinas de la tierra y los cuatro polluelos y perrillo, y con la sangre de dichos animales, roció aquella parte que pudo coger; y de la palma y algodón, lo quemó, y los huevos, pulque y chile, lo ofrescio como en sacrificio, e ynmediatamente se picó la lengua con una espina de magei y se sacó sangre y le pedía a este testigo que se picase la lengua como él lo avía echo, a que le respondió que no quería; y a esto el otro

<sup>23</sup> Archivo General de la Nación. Bienes Nacionales, pp. 78, 86.

indio Francisco se apartó del dicho lugar como dos tiros de piedra y este testigo le oió ablar y dar voces en ydioma que no pudo entender, y después cogió las gallinas que avía degollado y las trajo al dicho Pedro de Rueda que estava enfermo en cama y a la dicha Leonor de Torres su mujer...<sup>24</sup>

Se trata nuevamente de un intento de curación pedida bajo la presión de la angustia que inspira la enfermedad de un ser querido y la ineficacia de cuantos remedios se aplicaron hasta entonces.

Ahora bien, si el caso anterior interesaba a un indio curandero del que era posible pensar que se limitaba al ejercicio de prácticas admitidas —administración de plantas, masajes, etc.—, pese a la ambigüedad inherente a semejantes procedimientos, el indio Francisco de Orizaba obraba a todas luces en un terreno muy distinto. Leonor de Torres no podía ignorarlo puesto que ella fue quien le proporcionó los animales que de ningún modo podían considerarse como dotados de virtudes terapéuticas en sí, al estar al contrario destinados al sacrificio. Aquí estriba precisamente el problema: si la española no pudo ignorar totalmente en qué consistía la acción del indio, que acabó por traerle los anima-

<sup>24</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 518, foja 191, *Proceso criminal contra Francisco, indio de Orizaba, por decir es supersticioso*, Orizaba, 1674.

les degollados, pudo considerarla parcialmente válida en la medida en que su propia tradición popular de cuño hispánico no excluía semejantes prácticas. Por tanto, la aportación inicial de animales locales que hizo, bien pudo parecerle una sustitución adaptativa necesaria en un procedimiento que participaba de la magia o la brujería. Ahora bien, resulta que ella y sus semejantes, o sea los españoles comunes y corrientes, aceptaban en los hechos y sobre todo cuando se encontraban, como aquí, en una situación de urgencia, recurrir a medios que su propia ortodoxia reprobaba aunque no los desconocía. Vemos además que circunstancias parecidas suscitaban entre los sectores ilustrados de una población, incluyendo a las élites y hasta los mandantes —y las familias reales— conductas análogas, no sólo en la edad clásica sino en nuestro siglo, lo cual revela su arraigo en niveles psíquicos profundos y su carácter universal.

Porque no es posible pensar que Leonor de Torres creyese simplemente recurrir a un curandero/hechicero cualquiera como sustituto del que pudo haber encontrado en alguna provincia española. Si ella se dirigió al indio Francisco, era por la fama de que gozaba en aquellos parajes, resultado del ejercicio regular de sus talentos y de los efectos que éstos surtían. Y en este territorio impreciso en el que lo fisiológico se articula con lo afectivo y lo irracional, el fin era lo que justificaba los medios. Si la experien-

cia mostraba que el indio curaba efectivamente, se deducía que los medios de los que se valía, fuesen los que fuesen, eran aceptables porque resultaban eficientes, aun cuando los representantes de la ortodoxia sostuviesen lo contrario. De ahí una aceptación implícita de las prácticas idolátricas, a las que se recurría eventualmente cuando así lo requería la situación y sin duda como última esperanza.

La actitud es análoga en lo que se refiere a la búsqueda de personas desaparecidas, de objetos o animales extraviados. Casi todos los aldeanos españoles peninsulares y criollos de Celaya solicitaban allá por el año 1614 la intervención de indígenas, los que mediante los procedimientos adivinatorios relacionados con el peyote, el puyomate, el maíz, etc., se dedicaban a encontrarlos. En este sentido, los españoles manifestaban una participación implícita en las creencias y prácticas idolátricas. Sin embargo, la mayoría de ellos se conformaba con solicitar la ayuda de los indígenas, sin atreverse a intervenir directamente en el manejo de estos procedimientos.<sup>25</sup>

A veces ya no cabe la duda y de nuevo un beneficiado, esta vez de Michoacán, nos ilustra al

<sup>25</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición: el volumen 278 está dedicado a denuncias y testimonios relativos a Celaya. Cf. Solange Alberro, *op. cit.*, parte IV, capítulo xxvi, pp. 283-341. Presentamos en el apéndice 3 la lista de las reprensiones a las que fueron sometidos los numerosos moradores de Celaya culpables de haberse entregado a prácticas supersticiosas.

respecto. El padre Hernán Sánchez de Ordiales, criollo de Valladolid con 40 años de edad en 1624, se vio obligado a castigar a un indígena que estaba amancebado con su propia hija. Para vengarse, éste hechizó al sacerdote, provocándole una dolencia en la pierna. El eclesiástico pidió la intervención de indios curanderos, quienes procedieron entonces a operaciones netamente idolátricas: divinación con una jícara de agua, aspiración y espiración de huesecillos extraídos de la pierna doliente, humo soplado en distintas partes del cuerpo, sahumerios de copal, aplicación de hierbas, sudaciones copiosas, copos de algodón quemados, puesta en cruz en el piso del paciente desnudo, conjuros en lengua indígena —tlatoles—, etc.<sup>26</sup> Aun suponiendo que Sánchez de Ordiales creyera en un principio haber sido atendido mediante inocentes procedimientos curativos, lo cual es muy dudoso, sabemos que el padre Ambrosio Carrillo le había advertido claramente que éstos no eran más que hechos de superstición y hechicería merecedores de penas inquisitoriales. Un detalle significativo: sólo cuando el tratamiento aplicado resultó inútil, el beneficiado declaró que todo aquello no era sino “embustes”, exactamente como había acontecido con aquel joven español enamo-

<sup>26</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 348, foja 109, *Información contra Hernán Sánchez Ordiales, beneficiado de Cuacomán, en Michoacán... 1624.*

rado que buscaba a su mujer desaparecida. Éste es un hecho que viene a confirmar nuestra observación anterior, en el sentido de que en estos campos la justificación y la legitimación de los medios empleados sólo se derivan de su eficiencia. Aquí, de nuevo, el español aceptó y fomentó prácticas condenadas por ser obviamente idolátricas, pese a su formación de eclesiástico y a las advertencias de un colega.

Siempre más adelante en esta misma vía, algunos españoles no tardaron en actuar directamente y sin intermediario. Hemos visto que un muchacho recién casado había tomado, hacia 1630, hongos alucinógenos con la esperanza de volver a encontrar a su mujer; ya en Guadalajara, unos diez años antes, Diego de Coca “faltando en su casa un relicario, por aver oído decir que tomando el peyote se sabía quien lo avía hurta-do, lo tomó y bebió para el dicho efecto”, tomando en cuenta la fama de la que gozaba el cactus y aparentemente sin esperar que se lo vi-niesen a ofrecer, a diferencia del primero.<sup>27</sup> Hacía las mismas fechas, los españoles hacían uso del peyote con cierta frecuencia, sobre todo en las regiones del Norte, con el fin de descubrir nuevas minas.

El puyomate, de propiedades más dudosas.

<sup>27</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 486, expediente 43, *Testificación contra Diego de Coca, por tomar peyote, Guadalajara, 1620.*

logró también rápidamente los favores de los españoles, ya que la mayor parte de la comunidad de Celaya parecía haberlo utilizado ampliamente a finales del siglo XVI.<sup>28</sup> Su fama hizo mella en un recién llegado a Zacatecas, un tal Bartolomé del Barco, quien confesó “haber hecho diligencias para buscar unos puyomates que dicen son hembra y macho, y el macho tiene la figura de natura de hombre y la hembra de mujer, son vellosas y en algo parecidas a las dichas figuras”.<sup>29</sup>

Gonzalo Aguirre Beltrán nota acertadamente que existe una diferencia entre la concepción occidental y la indígena o la del mestizo colonial en lo que se refiere a las mencionadas raíces: mientras aparecen en la primera como un tanto parecidas (“en algo parecidas a las dichas figuras”), son idénticas en la segunda. Sin embargo, las ideas que en Occidente fueron difundidas desde la Antigüedad hasta los principios del siglo XIX sobre la mandrágora, concebida como un ser antropomórfico animado de pasiones, sugieren una realidad más compleja en la que algunas plantas y sustancias poseen supuestamente atributos humanos, según una con-

<sup>28</sup> Cf. la nota núm. 25 y en particular, Archivo General de la Nación, Inquisición, Vol. 278, fojas 551/236 (doble paginación), *Testificación de María de Aguilar, Celaya, 1614*.

<sup>29</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 328, expediente 129, *Testificación de Francisco Gutiérrez contra Bartolomé del Barco, Durango, 1620*.

cepción si no análoga, al menos cercana a la que prevalecía entre los indígenas mexicanos. Así y todo, nos parece descubrir un proceso activo de asimilación en el español, quien por una parte buscó el puyomate en cuanto llegó a Zacatecas y por otra refirió naturalmente y como si compartiese también la tal creencia que “dicen son hembra y macho”, al evocar la planta en cuestión. Es obvio que la personalización y sexualización de las raíces del puyomate se impusieron rápidamente a la mente del recién llegado, sin duda en la medida en que unas actitudes mentales similares existían ya en su propia cultura original.

Acontece incluso que esta creencia en la personalización de la planta se halle claramente expresada: Ana Pérez, mujer de un alguacil de Celaya, insultó en estos términos a una mestiza, por sospechar que tenía trato amoroso con su propio marido: “perra, peiotl me ha dicho que tratavades con mi marido”, apareciendo aquí el cactus sagrado como un sujeto que habla y colabora solidariamente con la mujer engañada.<sup>30</sup>

Queda el grado superior de la aculturación en estas materias, en que algunos españoles no sólo utilizan directamente procedimientos de naturaleza idolátrica, sino llegan a fomentarlos

<sup>30</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 278, fojas 175/280 (doble paginación), *Testificación de Doña María de Quiñones, Celaya, 1614*.

y difundirlos. Se vuelven a veces los alumnos de los indígenas, como cierto don Francisco del Castillo Maldonado, nada menos que corregidor del rico pueblo de Atlixco hacia 1660, quien añadía a sus funciones oficiales aquellas, imprevistas, de curandero y adivino. Declaró que

avía estado estudiando con un indio que ya era muerto, metido dentro de un cuezcomate, que es una casilla redonda, pajiza con barro, de que usan los indios para meter sus legumbres, hacia un cerro cerca de Atochimilco, para usar hechizos y para saber lo por venir y había de suceder.<sup>31</sup>

Aquí se reconoce la superioridad indígena, ya que el corregidor admite haber *estudiado* con el indio viejo, su maestro, en un campo del que ni él ni sus semejantes podían ignorar que era objeto de censuras por parte de la ortodoxia: el de los hechizos y de la previsión del futuro. Notemos además que el lugar escogido para recibir las enseñanzas del indígena, un cuezcomate, objeto y fuente de numerosas prácticas idolátricas, refuerza aún el carácter aculturador del funcionario. Ahora bien, si este español, que disponía dentro de su propia tradición cultural, de métodos y procedimientos tan numerosos como

<sup>31</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 342, expediente 3, *Información contra Francisco del Castillo Maldonado, Corregidor de Atlixco... por ser brujo y blasfemo, Atlixco, 1622.*

comprobados para lograr sus fines, prefirió adoptar aquellos que pertenecían a los indígenas, los que además se tomó el trabajo de *estudiar*, era obviamente porque había experimentado su mayor eficiencia y, por tanto, su carácter más satisfactorio.

Veamos por último un caso significativo y sin duda frecuente, aunque no emerja sino excepcionalmente al no haber motivado ningún proceso y habernos llegado de manera casi milagrosa, gracias al desempeño de un comisario inquisitorial a la vez activo y competente. Se trata de Isabel Duarte, apodada *la Junca*, una viuda española y criolla de unos cincuenta años en 1614, que toda la comunidad de Celaya consideraba como bruja y hechicera. Solía dedicarse a sesiones de adivinación observando las posiciones y movimientos de unos granos de maíz dentro de una jícara de agua, quemaba copal, usaba copos de algodón, pronunciaba fórmulas y conjuros en lengua náhuatl, la que entendía a la perfección y hablaba muy probablemente. Más aún, ofrecía la hierba de la doradilla y del puyomate a cuantas mujeres la rodeaban para que amansasen a sus maridos o su ama, cuando éstas eran esclavas. Sus prácticas mezclaban los elementos cristianos —señal de la cruz, invocación del nombre de Jesús, etc.— y occidentales —la doradilla—, con los autóctonos, según el conocido principio de la magia acumulativa. Resultaban ser aproximadamente semejantes a las que

encontramos entre los indígenas mexicas, purépechas y otomíes de esta región por las mismas fechas, lo que constituye una señal evidente de un proceso sincrético activo entre todos los grupos y dentro de cada uno de ellos, siendo el resultado final la aparición temprana de una sociedad mestiza en el Bajío.<sup>32</sup>

Hemos mencionado hasta ahora los casos de individuos que partiendo de la pasividad receptora hasta la intervención activa, a través de distintos grados de participación, permanecieron en el terreno que se puede considerar como menor, de las prácticas idolátricas; prácticas de adivinación, terapéuticas y hechicería corriente que los extirpadores no dejaron, sin embargo, de integrar dentro de la amplia categoría de la "idolatría" multiforme. Hemos señalado también que la limitación y la naturaleza de nuestras fuentes, por una parte, y nuestra profunda ignorancia en lo que se refiere a las culturas originales de los grupos en contacto, por otra, nos impiden esbozar una interpretación de los mecanismos y modalidades de la aculturación y del sincretismo final. Hemos descrito este fenómeno de modo somero, sin intentar siquiera una demostración, como lo hemos hecho en el caso de algunos aspectos de la vida material. Pensa-

<sup>32</sup> Cf. nota núm. 25 y en particular, Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 278, foja 197, *Testimonio de Leonor de Hinojosa, Celaya, 1614*.

mos, sin embargo, que estas manifestaciones pueden concebirse en el marco del sincretismo mágico, el que obedece, según sabemos, a las leyes de la acumulación y sustitución.

De esta manera, ciertos elementos culturales autóctonos llegan a sustituir elementos europeos, dentro de una estructura que parece permanecer esencialmente occidental, caso por ejemplo del peyote, que tomó eventualmente el lugar de plantas de efectos similares —como la mandrágora, el beleño, etc.—, o del maíz, que hizo las veces de las habas del Viejo Mundo. También pueden acumularse —la señal de la cruz se añade a la suerte de los granos de maíz— con la idea implícita que la eficiencia final es la suma de la eficiencia de cada una de las sustancias o prácticas utilizadas. Sin embargo, es posible pensar que se produjo a menudo cierto traslape en lo que concierne a los conceptos que respaldaban estas operaciones: la aseveración de la vecina de Celaya, “peyote me dijo que”, revela que la planta era percibida en un contexto indígena como un ente dotado de atributos sobrenaturales y ya no como una sustancia con propiedades objetivas, que correspondería a la tradición europea.

Para medir el camino realmente recorrido por el proceso aculturador entre algunos españoles del México colonial, sería preciso saber en qué medida la representación popular occidental coincidía con la concepción de la élite a la que

nos hemos referido. Con todo, podemos considerar que estos campos de la terapéutica, adivinación y magia erótica eran comunes, si bien distintos, al pueblo y a los sectores ilustrados; y por otra parte, a los españoles y los indígenas, porque se regían por las mismas leyes estructurales —la acumulación— y funcionales —el deseo—, constituyendo, por tanto, un territorio privilegiado para los deslices, los acercamientos y encuentros. Si los mismos clérigos sintieron la necesidad de realizar verdaderos inventarios de las prácticas indígenas relativas a estos puntos, de lanzar numerosas advertencias y de velar, mediante la Inquisición, por que los europeos no fuesen contaminados, se entenderá sin dificultad que un español cualquiera se hallaba desprotegido ante un universo a la vez familiar y distinto, abierto a todas las experiencias. Lo que lo esperaba era en muchos casos la modificación tan imprevista como insidiosa de su identidad cultural.

*... Hasta la idolatría*

La situación es distinta por lo que se refiere a lo que del lado europeo es entendido como estrictamente religioso, porque si la idolatría era infinita y multifacética, la “religión” católica significaba teóricamente un conjunto preciso de conceptos, creencias, ritos y prácticas. En la me-

dida en que los españoles consideraban a su religión monoteísta como única, universal, verdadera y por tanto superior a todas las demás, viendo lógicamente a las de los indígenas como múltiples, limitadas, falsas, imperfectas y hasta monstruosas en algunos aspectos, es difícil concebir que los primeros hubiesen podido participar de algún modo de la religión prohibida y teóricamente obsoleta de los segundos. Si bien Gonzalo Guerrero, aislado entre los mayas en 1511, había sobrevivido sólo porque se había asimilado totalmente a la cultura de sus huéspedes —carceleros/parientes—, llegando a adoptar su misma religión, todo resultó radicalmente distinto a partir de la Conquista y ahora el español minoritario imponía su ley en todas las tierras americanas donde florecieran las grandes civilizaciones prehispánicas.

El carácter inconcebible del fenómeno —entonces y ahora— tiene por consecuencia una escasez aún mayor de testimonios al respecto. Porque percibir y entender por una parte que un español se había vuelto idólatra, y expresarlo por otra bajo la forma de una denuncia, implicaba un trastorno conceptual y existencial improbable. Era demasiado admitir la realidad de lo que hubiese sido entonces preciso llamar una conversión y una apostasía, lo que habría llevado naturalmente a los censores a formar algún proceso y por tanto a manifestar públicamente lo impensable. Los únicos procesos que tratan de

estos temas son excepcionales y no interesan sino las eventuales complicidades con los idólatras que mencionamos anteriormente. El problema de una participación deliberada en semejantes prácticas queda simplemente ignorado o, en el mejor de los casos, eludido. Y sin embargo, lo extraordinario logra a veces trascender.

En 1626, por ejemplo, Antonio de Barros, comisario del Santo Oficio en la provincia de Coatzacoalcos, en el pueblo de Acayuca,

passando por la placa del dicho pueblo un día, como a las 10 óras dél por la mañana, oyó que estava riñendo el governador que entonces era de la dicha villa, llamado don Francisco Marcial, a los naturales del dicho pueblo en lengua mexicana, que este declarante entiende muy bien; y les dezía que porque no avían denunciado ante Su Señoría el señor obispo de Oaxaca, que avía estado en la dicha villa la dicha fiesta de Corpus Xsti, como los *españoles tenían ídolos* (el subrayado es nuestro), como los tenía Lucas de Soto, alcalde mayor que avía sido de la dicha villa...<sup>33</sup>

En realidad, la mujer del alcalde mayor, doña

<sup>33</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 354, fojas 41 y siguientes, *Declaración de Antonio de Barros, Comisario del Santo Oficio en la provincia de Guacagualco, Pueblo de Acayuca, 1626*. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 303, expediente 24, foja 96, *El padre Juan de Contreras contra María de Montoya, porque sahuma ídolos, Antequera, 1624*.

María de Montoya, era quien, según el testimonio de un indio,

pidió bracas a su negra cuyo nombre no sabe este declarante, más bozal que ladina y más india que bozal por hablar la lengua mexicana, y que de la barbacoa, abrió una caxa grande de cedro, de adonde sacó dos vultos del tamaño de un jeme, que no divisó si eran de barro o de palo o de otro metal más, que de los que nombró en lengua mexicana *iscatacateteo*, que quiere decir en nuestra lengua dioses falsos y mentirosos y assi como los sacó, los puso encima de la caxita pequeña, y estando sentada y no de rodillas, echó en las brasas su humerio...

Otro testigo, también indio mexicano, vio cómo doña María “los abraçava y los daba de mamar de sus brassos su sangre...” Los ídolos eran tres, su nombre significa *dioses blancos*, estaban relacionados en cierta medida con las nubes que se forman durante las tempestades y, en el plano místico, con el humo del copal.

El medio en el que vivían el alcalde mayor y su mujer era totalmente indígena y el comisario inquisitorial y la negra, esclava o sirvienta de identidad étnica muy poco clara, hablaban o entendían el náhuatl. Es significativo que en esta primera mitad del siglo XVII, los indígenas —el gobernador de la comunidad y los testigos que eran trabajadores semaneros— resultasen ser los censores y denunciantes de españoles idólatras.

No lo dudemos, obedecían más a razones dictadas por una coyuntura específica y motivos personales —como eran la venganza, la intriga, etc.—, que a un celo sincero para con los intereses de la religión oficial. Podemos apreciar al respecto la traducción oportunista que el testigo indígena proporcionó del término náhuatl que designa a los ídolos.

Vemos por tanto a una española sahumar copal, de acuerdo con la identidad mística de los ídolos, a los que ofrece su sangre, sin que sepamos de qué manera la extrae de sus brazos. Se muestra perfectamente consciente del carácter idolátrico y reprobatorio de sus devociones: cuando el testigo que la está espiando no pudo reprimir la tos, ella se volteó “espantada” y volvió a cerrar precipitadamente las cajas que contenían los ídolos. Desgraciadamente para nosotros, el asunto no prosperó; una investigación tan limitada como perezosa acabó por señalar que el caso podría reducirse a una calumnia, al no concebir obviamente las autoridades inquisitoriales la realidad de semejante situación, sobre todo tratándose del entorno familiar de un funcionario importante.

La participación efectiva en ritos y creencias que tenían, dentro de lo que se considera la idolatría, un carácter netamente religioso, fue mucho más evidente cuando el español estaba integrado en la comunidad indígena por medio de relaciones de concubinato con una o varias

de sus mujeres. Esta situación fue sumamente frecuente en el México colonial y se remonta a los mismos episodios de la Conquista, ya que F. Cervantes de Salazar cuenta que

había el señor de Cempoala, cuando Cortés vino la primera vez a aquella ciudad, dádole a su rito y costumbre, como por mujer, una señora de las más principales, a la cual llamaron doña Catalina, y así había dado otras a Puertocarrero, Pedro de Alvarado, Alonso de Ávila, Gonzalo de Sandoval y a otros caballeros principales, a las cuales cada uno puso el nombre que le pareció. Esta doña Catalina era la más principal y más rica, y como a casa de su mujer se pasó Cortés...<sup>34</sup>

Para los españoles, el carácter ambiguo de esta situación se refleja en fórmulas tales como “a su rito y costumbre”... “como por mujer”... “como a casa de su mujer”, en las que el término *costumbre* tiene por misión atenuar el sentido religioso de *rito*, mientras el adverbio *como* cumple las mismas funciones con el término tan límpido como inadmisibles de *mujer*. Por tanto, Cortés y sus hombres aceptaron aparentar compartir los usos de los de Cempoala, por razones obvias que nos remiten ante todo a una estrategia: al tomar “mujeres”/concubinas principales, podían, al igual que los soberanos autóctonos, contar con

<sup>34</sup> Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1971, tomo CCXLV; la cita se encuentra en el vol. II, p. 25.

la solidaridad, la complicidad o al menos la neutralidad de sus compatriotas.

Al actuar así, los conquistadores se integraban en una política tradicional, en la que la circulación y el intercambio de mujeres sellaba el establecimiento de pactos y alianzas entre grupos distintos. Sin embargo, esta actitud que pudo desempeñar las mismas funciones estratégicas del lado europeo —en particular en los arreglos dinásticos de las monarquías occidentales—, tuvo un sentido distinto entre unos y otros: mientras para los segundos se trató de una verdadera alianza matrimonial sancionada por el *rito* y la *costumbre*, no era más que un concubinato un tanto precario para los primeros, poco deseosos de desposar oficialmente, es decir cristianamente, una mujer indígena pero dispuestos en cambio a establecer este tipo de relaciones tan a menudo como fuese conveniente.

Pero el matrimonio/amancebamiento no podía limitarse al solo hecho de vivir junto con una compañera indígena, ya lo señalamos. El entorno familiar ejerció presiones e impuso una serie de prácticas y actitudes que el español se vio obligado primero a respetar y, a veces, a observar, cuando pretendía conservar el beneficio efectivo de su unión con la mujer, que sellaba la alianza con el grupo al que pertenecía. Podemos suponer que la presencia de los hijos reforzó este proceso, al consolidar la unión-alianza y al convertirse ellos en agentes activos de la acultu-

ración del padre y de su integración al grupo materno.

Como acontecía con los casos relativos a la hechicería y al curanderismo —formas de la idolatría que hemos considerado como menores—, los ejemplos que nos brindan los documentos respecto a este tipo de situación son escasos, si bien sabemos por otras fuentes cuán frecuentes eran. Así por ejemplo, Juan de Aguirre el viejo era encomendero en 1611 de la mitad del pueblo de Homún, en Yucatán:

a muchos años que sabe de estas ydolatrías y come la comida y bebida ofrezida a los ydolos, y que por aver mucho tiempo que está amancebado en este dicho pueblo con Madalena Chan, hija de Andrés Chan, gran sacerdote de todas estas ydolatrías y público hechicero, y por ospedarse de ordinario en casa de Diego Xec y Chan gobernador deste dicho pueblo de Homun, grande ydólatra y al presente está preso en la carcel de su Señoría por sus ydolatrías, y tener singular amistad el dicho Juan Vela de Aguirre con estos dichos indios, ha encubierto y sido partizipante con ellos en las dichas ydolatrías, como él por palabras lo a rebelado a algunas personas...<sup>35</sup>

Juan Vela es por otra parte descrito como al-

<sup>35</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 455, fojas 269 y siguientes, *Auto del Obispo de Yucatán contra Juan Vela de Aguirre el Viejo, encomendero de la mitad de San Buenaventura de Homún, Yucatán, 1611.*

guien que es “tan buena lengua y aberse criado siempre con los indios y aber mamado la leche de estas naturales”. Se insiste sobre el carácter antiguo de esta situación, que se hace remontar a la niñez del encomendero, criado por las indias cuya lengua hablaba perfectamente. La relación existencial con el mundo indígena se vio fortalecida por el amancebamiento con la hija del gran sacerdote de las idolatrías, y la amistad con el gobernador de la comunidad, quizá de la misma familia que el anterior, desembocando naturalmente en la participación efectiva en los ritos prohibidos: ingestión/comunión de los alimentos destinados a los ídolos. La asimilación social y la aculturación de Aguirre se integraban a la vez en una estrategia particular, la del encomendero —quien al aliarse con los poderes locales tradicionales buscaba sacar las mejores ventajas de su posición— y en una experiencia personal de intimidad orgánica —sobre todo a través de las mujeres— con el mundo indígena.

Encontramos una situación similar y probablemente más generalizada en Nuevo México, donde los españoles eran muy minoritarios, alejados del poder central y tradicionalmente administrados por gobernadores más deseosos de mantener empíricamente las apariencias de estabilidad en aquellas regiones apenas pacificadas, que de imponer el orden hispánico con todas sus implicaciones.

Hacia 1660, el gobernador don Bernardo de

Mendizábal declaraba abiertamente que “vivan los naturales como quieran” y renunciaba a reducirlos a algún *modus vivendi* ortodoxo, imitando en esto a sus predecesores Juan de Eulate y Diego de Peñalosa.<sup>36</sup> Por las mismas fechas, cierto capitán y encomendero llamado Diego Romero fue enviado por el gobernador a los territorios de los indios apaches aún paganos. Al llegar entre ellos, les dirigió estas palabras:

que ya se acordarían que su padre, cuando avía ydo a aquella tierra, avía dejado un hijo, y que él avía de tener otro; y entendidos los gentiles desta voluntad, vinieron a su usança, pusieron una tienda nueva, y tragieron allí un lío, con gamusas y queros, y pusieron en medio de la tienda un quero nuevo tendido y llamaron a dicho Diego Romero, y sentándole allí, comensaron allí ellos a hacer un baile, que según dicen era de cassamiento a su modo y usança gentílica; y hecho el baile, le trajeron una muchacha donsella y él la admitió y durmió con ella; y a la mañana, vinieron dichos gentiles, y viendo que la avía conocido, le untaron a él sus pechos con la sangre de ella, que es el género que dicen tienen de casarse, todo lo qual admitió el dicho Diego Romero.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 593, expediente 1, *El señor Fiscal del Santo Oficio contra Bernardo López de Mendizábal, gobernador de Nuevo México, por proposiciones heréticas y sospechosos de judaísmo, Santa Fe, 1661*. La cita se encuentra en la foja 5 verso. Cf. asimismo la nota núm. 19.

<sup>37</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 593, expediente 1 (*ibidem* nota 26), foja 5. Frances Scholes, “Problems in the

Otro testigo puntualiza que, durante estas fiestas, el capitán fue adornado con plumas y recibió mazorcas de maíz. Aquellos “bailes” llevan el nombre de “catzinas”, eran muy frecuentes en la región y tenían un carácter ritual indiscutible puesto que algunos años antes, en su transcurso, “se sacrificó una vez a una criatura a azotes”. Ahora bien, algunos españoles participaban en ellos sin reparo: “Isabel Griego y su hija María González, Catalina Bernal y Agustín Griego, asistentes en estas provincias, habían vestido a la usanza de los yndios catzinas y habían vailado el baile llamado así, en el pueblo de San Lázaro; y después, hicieron lo mesmo en su casa junto a Galisteo, saliendo en cueros el dicho Agustín Griego”.<sup>38</sup> Las “catzinas” eran con toda probabilidad ritos de fertilidad; en efecto, los participantes indígenas y españoles se entregaban a relaciones sexuales en medio de una oscuridad protectora y una promiscuidad total, lo cual implica la ruptura de barreras y prohibiciones y revela sintomáticamente la fuerte presión acultu-

---

Early Ecclesiastical History of New Mexico”, en *New Mexico Historical Review*, Albuquerque, 1932, Vol. VII, núm. 1. Del mismo autor, “Church and State in New Mexico, 1610-1650”, *Publications in History*, VII, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1937, y finalmente “Troublous Times in New Mexico 1659-1670”, *Publications in History*, XI, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 1942.

<sup>38</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 593, *Contra Bernardo López de Mendizábal...* (Cf. nota núm. 36), fojas 60 verso, 61, 100 verso, 543 y siguientes.

radadora ejercida por parte del entorno autóctono sobre los españoles.

Aquí de nuevo, como 150 años antes con Cortés y sus compañeros en Cempoala, se hace referencia al matrimonio indígena con toda clase de precauciones oratorias, que traducen el malestar del testigo principal, un religioso franciscano; nótese la frecuencia de las fórmulas como “según dicen... a su modo y usança gentílica... el género que dicen tienen de casarse...”, las que tienen por fin subrayar la diferencia que existe entre el matrimonio cristiano y el pagano, desde el punto de vista de la ortodoxia.

Ahora bien, vemos que Diego Romero pide expresamente este “matrimonio”, autorizándose del ejemplo y precedente paterno. El ritual renovado de alianza, sellado por el nacimiento de un hijo mestizo, aparece claramente como una necesidad política general —la paz con los temibles indios apaches— a la vez que una estrategia personal. En efecto, al propiciar relaciones de poder con la comunidad indígena, Diego Romero lograba el reconocimiento de las autoridades españolas, por el papel fundamental aquí desempeñado.

El capitán y encomendero era consciente de infringir las leyes de su propio grupo. Cuando ciertos rumores relativos al famoso “matrimonio” llegaron a Santa Fe, el mismo gobernador, muy tolerante al respecto, se vio obligado a pedirle cuentas, con lo que obtuvo la respuesta que

se podía esperar: Romero, casado como Dios manda con una española, sólo aparentó aceptar lo que para él no era más que remedo y embuste. Don Bernardo de Mendizábal se conformó con dicha respuesta y pese a los comentarios de algunos españoles más quisquillosos que los demás y a las protestas y denuncias de los franciscanos, el asunto bien parece haber parado aquí, según la lógica anteriormente señalada.

El último caso que proponemos va más lejos aún en el proceso aculturador de un español. Se trata del alguacil mayor de Nuevo León, denunciado como el anterior por un religioso franciscano en 1633, el padre Damián de Acevedo. La acusación puntualiza que

el justicia mayor se ha hallado en mitotes de los indios bárbaros, y ha bebido huesos de personas... que disiéndoselo Mateo de Villafranca, el día de la circuncisión del Señor, no sé qué tiene el justicia mayor, parece que le an dado los chichimecas sus parientes algún bebedizo con los guesos... ytem, otra vez que le dieron una mozuela de poca edad donsella, para que se aprovechasse della, y llegando el tiempo que le viniese su costumbre, la entregó a los indios para que la arañassen y icieran ceremonias del demonio, y esto fue en su cassa del dicho... ytem, otra vez, enterrando un indio el padre fray Lázaro de Frías mi antecesor, el indio muerto hermano de una india que tenía el justicia mayor en su servicio y su manceba, llamada Agustina, vino él mesmo a enterrarlo en persona, no respetando el oficio que ejercía; le dijo

el religioso: no haga esto Vuestra Merced, ¿ay no hay indios que lo hagan?, respondió, por quedar pariente de este difunto, que es la usanza de su gentilidad... ytem, que a indios casados *in facie ecclesia*, les da otras mujeres, diciendo está bueno aquello como las dadas por la iglesia... el justicia mayor y los demás usan de una mala cerimonia, que ellos entriegan indias cristianas a indios bárbaros, casándolos ellos.<sup>39</sup>

Descubrimos por tanto que el funcionario español vive amancebado con una india chichimeca, relación obviamente percibida por los indígenas y, notémoslo, por los mismos españoles, como un verdadero matrimonio: el alguacil declara ser pariente del indio difunto y los testigos españoles hablan de “los chichimecos sus parientes”. La ambigüedad que subsistía hasta entonces en este tipo de relaciones desaparece ahora ya que todos concuerdan en reconocer los lazos de parentesco que se derivan del amancebamiento con la india, a la que sin embargo llaman su “manceba” y no su “mujer”. De ahí se deduce necesaria aunque implícitamente que esta relación generadora de un parentesco reconocido, pero cuya naturaleza no se nos precisa por desgracia, resultaba ser una especie de matrimonio.

De esta situación se deriva la participación en

<sup>39</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 345, expediente 22, *Declaración de fray Damián de Acevedo contra el Justicia Mayor de Nuevo León, 1623.*

los distintos ritos: el funcionario da sepultura a su “pariente”, anteponiendo sus obligaciones familiares a las profesionales y sociales dictadas por su grupo original; comulga (?) bebiendo una bebida que contiene huesos humanos molidos, conducta que resulta muy significativa si recordamos que el canibalismo ritual prehispánico constituyó siempre un objeto de horror y repulsión para los españoles, verdadero obstáculo, junto con el sacrificio humano, a su apreciación de las culturas autóctonas; entrega a una muchacha que le había sido asimismo ofrecida, para que con ella se lleven a cabo ritos de fertilidad; participa en los “mitotes”, que son fiestas y a la vez ceremonias indígenas. Finalmente, llega a fomentar la idolatría casando parejas, sin tomar en cuenta el hecho de que uno de los cónyuges sea aún pagano y sostiene la validez de semejantes uniones. Propaga y afianza el error y la rebelión en contra de la “verdadera” religión, no sólo en el terreno de los hechos que suscita y produce, sino también en el de las creencias, lo cual es sumamente grave, y más en tierra chichimeca, la que en esta segunda mitad del siglo XVII dista mucho de estar pacificada.

Estos cuatro casos que ilustran el progreso de la aculturación entre los españoles en el campo de la idolatría declarada y en ámbitos más específicamente religiosos presentan puntos comunes. Los individuos que se hallan involucrados son todos personajes de cierto relieve, encomen-

deros, funcionarios —alcalde y alguacil mayor—, quienes vivían aislados en zonas periféricas del virreinato pobladas esencialmente por indígenas. Sin embargo, a partir de estos pocos ejemplos, nos es posible deducir que las formas más claras de aculturación se dieron exclusivamente o incluso de preferencia entre esta clase de individuos, sometidos a circunstancias análogas. No queda excluida la hipótesis de que los enfrentamientos constantes en este tipo de regiones entre el clero regular y las autoridades civiles o los poderosos del lugar hayan originado las denuncias que pudieron llegar hasta nosotros. En este caso, la fuente documental y los mecanismos que la nutren son los factores que podrían explicar la recurrencia del fenómeno. Sea lo que fuere, hemos visto que las comunidades campesinas más hispanizadas del altiplano y los contextos urbanos suscitaron también ciertos procesos aculturadores menos drásticos, aunque sin duda más generalizados, que implicaban sobre todo las formas menores de la idolatría, como eran la superstición, la magia erótica, etcétera.

Por otra parte, podemos afirmar que la integración social al grupo indígena mediante una relación de concubinato, aquel famoso “matrimonio... según su rito y costumbre...”, se perfila como el factor más poderoso de asimilación —según sucedió con Gonzalo Guerrero en 1511—, en la medida en que implicaba una participación inevitable si bien variable en manifestacio-

nes idolátricas de carácter propiamente religioso. Éstas, cabe notarlo, participaban casi todas de los ritos de sociabilidad inseparables de una cultura determinada: consumo/comunión de alimentos sagrados durante comidas ceremoniales, ritos de paso, siendo la mujer del alcalde mayor de Coatzacoalcos la única de nuestro modesto muestrario que rindió un verdadero culto a verdaderos ídolos, según lo entendían a la vez los indígenas y los españoles de la época.

Faltaría tratar de aprehender lo que burla la aprehensión: la marca que pudieron imprimir en el inconsciente esta participación y adhesión, que son tan difíciles de percibir. La cosecha no puede dejar de ser irrisoria y el único testimonio del que disponemos hasta ahora se refiere a Mathias de Bejarano, cura en 1716 de la ciudad de San Luis Potosí. Confesó que

oyendo decir que Dios Nuestro Señor revocaba las sentencias en los animales las que habían de ser para las gentes, parece que dí algún asenso, y soñando una noche que uno de los muchachos de la casa se ahogaba en un pozo, despertando hallé noticia que un perico se había ahogado.<sup>40</sup>

Aguirre Beltrán nota con razón que los patrones culturales comunes en su parroquia, dis-

<sup>40</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 878, expediente 384, *Denuncia del bachiller Matías de Bejarano, San Luis Potosí, 1716.*

tintos de los que dicta la ortodoxia, inducen el sueño del eclesiástico que luego se percata de su realidad, estableciendo la secuencia entre dos percepciones de las que una es objetiva —el perico ahogado—, y otra subjetiva —el muchacho ahogado. Si es evidente la infiltración de concepciones locales concernientes a las relaciones místicas entre seres humanos, animales y entidades sobrenaturales en el inconsciente del sacerdote, éste admite el carácter insólito del proceso que padece puesto que confiesa, incluso con un dejo de asombro, que piensa haber otorgado algún crédito a tales creencias.

Un último ejemplo puede, con algunas reservas, ser añadido. Se trata de las declaraciones propiamente extraordinarias hechas por el visitador Gálvez, enviado por Carlos IV a la Nueva España, con el fin de proceder a su descripción crítica y de tomar algunas providencias drásticas en algunos casos, el preludio a una modernización de la colonia según el enfoque de la Ilustración. Presa de un gran desorden mental, que pronto sus colaboradores no dudaron en calificar de demencia, el visitador llegó a exclamar, ante la situación inaudita que privaba en las provincias del noroeste del virreinato que: “los dogmas de la religión christiana estaban reducidos a estos dos artículos: creer en Nuestra Señora de Guadalupe y en Monctezuma”.<sup>41</sup> La

<sup>41</sup> Juan Manuel Viniegra, “Apunte instructivo sobre la expedi-

locura aquí no fue más que un modo específico de expresión, finalmente tan válido e inteligible como un discurso considerado como coherente, y la yuxtaposición de la Guadalupe y de Moctezuma, extraña pareja surgida del inconsciente perturbado de un alto funcionario en misión, no puede dejar de anunciar las declaraciones que hiciera un poco más tarde un fray Servando Teresa de Mier. Es preciso por tanto interpretar los discursos delirantes del visitador como el reflejo de un estado de ánimo latente en aquel momento y difundido lo suficiente como para que un personaje tan alejado de la sociedad local y a la vez tan celoso de sus deberes hacia la Corona como Gálvez, lo manifestara sin quererlo.

---

ción que el Ilustrísimo Señor Don José de Gálvez, Visitador General de Nueva España, hizo a la península de Californias, provincia de Sonora y Nueva Viscaya", Madrid, 1o. de junio de 1771, Archivo Histórico Nacional, Estado, 2845, núm. 9, Madrid.

## IV. LAS MUTACIONES PROFUNDAS

### *En la ciudad*

La ciudad, sobre todo la de México, fue el crisol en el que se efectuaron los miles de intercambios que indujeron y estimularon las múltiples evoluciones colectivas e individuales que acabaron por dar a luz a los mexicanos. Claro, el paisaje urbano se modificó radicalmente entre los días que siguieron a la Conquista, en los que una ciudad de tipo europeo fue levantada en pocos años sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlán, y el final de la época colonial, cuando la capital rivalizó en muchos aspectos con las de la Europa de las Luces. Ahora bien, los testimonios que describen esta ciudad cambiante y siempre prodigiosa de México tienden a no mencionar de sus características sino las que corresponden a los aspectos que desean subrayar, en función del proyecto o de la visión que abraza el viajero, el cronista, el historiador. Así, la grandeza de los edificios privados o públicos, el número de los santuarios, el orden y armonía de

las calles, y más tarde los paseos y las fiestas, las fundaciones culturales —academias, jardines botánicos, etc.—, las cuestiones relativas a la policía urbana son ora elogiados, ora soslayados.

Esta creación española que vino a ser la capital de Nueva España siempre es vista y valorada en función de criterios puramente europeos. No se trata ahora de procurar verla a través de una mirada que no fuera occidental, sino más bien intentar descubrir lo que en ella podría no serlo, partiendo ya no de las referencias tradicionales sino de las que son más específicamente indígenas u otras.

Aquí nuevamente la tarea es difícil puesto que los testimonios llegados hasta nosotros provienen precisamente de individuos que buscaron siempre en qué era esta ciudad inferior, igual o superior a las europeas, según un procedimiento comparativo cuyas implicaciones fueron objeto de comentarios anteriores.

Por otra parte, una ciudad es mucho más que la suma de sus bellezas y fealdades manifestadas a través de los elementos particulares que vienen a ser sus monumentos, vías y espacios, de los que sus propios moradores son a menudo menos conscientes que un extranjero de mirada fresca. Para ellos, su ciudad es ante todo un conjunto humano amasado con emociones y sensaciones —ruidos, colores, olores, ritmos y significados— con el que sostienen una relación tanto más orgánica cuanto que ellos son

a la vez sujetos y objetos de esta situación. Pero la mayoría de los testimonios dan muy poca cuenta de esta dimensión vivida de la ciudad, y cuando lo hacen, se trata más bien de la experiencia propia del testigo, que resulta ser a menudo ajeno al medio que describe. A pesar de estas limitaciones notables en la información, cabe preguntarse en qué era distinta, durante la colonia, la ciudad de México, creación de sus moradores y matriz de su evolución, respecto de las ciudades ibéricas o más ampliamente europeas, y cómo pudieron estas diferencias reflejarse y modificar a los españoles que la habitaron.

En primer lugar, el sitio en el que se levanta participa de otra dimensión, la del espacio americano en general. La capital ocupa en efecto el centro de un inmenso valle dominado por las masas colosales de dos volcanes y la rodean las superficies deslumbrantes de sus lagos y lagunas; paisaje de una grandeza desconocida en Europa que suscitó la admiración de cuantos tuvieron el privilegio de contemplarlo en su pureza hoy día perdida, desde Bernal Díaz del Castillo hasta los viajeros de la primera mitad de nuestro siglo. Espacios y dimensiones comunes al territorio entero —más vastos aún hacia el norte conforme se va insinuando el desierto en medio de las sierras—, que no vuelve a encontrar proporciones más modestas sino después del Istmo de Tehuantepec.

Además, la capital se encontraba orgánica-

mente integrada a su paisaje y la transición entre las estribaciones pobladas de tupidos bosques, las lagunas, chinampas, pantanos y lagos profundos se producía naturalmente mediante un sistema de calzadas y canales. La mirada y la mente no tropezaban con lo que en el siglo XVI seguía siendo —según G. Kubler— la regla en el mundo entero: la muralla que separaba brutalmente al conjunto urbano de la campiña alemana, delimitando así dos mundos distintos. Porque la paradoja para esta capital de un imperio antaño tan fiero quiso que México se alzara sin baluartes ni temores. Las veleidades de sus gobernantes en el siglo XVI por dotarla de obras defensivas, al no poderse destacar la eventualidad de una insurrección, muestran que su falta de protección no se debía al olvido sino que correspondía a una situación particular: su insularidad, la relación de dominación y la tradición indígena bastaban para hacerla segura.<sup>1</sup>

Efectivamente, no eran los hombres los que amenazaban la ciudad, la que sólo fue afectada por la guerra en el transcurso el siglo XIX y no registró más incendios y epidemias que las de-

<sup>1</sup> George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, *passim*. El gran historiador americano afirma respecto a este punto: "La ciudad de México era única entre las ciudades del siglo XVI de todo el mundo, por ser una metrópoli no fortificada, ciñéndose así a un modelo urbano que tenía gran afinidad con la ciudad ideal de la teoría italiana de la arquitectura", p. 81.

más poblaciones de entonces, sino los elementos naturales. En primer lugar, las inundaciones, problema demasiado frecuente de la capital lacustre, sobre todo después de la llegada de los españoles, al subir tanto más el nivel de las lagunas cuanto que las estribaciones del valle ya en proceso de desmonte dejaban de retener las copiosas lluvias de verano. La más temible fue la de 1629, que duró prácticamente diez años, provocando la muerte de unas treinta mil personas y la salida y la instalación de un gran número de familias en ciudades menos vulnerables como Puebla.<sup>2</sup>

Los terremotos constituyen la segunda plaga que flagela a menudo la capital, más temibles aún que las inundaciones en la medida en que no son precedidos, al igual que ellas, de fenómenos anunciadores como las lluvias torrenciales y prolongadas o el ascenso del nivel de los lagos y lagunas. Los testimonios acerca de estas catástrofes se limitan en el mejor de los casos a describir someramente sus manifestaciones, los daños que produjeron, las causas que les atribuían —a menudo de origen sobrenatural—, los remedios que se aportaron, sin detenerse en su impacto sobre las sensibilidades y la imaginación de los contemporáneos.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> E. Richard Boyer, *La gran inundación. Vida y sociedad en la ciudad de México, 1629-1638*, México, SepSetentas, 1975.

<sup>3</sup> Para la época que nos interesa, los terremotos están mencio-

Ahora bien, las catástrofes naturales, en particular los terremotos, a diferencia de las que son directamente provocadas por los hombres como la guerra, producen un sentimiento de inseguridad e impotencia y fomentan una actitud fatalista marcada por la religiosidad, que desemboca naturalmente en la incuria. Ya que nada se puede hacer para evitar, o siquiera limitar, semejantes desastres, más vale gozar de la vida, tan frágil y amenazada. Si los mexicanos expresaban tales sentimientos a través de una poesía profun-

---

nados en numerosos documentos. Citemos entre otros los diarios escritos por los contemporáneos como Gregorio M. Guijo, *Diario, 1648-1664*, México, Porrúa, 1953, 2 vols., y Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables, 1665-1703*, México, Porrúa, 1946, 3 vols. La duración de los temblores era medida en *credo y salve*, o sea, mediante el tiempo necesario para rezar estas oraciones: de ahí expresiones tales como “el temblor duró tres credos...”, etc. En cuanto a su intensidad, era descrita por los daños producidos. A raíz de los temblores catastróficos de septiembre de 1985, varios grupos de investigadores respaldados por distintas instituciones analizaron numerosas fuentes documentales para finalmente proporcionar listas de los sismos que afectaron al territorio mexicano desde los tiempos de la Conquista. Sabemos por ejemplo que un promedio de cuatrocientos temblores anuales sacuden la región central y que entre 1910 y 1970, unos 21 mil movimientos fueron registrados. Por lo que se refiere al impacto psicológico de estos fenómenos, resulta difícil apreciarlo. En septiembre de 1985, de una población aproximada de 20 millones de habitantes de la ciudad de México y de su zona urbana, 25 mil personas que sufrieron perturbaciones psicológicas severas tuvieron que recibir una asistencia especializada. Entre las investigaciones recientes sobre este tema, cabe citar los *Estudios sobre sismicidad en el Valle de México*, México, Departamento del Distrito Federal, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Centro de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos, 1988.

damente melancólica, en la que las flores eran símbolos de la belleza fugaz de la existencia humana y la invitación a gozar, un verdadero *leitmotiv*, podemos esperar encontrar huellas de esta experiencia vital en manifestaciones propias de la cultura y sensibilidad colonial.

Por tanto, la libertad —de la mirada, del viento, de las idas y vueltas—, la fluidez de los intercambios es lo que prevalecía en México, donde a pesar de los contrastes que hacen las grandes masas montañosas y los amplios planos acuáticos con el fondo luminoso del cielo, cierta indefinición impregnaba a los seres y las cosas; el agua se insinuaba por doquier en la ciudad a través de los canales, la rodeaba con sus lagos y afloraba a la superficie, mientras la tierra endeble se hundía bajo las construcciones, flotaba y se desplazaba sobre las lagunas según el capricho de los dueños de chinampas, no excluyendo la limpidez del aire aquella neblina soleada y a menudo polvorienta que José María Velasco pintaría más tarde.<sup>4</sup>

Libertad e imprecisión que volveremos a encontrar en las sensibilidades y las conductas, al no ser nunca nada estable ni definitivo y al de-

<sup>4</sup> Thomas Gage cuenta en 1625 que “por el rumbo de la calle de San Agustín y en los lugares más bajos de la ciudad, antes de que desviarán el lago, los cuerpos que se enterraban eran más bien ahogados que enterrados, porque no se podía cavar una fosa sin encontrar el agua, cosa que yo mismo ví con mis ojos, habiendo visto varias personas a las que enterraban, cuyos ataúdes estaban totalmente cubiertos de agua...” (la traducción del texto francés es

penden lo definido más bien de una cuestión de grado que de naturaleza.

Pero aparte del marco grandioso y de la fluidez de los movimientos, la ciudad en sí bien podía sorprender a cualquier viajero de los siglos XVI y XVII. La plaza central, por ejemplo. Porque en ninguna ciudad europea se podía encontrar algo parecido, al menos hasta la segunda mitad del siglo que había presenciado la Conquista. George Kubler mostró cómo esta plaza excepcional, la más antigua y amplia del mundo hispánico, tenía al menos un doble origen.<sup>5</sup> Por un lado, fue inspirada por un urbanismo italiano moderno —el de Leone Battista Alberti y de Antonio Averlino Filarete—, que sistematizaba algunas experiencias anteriores como las de Cremona, Placencia y Venecia con su plaza de San

---

mía), en *Voyages dans la Nouvelle Espagne*, *op. cit.*, vol. I, p. 215. En las primeras décadas del siglo XIX, Manuel Payno, en *Los bandidos de Río Frío*, México, Porrúa, 1986, *passim*, describe a menudo la circulación en las lagunas y canales; menciona las constantes modificaciones del nivel de las aguas, según las estaciones y la abundancia de las lluvias de verano, lo cual tenía por resultado cierta indefinición de los espacios, ora ocupados por los peatones y transeúntes, ora recubiertos por las aguas y recorridos por numerosas embarcaciones. Finalmente, recordemos que aún en nuestros días, pese a la desecación casi total de los antiguos lagos y a la falta crónica de agua para las necesidades de una gigantesca población, ésta se sigue encontrando a dos metros de profundidad en el centro de la ciudad, como se puede apreciar cuando se realizan algunas excavaciones. Para la movilidad de las chinampas, cf. padre Francisco de Ajofrín, *op. cit.*, II, pp. 1-2.

<sup>5</sup> George Kubler, *op. cit.*, p. 104.

Marcos, al ser aún las ibéricas de modestas dimensiones y al cumplir todavía funciones medievales.

La gran plaza de México fue el resultado de una situación sociopolítica muy peculiar, ya que Cortés se empeñó, en una intuición extraordinaria tal vez surgida de una antiquísima tradición de dominación, en levantar en el mismo corazón de la antigua capital mexicana la realidad y el símbolo del nuevo poder. Hemos visto en efecto que había resuelto expresamente que la primera casa franciscana ocuparía el lugar en el que se erguía antaño el altar dedicado a Huitzilopochtli, arriba del Templo Mayor. Ahora bien, la misma voluntad inspiró el resto de las construcciones españolas civiles y religiosas, que no sólo aprovecharon como materiales las piedras que provenían de los edificios indígenas destruidos, sino que sustituyeron exactamente a los templos y palacios. Así es como el área ceremonial, en el norte de la plaza, fue particularmente dedicada a las instancias religiosas —catedral, arzobispado, universidad, construyéndose más tarde la Inquisición un poco atrás aunque en la misma dirección—, mientras los poderes civiles se repartieron los espacios en los que antiguamente se levantaban los palacios imperiales y sus dependencias.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> George Kubler, *op. cit.*, capítulo v, "La arquitectura civil", *passim*.

Esta voluntad deliberada de proceder a una exacta sustitución respondía, lo sabemos, a una estrategia política precisa en lo que se refiere a los indígenas. Pero al adoptar de manera tan estrecha la distribución del espacio que era propia de los mexicas, Cortés y los españoles eran llevados a comulgar parcialmente con las representaciones que los vencidos se hacían de los poderes tanto divinos como humanos. Más aún, esta experiencia única, puesto que era dictada por circunstancias particulares propias de la antigua Tenochtitlán, iba a volverse la norma a lo largo de toda Latinoamérica, con la generalización impuesta por las Leyes de Indias respecto de la plaza de armas.<sup>7</sup>

En todo el mundo occidental de entonces, la catedral y el arzobispado, sede del poder religioso, se levantaban en el centro de las ciudades y no podían ser descubiertos sino al salir de un laberinto de callejuelas que formaban una red protectora alrededor del santuario. En cuanto a las instancias civiles —señores, reyes, asambleas, juntas y consejos de toda índole—, ocupaban edificios situados en otras partes, a menudo en la plaza del mercado, al tender la residencia real o señorial a disociarse del lugar en el que residía y se ejercía la autoridad.

<sup>7</sup> *Selección de las Leyes de Indias*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Previsión Social, Imprenta Artística Sáez Hermanos, 1929, p. 52, libro IV, título VII, ley IX, Ordenanzas 112, 113, 114 y 115.

¿Qué vemos en México respecto a estos puntos? El arzobispo, el virrey, la Audiencia, la Universidad, las cárceles, la horca y el mercado compartían la misma plaza, en una concentración extraordinaria de poderes, funciones, símbolos y representaciones. Claro, los dioses sangrientos desaparecieron ante el Evangelio y unos sustitutos más humanos tomaron el lugar del emperador. Si bien los poderes ya no fueron absolutos ni totalmente de origen divino, lo religioso y lo temporal permanecieron, como en los tiempos antiguos, íntimamente ligados, en un sinnúmero de fiestas, ceremonias y manifestaciones aparatosas. Cualquier operación, desde la compra de la pitanza diaria hasta un *Te Deum*, cobraba en la gran plaza una relevancia peculiar: el escenario imponente en el que cada edificio correspondía a una autoridad trascendente y la atmósfera que allí imperaba, en que se mezclaban el boato de los funcionarios civiles y religiosos, los emblemas y los símbolos de sus poderes, el entorno sensorial —música, campanas, órganos, orquestas, cantos litúrgicos, rezos, bullicio del mercado, olores, incienso, copal, aromas y fetidez de flores y comida, etc.—, todo esto envolvía el acto más trivial con un vaho casi sagrado, un poco como en los tiempos del paganismo.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> La plaza central —el zócalo— de la ciudad de México sigue siendo actualmente el centro simbólico del país. En ella se levantan el Palacio Nacional, sede oficial de la Presidencia de la Repúbli-

En otras palabras, mientras en otras partes se estaban gestando divisiones y distinciones entre lo temporal y lo espiritual, lo público y lo privado, el vecino de México encontraba en su Plaza Mayor —o volvía a encontrar si se trataba de un indígena— algo que era sin duda único: una vivencia a la vez prosaica y marcada por el sello de lo sagrado, en la que los poderes eran percibidos como indisociables y familiares. Porque el virrey y el arzobispo estaban muy presentes en la plaza, condenados a encarnar constantemente la autoridad, ya que aparte de algunas modestas residencias en los arrabales de la ciudad, a las que iban de vez en cuando, no tenían vida privada que les permitiera reposo en el desempeño de sus funciones representativas. Ésta es la razón por la que presenciaban todo lo que constituía la vida de la ciudad y de sus moradores, por ser ellos quienes la gobernaban y le infundían peso y sentido.

---

ca, el Ayuntamiento de la Ciudad de México, la Catedral, el Arzobispado, la Secretaría de Hacienda, la Corte Suprema y el Monte de Piedad. Ahí es donde se concentran todas las manifestaciones organizadas por los partidos políticos, los sindicatos y el gobierno. Su importancia en la memoria colectiva es indiscutible: en la noche del 20 de septiembre de 1985, cuando el segundo terremoto sacudió la región central del país y en particular la ya maltrecha capital, la muchedumbre presa de pánico llegó de todas partes, impulsada por un reflejo inmemorial, dirigiéndose instintivamente y en la oscuridad debida a los apagones provocados por el sismo, hacia el zócalo de los dioses antiguos y nuevos, de los poderes espirituales y temporales, para buscar allí consuelo y protección.

Pero esta posición no dejaba de ser vulnerable. Bastaba con que el pueblo revoltoso, la plebe, llenase airadamente la plaza para que vacilaran los poderes, como sucedió varias veces durante la colonia. Las autoridades eran también rehenes que vivían en simbiosis con los súbditos.<sup>9</sup>

Aparte de los puntos que pudo tener en común con otras capitales del Viejo Mundo, la ciudad de México sorprendía igualmente por la modernidad geométrica de sus amplias calles a lo largo de las que se levantaban casas de una misma altura, lo cual producía un placentero efecto de armonía. Sus vías principales seguían el antiguo trazo de las calzadas mexicas y llegaban a dar a la Plaza Mayor, comunicando de esta manera el corazón de la ciudad con las orillas de la laguna. Aunque la mayoría de los edificios civiles y religiosos estaban contruidos con una piedra volcánica rojiza, el tezontle, las casas más humildes lucían un aplanado de color rosado, lila, ocre o azul, según lo revelaron las obras de restauración llevadas a cabo en el Centro Histórico a raíz de los terremotos de 1985.

<sup>9</sup> Esto es precisamente lo que aconteció durante los motines de 1624 y sobre todo de 1692, cuando la "plebe" prendió fuego al palacio del virrey, el que sólo logró salvarse por una feliz casualidad. Cf. "Tumultos y rebeliones acaecidos en México", en *Documentos para la Historia de México*, de Genaro García, México, Librería de la Viuda de Bouret, 1907.

Por tanto, tenemos aquí una ciudad a la vez muy moderna y sumamente arcaica, abierta, colorada, de amplias perspectivas bien ventiladas que siempre dejan divisar los montes lejanos y cuya plaza concentra los poderes, las funciones y los símbolos. En ella viven la mayoría de los españoles, quienes gracias a ella se convierten más rápidamente que en cualquier otro lugar, en criollos. Pero distan mucho de ser los únicos en sufrir una metamorfosis. Los indígenas, que debían permanecer en sus barrios periféricos —según lo había dispuesto la Corona a instancias de los religiosos que deseaban protegerlos contra los españoles susceptibles de causarles daños y ejercer sobre ellos malas influencias—, no acataron esta orden, y hemos visto cómo todos finalmente, tanto los españoles como los indios, hallaban algún provecho en la confusión imperante.

Por otra parte, una fuerte emigración rural no tardó en acrecentar paulatinamente los sectores indígenas de la capital. Las causas de este fenómeno eran múltiples y abarcaban desde las congregaciones, esta reunión forzada en pueblos de tipo occidental de una población que había vivido tradicionalmente dispersa, el trabajo obligatorio y el pago del tributo, hasta el deseo, pronto de cuño individualista, de escapar a las sujeciones ejercidas por la comunidad mediante los religiosos y las autoridades indígenas y aquel otro, entre muchos más, de acceder a un esta-

tuto social percibido como progresista. Estos advenedizos no solían integrarse a las comunidades locales de la ciudad, las que además no estaban dispuestas a acogerlos. Se quedaban en el aire, incontrolables, colándose entre los españoles y sus satélites, las castas.

En 1692, el cura de la doctrina de Santo Domingo se refiere por ejemplo a “Indios naturales mixtecos, zapotecos, meztitlán, criollos y otras naciones”, que son todos “extravagantes”, es decir, que han abandonado sus comunidades de origen.<sup>10</sup> Estos emigrados y tránsfugos vivían en el centro reservado a los europeos gracias a la complicidad de los españoles, que no dudaban a veces en esconderlos bajo su propia cama cuando las autoridades civiles o religiosas llegaban a buscarlos para llevarlos de nuevo al barrio que les correspondía.<sup>11</sup> Éstos lucían a menudo las medias, zapatos, cuellos y faldas largas autorizados para los mestizos, a quienes imitaban con el fin de burlar el tributo. Las amas españolas eran además las primeras en ir a los barrios indígenas por algún muchacho, para convertirlo en un dos por tres en criado o sirvienta, si se trataba de una niña; lo primero que hacían era vestirlos a la española para llevarlos luego a hacer sus de-

<sup>10</sup> “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la Ciudad”, *op. cit.*, pp. 20-21.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 18

vociones a catedral en lugar de la parroquia que les correspondía, donde habrían estado celosamente vigilados por sus curas. Aquí de nuevo, los españoles, criollos y peninsulares contribuyeron por razones de comodidad y prestigio —resultaba más elegante tener a su servicio a una “española” de tez un tanto cobriza que a una “india” vestida de huipil— a borrar las barreras que teóricamente debían separar a los distintos grupos o repúblicas. Estamos obviamente lejos de cualquier *apartheid*, al desembocar las trampas de la dominación en una saludable confusión y una coexistencia fuente de intercambios inevitables.

Pero también sucede que algunos españoles se iban a vivir entre los indios de los arrabales por razones muy diversas, que lo mismo nacían del deseo de vivir con varias mujeres, de adquirir como fuera un pedazo de tierra, o por dedicarse a negocios tan jugosos como turbios. El cura de la doctrina de San Pablo pedía de nuevo en 1692 a las autoridades que fueran aplicadas las mismas normas a los indígenas y los españoles:

que a los españoles que viven entre los indios en sus barrios, se saquen para la ciudad: porque es el mismo inconveniente, que hay algunos en los barrios de adentro que les han comprado casillas a los indios, y otros que se las alquilan; que en los barrios inmediatos a esta iglesia, me parece que

será imposible, porque ya todos los solares están poblados de casas de españoles entre las casas de los indios, y están unas y otras revueltas...<sup>12</sup>

Una vez más, las trampas de la dominación parecen eficaces: los españoles codiciosos o demasiado pobres para adquirir mejores propiedades se colaban entre los indígenas, a los que llegaban a desplazar sin remedio. Pero el proceso fue paulatino e implicaba a la fuerza periodos de coexistencia y, por tanto, de intercambios. Si bien el resultado final fue el triunfo de los europeos sobre los indígenas, podemos pensar que ni unos ni otros eran, al término de este proceso, similares a los que un buen día habían amanecido siendo vecinos. Los segundos ciertamente se aculturaron, pero los primeros también, al reducirse sin lugar a duda las diferencias socioeconómicas, culturales y muy probablemente mentales entre unos y otros.

Aun cuando estas diferencias fueran demasiado importantes, existía una serie de intermediarios que podían establecer los contactos, asegurar la comunicación y los intercambios: las

<sup>12</sup> "Sobre los inconvenientes...", *op. cit.*, p. 16. Archivo de Notarías, notario núm. 1, años 1567-1572. Documentos muy deteriorados e incompletos; borradores de Actas de Cabildo, foja. 1 verso. Con el fin de conseguir la autorización de virrey de edificar una casa de mancebía en la ciudad, se mencionan a algunos españoles que "ya tienen muger y se van a bibir y hazer algunas deshonestidades entre las casas de los yndios e yndias, dándoles mal exemplo". Comunicación personal de Pilar Gonzalbo.

castas. Sabemos que los mestizos fueron históricamente los primeros en establecer, muy tempranamente, el contacto entre los dos grupos principales. Su acción fue tan evidente como difícil de aprehender, porque se manifestaba ante todo en los ámbitos afectivos, domésticos y privados, mismos que las fuentes documentales suelen ignorar. Además, este grupo imprevisto —aunque no imprevisible— buscó naturalmente identificarse con el paterno o materno, lo que le permitía burlar los sistemas de vigilancia y registro institucional, por lo que generalmente, no dejó huellas documentales.<sup>13</sup>

Si los mestizos fueron por definición los enlaces naturales entre españoles e indígenas, los africanos y sus descendientes no tardaron en desempeñar las mismas funciones. En efecto, el desarraigo de los esclavos, la heterogeneidad de sus orígenes étnicos y su misma condición les impidieron mantener una cultura propia y los

<sup>13</sup> Esta actitud trasciende en la documentación inquisitorial. En efecto, acontece que un individuo denunciado como mestizo ante los jueces del Santo Oficio se declare luego indígena, en un intento por escapar a la jurisdicción de este tribunal; pero más adelante, cuando la justicia eclesiástica ordinaria pretende ocuparse de él, no tiene reparos en decirse entonces mestizo, con el fin de burlar nuevamente todo control institucional. La confusión aumentó aún en el siglo XVIII, al no permitir ningún criterio determinar con precisión el origen étnico de la mayor parte de la población. Circunstancias tales como el traje, el estatus económico, las veleidades de los padres, la complacencia o indiferencia del cura que registraba al recién nacido el día del bautismo, fueron las que determinaron la participación del adulto en un grupo o en otro.

llevaron, por otra parte, a asimilar lo mejor y más rápidamente posible las que encontraron a su alcance. Ésta es la razón por la que unas veces se identificaron con el mundo de los dominantes, cuyos valores e incluso prejuicios adoptaron, y otras con el de los indígenas, cuando acaso vivieron entre ellos. Careciendo de estatus y derechos precisos cuando eran libres, deseosos de escapar a su condición cuando eran esclavos, estuvieron al acecho de espacios y papeles que les permitiesen ganarse un lugar cualquiera. Por tanto, buscaron apoderarse de las funciones de intermediarios entre los distintos sectores y grupos que conformaban la sociedad colonial, con el fin de volverse útiles y hasta necesarios para todos. Así es como los vemos imponerse entre indígenas y españoles en las operaciones comerciales, las funciones medias de mando, los empleos de confianza, los negocios más turbios de la magia erótica y la hechicería, mediante los cuales difundían a menudo entre los segundos los procedimientos y sustancias que alcanzaban de los primeros.

Aconteció también que estos negros y mulatos lograsen conservar algunos pedazos o hasta partes enteras de la cultura africana, en la memoria más secreta y por tanto más segura, la que escapaba mejor a los controles y coacciones: su cuerpo. Éste fue el caso por ejemplo de los ritmos traídos del África ancestral y para siempre perdida, que brotaron en Nueva España en dan-

zas y músicas específicas, que gracias a la coexistencia interétnica y a la cohabitación doméstica acabaron difundiéndose en el resto de la población, tanto indígena como española.<sup>14</sup>

Pero las más de las veces, los comportamientos indígenas fueron los que constituyeron a la vez un refugio y una fuente de identidad para los descendientes de los africanos, llevándolos con cierta frecuencia a prácticas idolátricas. Vemos por ejemplo que un tal Lucas Ololá, esclavo en las Huastecas, había tomado de los indios su vestimenta y adornos para encabezar los bailes y ceremonias en honor al dios Paya; los curaba recurriendo a sus propias técnicas y hasta logró ejercer sobre ellos un poder indiscutido. Su caso, aunque ejemplar, no es único puesto que el informante anónimo señala que “siendo este baile y superstición de solamente indios, es así que *algunos negros, mulatos y mestizos le bailan* (el subrayado es nuestro)”.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Entre los bailes de moda hacia finales del siglo XVIII están el *Sacamandú Catatumba*, el *Chumchumbé*, cuyos nombres sugieren claros orígenes africanos, presentes además en los ritmos y meneos sensuales que, según los censores, caracterizaban tales bailes. Estas músicas eran a veces tocadas en iglesias, como lo revela el episodio del terrible *Chumchumbé* que se dejó oír durante la misa de gallo de la Navidad de 1772 en Jalapa y además en el momento mismo de la elevación, para regocijo de algunos fieles y escándalo de otros. Archivo General de la Nación, vol. 1181, foja 123. Citado por Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la Colonia*, México, 1958, p. 68.

<sup>15</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 303, fojas 255 bis hasta 256, *Informe anónimo sobre los indios de Pánuco*

La historia de Nicolasa María es quizás aún más representativa de la poderosa corriente que arrastró a las castas hacia el polo indígena y de lo precario de su estatus, que pudo abandonarlos dentro de un grupo étnico determinado lo mismo que en un verdadero desierto sociocultural. Esta mujer, que se decía india y vivía en un pueblito en el sur de Puebla hacia 1680, era hija de “una mulata parda y de un mestizo o español (*sic*)... que lleva daga y espada”, detalle que parece confirmar la procedencia hispana del padre.<sup>16</sup> Su aspecto no ayudaba de ninguna manera a aclarar su identidad social, definida en términos coloniales: vestía enaguas de bayeta y huipil de lana y seda, llevaba calzado, hablaba la lengua mexicana o chocha y entendía el castellano, sus cabellos eran muy rizados y estaba casada con un indio que ocultaba ídolos, razón por la cual lo encarcelaron. De idolatría fue precisamente de lo que se acusó a Nicolasa María, y sus prácticas no dejaban ciertamente ninguna duda al respecto: poseía ídolos, hacía conjuros en lengua indígena, llevaba a cabo ayunos y sacrificios rituales, etc. La situación era efectivamente la que describían los extirpadores hacia las mismas

---

(Huasteca), *circa* 1624. Publicado en el *Boletín del Archivo General de la Nación*, abril-mayo de 1942, tomo XII, núm. 2, pp. 219-222.

<sup>16</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 669, foja 479, *Información contra Nicolasa María, mulata o india, Santa Cruz de Tlacotepeque, Tehuacán, 1688.*

fechas para aquellas regiones. El eclesiástico que recibió las declaraciones relativas al caso de Nicolasa María compartía los temores de ellos ya que le preguntó a un testigo: “si sabía o conocía a otros reos en la ydolatría en esta jurisdicción, *mestizos, mulatos o españoles*” (el subrayado es nuestro). La misma madre de Nicolasa, que era mulata, no lo olvidemos, había sido expulsada del pueblo por sus vecinos porque no era india, lo que explica sin duda los esfuerzos notables de su hija para lograr identificarse con la comunidad de su marido.<sup>17</sup>

No dudemos que en otro contexto, uno que fuese urbano por ejemplo, nuestra idólatra de cabellos crespos hubiese hecho asimismo lo necesario para blanquearse física y culturalmente, llegando a adoptar los prejuicios del grupo al que pretendiera asimilarse, con el fin de acceder a una identidad y estatus cualquiera. Ya lo vemos, estos individuos de casta, y particularmente los descendientes de africanos, anhelaban cambiar y adaptarse, y resultaban muy capaces de llevar a cabo su proyecto. Constituían por tanto un sector sumamente sensible y mo-

<sup>17</sup> En efecto, Nicolasa María, quien era con toda probabilidad la hija ilegítima de un español y una mulata, no podía razonablemente esperar asimilarse al grupo paterno y no tenía nada que esperar tampoco del lado materno. Al vivir en una comunidad indígena y siendo mujer y madre de indios, era mediante la asimilación a este mismo sector como podía acceder a algún estatus.

vedizo entre las comunidades indígena y española, las que infiltraban y ponían naturalmente en comunicación, acelerando y propiciando la aculturación de unos y otros mediante la introducción entre ellos de elementos, conductas y sensibilidades de origen distinto.

Luego de haber esbozado el escenario predilecto de estos procesos y mencionado a los principales actores que participaron en ellos, veamos brevemente los momentos, lugares y circunstancias que los propiciaron. El siglo XVIII, cuyos hombres mostraron mayor curiosidad hacia la vida en sociedad que sus antecesores, es el que mejor describió el espectáculo de la calle, su pueblo, los comercios existentes entre los distintos grupos y sectores que lo componían. Ahora bien, las calles capitalinas, los edificios públicos y los lugares de paseo resultaban ser el teatro de la mayor promiscuidad, no sólo social, como sucedía en las demás ciudades importantes del mundo occidental, sino étnica, puesto que los millares de españoles que allí vivían se perdían dentro de las masas de casta y los indígenas.

El traje y la vestimenta en general eran aún más significativos en México que en Europa, en la medida en que correspondían asimismo a una identidad social —“el estado”— pero además étnica. Así, los indios de los barrios periféricos, deseosos de ser considerados como mestizos, llevaban “medias y zapatos y algunos valonas, y se

crían melenas y ellas se ponen sayas”, mientras las negras y mulatas dejaban estupefacto a Thomas Gage en la primera mitad del siglo XVII, por lo rebuscado y provocativo de sus magníficos atuendos.<sup>18</sup>

Pero si quienes no eran españoles se vestían como si lo fueran, ¿cómo podían los que sí lo eran realmente manifestar esa condición en su apariencia externa y en su tren de vida? Rivalizando en la riqueza de la vestimenta, las joyas, las armas, la abundancia del personal doméstico, los caballos y los coches, los que eran ya tan numerosos en la segunda mitad del siglo XVI que Felipe II intentó prohibir su uso, sin lograrlo en lo más mínimo.<sup>19</sup>

En efecto, la ostentación, el lujo que se traducen a menudo en exceso y demasía insostenibles a la mirada europea —lo mismo en el adorno de los altares, las fachadas de los edificios

<sup>18</sup> Acerca de la manera de vestir de algunos indígenas, *cf.* el documento varias veces citado “Sobre los inconvenientes...”, p. 13. También Thomas Gage, *op. cit.*, 1, pp. 201-204, por lo que se refiere al atuendo de las negras y mulatas.

<sup>19</sup> Para la riqueza de los trajes, los testimonios son tan constantes como numerosos, desde los tiempos prehispánicos hasta nuestros días. Citemos tan sólo y para quedarnos dentro del periodo aquí considerado, el del criollo y religioso Agustín de Vetancurt, *op. cit.*, en *Tratado de la Ciudad de México*, p. 3. Felipe II prohibió la circulación de coches en Nueva España mediante una cédula real del 24 de noviembre de 1577, *cf. Boletín del Archivo General de la Nación*, México, tomo XXV, núm. 4, 1954. Tal prohibición nunca surtió el menor efecto, como solía suceder con la mayoría de las provisiones relativas a las Indias.

civiles y religiosos, la orfebrería, la profusión de las joyas en las personas y los retratos, etc.—, fue una de las características más profundas y más constantes de la sensibilidad criolla mexicana y también peruana; y precisamente por oponerse este lujo a la sencillez e incluso a la austeridad tradicional de los indígenas, y por tanto contradecir una eventual influencia de estos últimos sobre los españoles, es necesario atender este punto con atención.

En efecto, José Durand, quien sintió la importancia del problema, atribuye con razón un triple origen al lujo de los hispanoamericanos. Para él,

el lujo y magnificencia que acompañan al nacimiento de esa aristocracia surgen, por una parte, como réplica necesaria de las deslumbrantes cortes de incas, mayas y aztecas; por otra parte, como reflejo fiel del boato renacentista, y también como timbre de honra de las Indias frente a España.<sup>20</sup>

El primer factor, o sea la emulación con la corte imperial mexica y más ampliamente el orden antiguo, fue evidente en México. Hemos visto que Cortés quiso sustituir el centro político y religioso indígena con una réplica hispánica que no fuese inferior en majestuosidad. Sa-

<sup>20</sup> José Durand, "El lujo indiano", *Historia Mexicana*, México, julio-septiembre de 1956, núm. 21, vol. vi.

bemos por otra parte que los religiosos de los primeros tiempos observaron criterios semejantes, llevándolos entre otras cosas a edificar conventos y santuarios imponentes en los que la riqueza de los adornos y el esplendor del culto pudiesen competir ventajosamente con el paganismo ya desterrado. Cortés nuevamente fue quien —tal vez llevado por el recuerdo del boato que solía rodear a Moctezuma— organizó en 1539 no sólo el famoso banquete anteriormente señalado sino también un espectáculo que, pese a ciertos posibles orígenes europeos de finales de la Edad Media o principios del Renacimiento, no deja de evocar las diversiones a las que el emperador Moctezuma estaba muy aficionado, en su conocida “casa de los animales”; así, se había dispuesto

un bosque en la plaza mayor de México, con tanta diversidad de árboles, tan al natural como si allí hubieran nacido. Dentro del bosque, había muchos venados, conejos, liebres, zorros, adives, y muchos géneros de alimañas chicas de las que hay en esta tierra, y dos leoncillos, y cuatro tigres pequeños...

Las damas que presenciaron el espectáculo —¡ya!— vestían “carmesí y seda de damascos y oro y plata y pedrería, que era cosa riquísima...”, contribuyendo obviamente la riqueza de sus atuendos y la del opíparo banquete a reforzar

la victoria española sobre el boato imperial de antaño.<sup>21</sup>

Si la influencia renacentista es efectivamente probable aquí, aunque España no hubiese conocido los esplendores que marcaron esta época en la Italia del norte o incluso en Francia, la emulación con la metrópoli es en cambio clarísima y se manifiesta como una constante en la búsqueda de la identidad criolla. Se trató de superar a España en todo, en particular en riqueza, para justificar el destierro de quienes la abandonaron, el arraigo en la nueva patria para los que en ella nacieron. De esta manera, el lujo resulta, por su carácter superfluo, el medio privilegiado de lograrlo. En esto coinciden fray Antonio de la Calancha y fray Agustín de Vetancurt, al declarar al unísono que tanto en Lima como en el Potosí o en México el consumo de cera blanca —la más cara— que se hacía en las iglesias era mayor que el de las ciudades europeas más pobladas en todo un año.<sup>22</sup>

Pero descubrimos asimismo otro motivo que puede explicar la rivalidad en la ostentación, tan peculiar de los españoles americanos, y que aunque siendo obvio en los testimonios citados no

<sup>21</sup> Bernal Díaz del Castillo, *op. cit.*, capítulo CLXX, pp. 761-762.

<sup>22</sup> José Durand, *op. cit.*, se refiere al padre Antonio de la Calancha en lo que concierne al Perú, y Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano*, en el *Tratado de la Ciudad de México*, *op. cit.*, p. 4, es quien señala los gastos extraordinarios que se hacían en cera blanca en la Nueva España.

parece haber llamado la atención de los observadores hasta el día de hoy. Agustín de Vetancurt nos dice refiriéndose a la Nueva España que

la gala y el lustre es grande, el azeo y adorno en ricos y oficiales, los de menor quantía hasta oficiales gastan golilla y capa negra, andan en carrozas y en caballos; grandeza es, pero quien viere a todos en un concurso, no diferenciándose el caballero rico o mayorazgo del oficial mecánico, le parecerá poco política, pero es bizarría de la tierra, que influye señorío y engrandece humildes corazones, aniquilando cuytadas condiciones.<sup>23</sup>

Contestándole como eco, Antonio de la Calancha declara desde Lima que los artesanos “gastan capas negras y sedas, y andan a caballo y traen pajes... grandeza es, pero locura, pues quien viere cien hombres en la alameda... no diferenciará al caballero o mayorazgo del oficial mecánico o plebeyo....”<sup>24</sup> ¿Qué significa esta rivalidad, que se tradujo en una confusión de los estados y las condiciones?

La Conquista y la colonización española rompieron el tejido social prehispánico de varias maneras. Si el orden imperial mexica e inca fueron aproximadamente mantenidos, junto con sus aristocracias indígenas, los modelos y representaciones fueron en cambio totalmente tras-

<sup>23</sup> Fray Agustín de Vetancurt, *op. cit. Ciudad... op. cit.*, p. 3.

<sup>24</sup> José Durand, *op. cit.*, p. 72.

tornados. De ahora en adelante, la corte virreinal y las conductas de los conquistadores y funcionarios de la Corona se volvieron el punto de observación y referencia por parte de los caciques locales. Esta nobleza indígena sufrió asimismo, numerosas modificaciones; mientras muchos “principales” se sumían ya a finales del siglo XVI en el anonimato de la pobreza, unos advenedizos, generalmente auxiliares de las autoridades civiles y religiosas, se colaron en las filas de la aristocracia autóctona. Por su lado, los “macehuales” lograban paulatinamente emanciparse de la tutela tradicional de sus caciques y accedían, en las ciudades sobre todo, a los nuevos estatutos de sirvientes, artesanos, mestizos e híbridos sociales de toda índole.

Al quedar cancelado el antiguo orden social, con su estela de comportamientos y prácticas rígidamente establecidos, todos modificaron ahora la herencia autóctona al introducir en ella nuevas normas que vinieron a añadirse o a sustituir a las antiguas. Así, los nobles indígenas rivalizaron con los españoles que pretendieron serlo también, como sucedió con aquellos caciques de Huejotzingo que llevaban guantes y se hacían servir por un paje español. El uso del *don*, distintivo de los hidalgos en la metrópoli, se generalizó entre los indígenas, que rápidamente adoptaron asimismo la vestimenta europea en la capital y cada vez con mayor frecuencia en el campo, acudiendo, ya lo vimos, a catedral a cum-

plir con sus obligaciones religiosas, como si fueran efectivamente los mestizos que aparentaban ser. En cuanto a la poligamia, antiguamente reservada a los nobles, se volvió una práctica común si bien en forma desestructurada.<sup>25</sup>

Por tanto, un amplio proceso de ascenso social —simbólico y a veces real— llegó a afectar a los indígenas en general, en el marco de una occidentalización impuesta. Así las cosas, es ilusorio imaginar que la cristianización y la castellanización, con todas sus implicaciones, habrían podido limitarse tan sólo a ciertos campos de la vida social y psíquica, salvaguardando milagrosamente los modelos ahora obsoletos en los que prevalecían las virtudes unánimemente celebradas de sencillez, humildad y frugalidad. Obligados a entrar a pesar suyo en la civilización occidental, algunos indígenas —los nobles y los que vivían en las ciudades— se volvieron los émulos y rivales de los mismos dominantes. Tenemos aquí el cuarto factor que nos parece explicar este gusto marcado y sostenido de los criollos por el lujo; si los caciques poseían eventualmente tapi-

<sup>25</sup> El episodio de los caciques de Huejotzingo es referido en Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, libro VIII, p. 108. La poligamia de hecho, bajo la forma de la “casa chica”, consiste en mantener una o varias esposas junto con los hijos habidos en ellas. Se sabe cuán extensa sigue siendo en nuestros días esta fórmula de poligamia sincrónica, al menos en algunos medios sociales. No excluye de ninguna manera la poligamia diacrónica, que consiste en establecer sucesivamente varios hogares, sancionados o no por las autoridades civiles ya que el divorcio no interviene forzosamente.

ces flamencos y comían en loza de China, si los artesanos indígenas llevaban con cierta frecuencia medias y zapatos y si las esclavas negras parecían relicarios por la abundancia y el brillo de sus oros y perlas, el español más humilde —el que se sostenía por ejemplo con algún oficio mecánico—, debía a toda costa distinguirse de todos ellos presentándose a la fuerza bajo el aspecto del “caballero”, es decir, de la especie social más selecta de su propio grupo. Por tanto, la sociedad colonial se organizó alrededor de un eje permanente de rivalidad, en el que el lujo se impuso como una necesidad distintiva, sobre todo entre los españoles que se veían obligados a mantener una imagen exigente de ellos, al menos cuando vivían en comunidades que constituían una masa crítica que garantizaba su identidad cultural.

Esta situación tenía raíces profundas puesto que a sus orígenes culturales ligados a una civilización del parecer y de la forma propia de la Europa renacentista y barroca, llegaron a añadirse factores específicamente americanos: superar los esplendores metropolitanos y paganos. Se volvió una característica constante de la sociedad colonial y criolla en la medida en que obedeció a una dinámica interna que llevó a todos los grupos y sectores que la integraban a adoptar los estilos de vida —rechazo del trabajo productivo, de los oficios mecánicos, etc.—, y también, cuando resultó posible, las

marcas exteriores propias de las clases privilegiadas.

La lógica de la dominación impuso un proceso de emulación hacia arriba, es decir, con referencia a la minoría noble o que presumía de serlo, de los dominantes, cuyos valores y conductas se volvieron ejemplares. Así es como el mismo sistema colonial se encargó de trastornar en la práctica su propio proyecto inicial de segregación, al verse todos los sectores y grupos sociales literalmente arrastrados en un torbellino que los llevó hacia la imitación de los modelos representados por el hidalgo y el español acaudalado, lo que Vetancurt, con una intuición del carácter específicamente americano del fenómeno, llama "la bizzarria de la tierra". Los mismos españoles, colocados en la cúspide de la pirámide social, fueron desde luego quienes sufrieron mayormente la presión mimética, ya que se vieron forzados por su estatuto de europeos a superar a los demás, manteniéndose encima de ellos aun cuando fuese por las solas apariencias exteriores. He aquí sin duda la razón por la que las calles capitalinas brindaban el espectáculo permanente de un lujo desenfrenado y de una emulación no exenta de ambigüedad, puesto que Vetancurt subraya la falta de "política" que esta situación entrañaba, mientras Calancha llega a evocar cierta "locura", pese a la magnificencia de semejantes despliegues.

El exceso era tanto más vistoso cuanto que

se oponía a la inopia y hasta la casi desnudez. En este caso, los españoles no intervinieron, por estar demasiado deseosos, al contrario, de acumular en sus personas —al menos en las ciudades—, las señales y adornos capaces de distinguirlos del pueblo llano. Los indios del común y las castas fueron los que ostentaban sin la menor vergüenza esta desnudez percibida por un número creciente de censores y testigos como escandalosa a partir del siglo XVIII. Ahora bien, sabemos que “el sudor secretado por la piel cubierta por una vestimenta contiene casi dos veces más cloruro de sodio que el sudor secretado por la piel desnuda”, siendo el cansancio mayor cuando la pérdida de cloruro de sodio es elevada.<sup>26</sup> Esto explica en gran parte la casi desnudez de los indígenas y castas, quienes desempeñaban los trabajos físicos en los climas tropicales o semitropicales, y también el cansancio real experimentado por los españoles y los europeos en general —lo que sus detractores llamaron su indolencia y holgazanería—, excesivamente cubiertos cuando pretendían entregarse a algún esfuerzo muscular y reacios a cualquier tarea física en los climas americanos demasiado cálidos para ellos.

La desnudez del pueblo —exclusivamente masculina ya que las mujeres son descritas como

<sup>26</sup> Esta cita proviene de Josué de Castro, *Géopolitique de la Faim. Économie et Humanisme*, París, Les Éditions Ouvrières, 1972, p. 129.

honestamente vestidas cuando eran indígenas y excesivamente adornadas cuando negras y mulatas al servicio de amos prósperos—, no dejaba de reforzar el valor y sentido del vestir español, al que servía de contrapunto. Su espectáculo constante ejercía una influencia profunda e insidiosa sobre los europeos, según lo nota el implacable observador que viene a ser Villarroel:

lo que sí se debe reflexionar es que en tantos años no se les haya precisado a vestirse y cubrir sus carnes como convenía, por evitar esta nota, como por redimir al demás vecindario de la disolución y la torpeza que está viendo en templos, calles y plazas, haciendo ellos mismos gala y ostentación de su desnudez... No ha muchos días que ayudando a misa uno de éstos en el altar del perdón, al tiempo de pasar el misal para el Evangelio se le desprendió la tilma y se quedó en cueros vivos a vista de un gran concurso que la estaba oyendo en la catedral.<sup>27</sup>

La sorpresa de Villarroel ante la ausencia de medidas que obligasen a los indígenas a cubrirse atestigua ante todo la evolución de la sensibilidad de la élite; después de no haber visto nada extraño en tal espectáculo durante más de doscientos años, ésta empezó —con la Ilustración— a encontrarlo intolerable y a temer, bastante tar-

<sup>27</sup> Hipólito Villarroel, *op. cit.*, pp. 189-190, en el capítulo: Falta de policía en lo eclesiástico...

de desde luego, su efecto eventual sobre la gente en general, el “vecindario” Cabe notar por otra parte que el medio clerical parecía mucho menos sensible a esta evolución, ya que el eclesiástico que decía la misa no juzgó necesario pedirle al indio que completase su parco atuendo, que consistía obviamente en una simple pieza de algodón mal anudada. Tenemos aquí un nuevo ejemplo de la inmersión cultural del sector clerical teóricamente privilegiado por su formación y sus funciones, en el contexto más popular de la sociedad.

Pero, ¿qué influencia temía aquí Villarroel sobre el vecindario? A través de la “disolución y torpeza”, se trata efectivamente de la *disolución* de la actitud hacia el cuerpo que caracterizaba a los españoles, que se suponía hecha de la reserva y distancia que dictaba a la vez un catolicismo rigorista y la Ilustración; disolución originada por la invasión insidiosa de una sensualidad difusa, para la que el cuerpo y sus apetitos no eran sino algo natural y susceptible de ser exhibido con gusto. Efectivamente, el pueblo menudo ostentaba y lucía —“hacen gala y ostentación”— su desnudez, tal como los españoles ostentaban y lucían sus joyas, armas y coches. Pero esta desnudez casi general y complaciente por su misma naturalidad, no constituía una incitación positiva a nada; contribuía sin embargo a abonar un terreno en el que todo se volvía fácil y simple, en que los pudores y las reticen-

cias se desvanecían y las transgresiones diversas —amancebamiento, formas de bigamia, poligamia, relaciones premaritales y adúlteras de ambos sexos, ilegitimidad, etc.— llegaban a florecer espontáneamente entre los españoles igual que entre los demás.

Otros factores contribuían asimismo a crear y reforzar este clima de familiaridad con el cuerpo, sus exigencias y sus placeres. Los censores y viajeros ilustrados describen en efecto, además de esta promiscuidad de los sexos y de las condiciones sociales en las pulquerías y los baños públicos anteriormente comentada, la costumbre generalizada de comer a cualquier hora. Así, el autor del “Discurso sobre la Policía de México”, de 1788, tan atento a los males públicos, denuncia:

aquella costumbre... la tienen con generalidad los habitantes de las más clases, de comer y beber muy a menudo y no en horas precisas, cuya irregularidad influye mucho en la limpieza, por los desahogos naturales que no contienen al momento que insta, *sin perdonar publicidad o concurrencia alguna* (el subrayado es nuestro).<sup>28</sup>

<sup>28</sup> “Discurso sobre la Policía de México (1788)”, en Sonia Lombardo de Ruiz, *Antología de textos sobre la ciudad de México en el periodo de la Ilustración (1788-1792)*, México, INAH, 1982, p. 52. Esta costumbre generalizada de comer a todas horas había sido notada por Pedro de Estala, *El viajero universal. La Nueva España al finalizar el siglo XVIII*, México, Bibliófilos Mexicanos, 1959, p. 186: “casi

Así, se comía y bebía sin orden ni regularidad, simplemente cuando se sentía hambre y sed, en una sujeción absoluta a las necesidades físicas que se satisfacían en el acto, faltando totalmente aquí la disciplina personal implicada por la represión de las urgencias y la organización de su satisfacción. Aún más, la satisfacción de las necesidades prevalecía sobre cualquier otra consideración puesto que uno podía proveerse en público, sin tomar en cuenta el entorno, que estaba eventualmente compuesto de mujeres, de niños...

Ahora bien, estas conductas que eran asimismo compartidas por españoles —“los habitantes de las más clases”— tenían sin duda consecuencias importantes tanto en el plano social como en el individual, en la medida en que modelaban y correspondían a personalidades que ignoraban la represión y el control de las urgencias fisiológicas, pareciendo por tanto quedar en una etapa que un observador europeo irreflexivo juzgaría como infantil. Para semejantes personalidades, el tiempo cotidiano no obedecía al ritmo impuesto por los momentos sociales y regulares que venían a ser las comidas y se hallaba, según lo vimos antes, dividido por una serie

---

todo el día están comiendo; toman chocolate por la mañana, almuerzan a las 9, hacen las 11, que es tomar otro desayuno, y después comen, poco después del mediodía. Al levantarse de dormir la siesta, vuelven a tomar chocolate, y después cenar”.

de operaciones inmediatas e individuales, cuyo desarrollo se efectuaba en plazos cortos, a diferencia de lo que sucedía cuando dos o tres comidas eran tomadas en el transcurso de un día.

En fin, la distinción entre el acto público —la comida— y el privado —la evacuación— desaparece aquí, ya que todo ocurría abiertamente: las esferas occidentales de lo privado y público se encuentran trastornadas, al escapar las manifestaciones corporales a la primera para participar de la segunda. Pero es preciso cuidarse de sacar conclusiones precipitadas al respecto y pensar más bien en el papel de una educación cuyos códigos pudieron haber diferido ostensiblemente de los que regían por las mismas fechas las culturas europeas. En esta perspectiva, es posible que el control y la represión, lejos de estar ausentes, versasen sobre otros aspectos que pudiesen estar relacionados con el cuerpo o no.

Las numerosas fiestas civiles y religiosas eran acontecimientos privilegiados a los que todos los capitalinos concurrían, al intervenir cada grupo étnico y cada sector social en celebraciones que eran también espectáculos en los que las influencias e intercambios se dirigían ante todo a la vista y el oído. Debemos subrayar aquí la importancia de mecanismos y fenómenos casi siempre pasados por alto en historia pero que hoy día son ampliamente aprovechados con el auge planetario de lo audiovisual. En efecto, cuando dos culturas, dos grupos o dos individuos se

enfrentan, sobre todo por primera vez, lo hacen ante todo a través de una mirada, un espectáculo, siempre acompañado de impresiones, como los sonidos. Por tanto, las primeras percepciones para unos y otros se verifican por medio de la vista y el oído.

Pero si la comunicación a través del lenguaje y el discurso siempre llamó la atención de los especialistas en ciencias sociales —desde los historiadores hasta los lingüistas, sin olvidar a los politólogos y demás sociólogos—, el caso es distinto en lo que se refiere a la percepción visual y a la auditiva, seguramente por lo pobre y precario de las fuentes y sin duda también porque se les atribuye un carácter estrictamente fisiológico. Sin embargo, participan de lo cultural en la misma medida que la palabra y, a diferencia del discurso que siempre es el hecho de una minoría cuando queda consignado, éstas son universales. Basta recordar los sentimientos violentos de horror y repulsión que los sacrificios humanos y el canibalismo practicados por los mexicas inspiraron a los españoles, o la admiración que en ellos suscitó su “policía”, para percibir la importancia y profundidad de este tipo de sensaciones que determinaron más adelante actitudes, representaciones y discursos que no tienen más fundamentos que ellas. Desgraciadamente, si bien conocemos el universo intelectual de los españoles y si numerosos estudios versan sobre el problema de los códigos y siste-

mas conceptuales a través de los que interpretaron las nuevas realidades que se ofrecían a ellos en América, no sabemos prácticamente nada de lo que constituía su universo sensorial, —visual, auditivo, olfativo, gustativo, etc.—, de las reglas que lo regían ni de las relaciones que mantenía por ejemplo con la esfera del discurso, etcétera.<sup>29</sup>

Ahora bien, durante la dominación española, las calles de una capital como México brindaban el espectáculo permanente, lo hemos señalado, de la confusión de los grupos sociales y étnicos más diversos, en medio de las ocupaciones más variadas. Allí era precisamente donde las sensibilidades confrontadas y hasta opuestas acababan por uniformarse, ya que aquella visión que acaso escandalizaba a un europeo recién llegado no tardaba en volverse familiar al presentársele con frecuencia, siendo la última etapa de este proceso su aceptación primero pasiva y luego quizás activa.

<sup>29</sup> Los códigos propios de las élites tienden, como se sabe, a cierta uniformidad en toda Europa para una misma época, según lo mostró Norbert Elías. No sucede lo mismo en lo que se refiere a los gustos populares, mucho más marcados por influencias locales. En España por ejemplo, algunas constantes sensoriales se imponen: así el aroma del azahar, la frecuencia en el norte de la península del color encarnado para el atuendo tradicional, el sabor del azafrán, del pimentón, las armonías y ritmos característicos de las distintas músicas, etc. Tenemos aquí, en América, Europa y en todas partes, un inmenso territorio por explorar.

Aparte de esta coyuntura, sabemos que ciertos elementos visuales como los indígenas tocados con plumas y penachos, algunas danzas autóctonas como la del volador, etc., fueron muy pronto integrados en las celebraciones urbanas. En primer lugar, porque el orden imperial se avenía muy bien, con la participación de todos los sectores, grupos y gremios que componían la sociedad colonial, a semejantes manifestaciones. Y por otra parte, porque existía sin duda la atracción por lo que llamamos lo pintoresco, con algo de familiaridad entrañable en la medida en que estos espectáculos eran ya percibidos como “de casa”, siendo efectivamente propios de los criollos, las castas y los indígenas del virreinato. Pensamos desde luego en los villancicos escritos en náhuatl o en la graciosa jerigonza de los negros acriollados por Juana Inés de la Cruz, en los arcos de triunfo ideados por Sigüenza y Góngora, entre otros, que son testimonios tímidos de un primer despertar patriótico y, más allá, nacionalista.

Porque de hecho lo “pintoresco”, el “colorido” o lo “exótico” tan zaheridos nos remiten al mismo problema de la mirada y de la visión, puesto que lo pintoresco es lo que aparece digno o es susceptible de ser pintado. Estas nociones —cuya emergencia, contexto y evolución convendría estudiar algún día— parecen de hecho corresponder a la primera y modesta etapa del proceso de aceptación y luego de apropiación

que acabamos de señalar. Una vez roto el consenso de la uniformidad cultural, traducen en efecto un sentimiento de agrado ante un espectáculo determinado, el que introduce al de familiaridad puesto que lo que ayer inspiraba tal vez repugnancia, miedo o una indiferencia despreciativa, es visto hoy como entretenimiento ameno y muy familiar mañana, acabando por no ser siquiera percibido, por estar ya interiorizado.

Así por ejemplo, tan tempranamente como 1559, en ocasión de las honras fúnebres llevadas a cabo por la ciudad de México al emperador Carlos V, "...iban los naturales, los cuales al entrar de la calle de Sant Francisco, con altos suspiros y sollozos hicieron gran sentimiento, que demás de la tristeza que los nuestros tenían, les provocaron a lágrimas..."<sup>30</sup> Estos naturales eran parte del primer cuarto de la procesión estrictamente organizada, en la que detrás de los cuatro gobernadores de México, Tacuba, Texcoco y Tlaxcala iban dos mil nobles seguidos de unos cuarenta mil macehuales. Las autoridades y los nobles vestían de luto según la etiqueta española y las demostraciones de su pesar eran tales que acrecentaron el de los españoles, quienes llegaron a verter lágrimas, en un ejemplo

<sup>30</sup> Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554 y Tímulo Imperial*, México, Porrúa, 1963, pp. 207-208.

nítido de la influencia de un comportamiento tradicional de los primeros sobre los segundos.

Un poco más tarde, para festejar los 50 años de la Conquista, se autorizó la danza del volador a pesar de sus indudables resabios idólatricos; ésta sería, de ahora en adelante, regularmente ejecutada, no obstante los frecuentes accidentes que suscitaba. En 1640, para la fiesta en honor del nuevo virrey, el marqués de Villena, los indios adornados con flores llevaron arcos y flechas y con "tilmas de gala y plumeros, bailaron a su usanza y alegraron el campo y la ciudad..."<sup>31</sup>

Los bailes de origen indígena y luego africano no tardaron en constituir un terreno propicio para los encuentros y los contactos. Tan pronto las habían visto, los españoles admiraron las danzas de los mexicas y López de Gomara puntualiza que la que mandaba ejecutar Moctezuma era muy digna de verse siendo aún más hermosa que la zambra de los moros, la cual era la mejor que tenían los españoles. Mediante un sistema analógico que postula de un modo significativo lo moro como hispánico, López de Gomara establece la superioridad del baile indígena.

<sup>31</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español...*, op. cit., p. 152. Véase también la nota núm. 68, p. 153, y la p. 345. La recepción del virrey marqués de Villena está en Cristóbal Gutiérrez de Medina, *Viaje del virrey marqués de Villena*, México, Imprenta Universitaria, 1947, p. 313.

La segunda etapa fue sin duda la integración de las danzas que aparecieron como más espectaculares, el volador por ejemplo, en las festividades y celebraciones oficiales. Vino luego la participación efectiva de ciertos españoles, así un tal Melchor Rodríguez, quien tan tempranamente como en 1543 no sólo comía como los indios sino que se mezclaba con ellos en su juego de pelota y bailaba en sus “mitotes”; o aquellos españoles quienes, según Thomas Gage, danzaron ante el rey de España adornados con muchas plumas los “tocotines” que los indígenas les habían enseñado.<sup>32</sup> Clavijero declara por otra parte un siglo más tarde que “se usa igualmente entre los indios de México una danza antigua llamada vulgarmente *Tocotín*, la cual es muy hermosa y tan honesta y grave que se ha hecho un baile sagrado que se hace en ciertas fiestas en nuestros templos”.<sup>33</sup> Si bien los jesuitas se abstuvieron de bailarla personalmente, la convirtieron sin embargo en “baile sagrado”, integrándola de esta manera al ritual que practicaban y por tanto difundían.

En fin, la aparición de la sarabanda y de la chacona entre los españoles, destinadas a tener un gran éxito en Europa, atestiguan un proceso

<sup>32</sup> Archivo General de Indias, Justicia, 198, núm. 7. Thomas Gage, *op. cit.*, II, p. 165.

<sup>33</sup> Francisco Javier Clavijero, *op. cit.*, libro VII: Gobierno político, militar y económico..., p. 178.

sincrético logrado, puesto que eran el producto de una doble tradición, la autóctona y la occidental.<sup>34</sup> Más adelante, la profusión en el siglo XVIII de danzas cuyos nombres tienen consonancias indígenas o africanas, muestra el auge de fórmulas sincréticas entre una población en la que amplios sectores participaban, de hecho, de una cultura popular mestiza. Estos bailes de los que poco sabemos, si no es que algunos censores malhumorados de la Ilustración los juzgaban lascivos y deshonestos, iban acompañados de música y palabras que generalmente solían encerrar un doble sentido muy picaresco. Muy famosos durante el Siglo de las Luces, acontecía que los acentos de su música y sus ritmos —acentuados por los pasos de los bailadores y el batir de las manos en los tambores de origen indígena o africano— se dejaran oír en lugares que se antojarían peregrinos a un observador poco sabedor de los usos coloniales. Así por ejemplo, el organista del convento de San Francisco de Jalapa acometió alegremente en el órgano hacia las cuatro de la mañana, durante la misa de gallo de la Navidad de 1772, mientras el sacerdote elevaba la hostia y al parecer a petición de los mismos frailes, el *Chuchumbé*, el *Totochín* y *Juégate con canela*, “todos lascivos, torpes e impuros”. Por su lado, las religiosas recoletas de la ciudad

<sup>34</sup> Julio Estrada, *La música en México*, México, UNAM, 1986, I, Historia, Periodo virreinal (1530-1810), pp. 27-28.

de México también mandaron unos años más tarde tocar al órgano el famoso *Pan de manteca*, que gozaba ante los censores de la misma fama detestable que el *Chuchumbé* mulato.<sup>35</sup>

Más aún, un muchacho describió en 1782 a su novia, por medio de una carta, los entretenimientos en los que había participado el día anterior en el convento capitalino de Santa Isabel:

nos divertimos grandemente hasta después de las 8; me coronaron monjo y profesé con la corona de la recién Profesa Sor Josefa de los Dolores Fuentes; hubo fandango, seguidillas y todo lo demás adherente; hasta las religiosas bailaron el Pan de Jarabe... La Madre Abadesa estava apuradita porque el Provincial le negó la licencia para esta función, pero decía: puesta en el borri-co, lo mismo son 100 que 200 (*azotes*, castigo inquisitorial, nota nuestra). Es mui correntona i nada le espanta.<sup>36</sup>

En efecto, de manera general y paradójica si recordamos los principios de la occidentalización en el virreinato, la religiosidad tal como

<sup>35</sup> Pablo González Casanova, *op. cit.*, p. 68. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 1312, *Declaración del bachiller José Paredes, México, 1796.*

<sup>36</sup> Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 1310, expediente 8, foja 82, *Denuncia contra desórdenes e indecencias, México, 1782.* Los penitentes de la Inquisición eran expuestos al escarnio popular montados en burros y paseados por las calles capitalinas, mientras el verdugo les propinaba determinado número de azotes, generalmente de cien hasta doscientos.

fue vivida al día en la Nueva España del siglo XVIII resultó sensiblemente distinta de la que prevaleció en la metrópoli, incluso en sus modalidades barrocas y andaluzas, al menos en lo que se refiere a la misma época.

En primer lugar, las grandes fiestas —Navidad, la Semana Mayor, Corpus Christi, la Asunción, Todos los Santos—, las que interesaban los santos tutelares y las relativas a las advocaciones marianas, tenían todas a los indios por actores principales, simplemente porque ellos eran los más numerosos. Por tanto, ellos eran quienes les imponían, lo quisiesen o no, su huella específica: cruces colocadas en las encrucijadas y ante las que ardían velas, festejos bulliciosos del Viernes Santo, procesiones desordenadas y ensordecedoras, totalmente anárquicas puesto que carecían de control eclesiástico, figuritas crujientes de alfeñique que representaban a curas y frailes y que la muchedumbre jocosa se comía el día de los Fieles Difuntos, adornos de juncia, cañas, hierbas, dispuestos por los indios de los pueblos vecinos para las procesiones en honor de la Virgen de los Remedios, de Guadalupe, etc. Y por encima de todo, la presencia obsesiva —que no respetaba iglesias ni conventos— de puestos que despachaban sin cesar fritangas que parecían asquerosas a unos y se antojaban apetitosas a otros, sin olvidar las bebidas alcohólicas —aquellos “comistrajos y mamandinas” del reformador anónimo anteriormente citado—, y finalmente,

la inevitable borrachera con su estela de excesos, que embrutecía a los fieles desde las primeras horas de la tarde...<sup>37</sup>

Las mismas iglesias brindaban a menudo el escenario de un barroco mestizo en el que los espejos, los ángeles tocados con plumas multicolores y cargados de canastas de frutas y flores, las espumas de oro que remedaban nubes y hongos, las pilas cavadas en serpientes de piedra gris, la luna, el sol y las estrellas que flotaban en un firmamento mágico no dejaban de arrastrar la imaginación y la sensibilidad hacia un mundo sobrenatural saturado de sentido y estética muy poco occidentales. Si poblamos además este escenario con Nazarenos y Santos Cristos ensangrentados y numerosos santos objetos de cultos prácticamente politeístas y con los que la mayor parte de la población —españoles, indígenas y castas— mantenían relaciones funcionales y pragmáticas, entenderemos quizás cuán alejado se hallaba de la estricta ortodoxia el ámbito en el cual el capitalino cumplía con sus deberes religiosos.

Sin embargo, conviene ser prudente; no podemos asegurar que los factores que contribuían

<sup>37</sup> La fórmula se encuentra en el "Discurso sobre la Policía...", *op. cit.*, en Sonia Lombardo de Ruiz, *Antología de textos...*, *op. cit.*, p. 54. Para la descripción —indignada— de las diversas festividades religiosas que se verificaban en la capital en el siglo XVIII, cf. Hipólito Villarroel, *op. cit.*, capítulo: Falta de Política en lo Eclesiástico..., pp. 184-193.

a crear este clima eran más específicamente indígenas, africanos u otros. En efecto, lo que sabemos de la religiosidad española del Siglo de Oro, con sus ritos agrarios y sus prácticas no exentas de paganismo, nos permite pensar que las fiestas de la capital mexicana y la atmósfera que en ellas imperaba eran, pese a todo, muy cercanas a las peninsulares.

Porque es preciso distinguir entre la ortodoxia predicada por los especialistas del clero, cuyo contenido es siempre accesible a través de los corpus discursivos, y los usos y costumbres realmente observados por los hombres del pueblo en ciertas festividades preñadas de sentido, las que a menudo —según lo notaron algunos observadores perspicaces como el padre Acosta— tenían mucho parecido con las del Perú y México antiguos.<sup>38</sup> En la misma Península Ibérica fue preciso ir prohibiendo poco a poco aquí y allá los bailes, borracheras, juegos chuscos y canciones obscenas, y hasta las fornicaciones y adulterios a los que no dejaban de dedicarse algunos fieles cuando llegaban a pasar una noche en un santuario por causa de una celebración particular o de votos especiales. El padre fray Alonso

<sup>38</sup> Después de Sahagún, siempre perspicaz, el padre Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, libro v, capítulo vii, p. 228. También conviene remitirse a Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal, 1978.

de Castro pretendió incluso haber descubierto en la primera mitad del siglo XVI varias formas declaradas de *idolatría* en la provincia de Vizcaya, inspiradas desde luego por el mismo demonio que hacía de las suyas en América por las mismas fechas, en tanto los asturianos y gallegos se entregaban a prácticas casi tan sospechosas como las de los vascos...<sup>39</sup>

En consecuencia, podemos ver las formas de religiosidad popular mestiza señaladas como el resultado de un proceso sincrético en el que las influencias autóctonas se combinaron sin dificultad con las hispanas, en la medida en que eran formalmente cercanas unas de otras, al no intervenir el aspecto conceptual y teológico en el nivel de las prácticas: por otra parte, como un producto arcaico que presenta numerosas analogías con la situación descrita en la península

<sup>39</sup> Julio Caro Baroja, *op. cit.*, p. 330. Por otra parte, Jean Pierre Dedieu, *L'Administration de La Foi*, 1989, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, se opone a lo que escribe E. Leroy Ladurie en *Montaillou*. Al evocar la provincia de Nueva Castilla, declara (p. 39): "el documento nos entrega millares de ritos de fertilidad y esterilidad, que no se reducen de ninguna manera a una 'magia marginal, incluso de baja ralea', sino que se sitúan en el centro mismo de la vida religiosa de la comunidad". Un poco más adelante (p. 42), menciona los legados que dejaban los difuntos a una persona de familia, generalmente alguna hermana, hija o prima, para que llevara sobre su tumba "pan, vino y cera", lo cual nos recuerda singularmente el culto a los muertos en Nueva España y en el México moderno y contemporáneo, en un ejemplo fehaciente de las similitudes que existen entre las prácticas "populares" de la península y las de la colonia.

antes de las lentas reformas emprendidas primero por el episcopado, luego por el cardenal Cisneros y finalmente por el Concilio de Trento.

En Nueva España, el estudio de instituciones como la Inquisición del Santo Oficio permite pensar que el impacto de semejantes tentativas fue relativo. Por tanto, la religión popular estuvo menos controlada, sin duda porque de hecho era aquí mucho menos controlable, tomando en cuenta el contexto local y los medios normativos y represivos con los que se contaba.

Este carácter arcaico de las manifestaciones festivas explica probablemente la reacción de los testigos ilustrados del siglo XVIII, quienes se indignaron ante espectáculos y comportamientos que habían desaparecido de la península unos doscientos años antes y que por otra parte se oponían a los proyectos reformistas y progresistas abrigados por ellos. En este sentido, es posible que la aculturación de los españoles criollos en estos terrenos fuese tanto el resultado de un proceso sincrético como el de una evolución lateral en relación con la que se verificó en la península, caracterizándose aquélla por la permanencia de espacios y conductas arcaicos.

*...Y en casa*

Veamos ahora cómo la vida privada de los criollos, en la medida en que podemos descubrirla,

aclara los mecanismos y resultados de la evolución que nos viene ocupando.

Si bien no sabemos nada de lo que se refiere a las prácticas que rodeaban el parto y el nacimiento en los medios españoles, y si es razonable pensar que variaron en función de los medios sociales y geográficos contemplados, Lizardi nos dice que el recién nacido de una familia española de estatus mediano era, hacia finales del siglo XVIII, provisto de amuletos tales como el ojo de venado, el colmillo de caimán, las “manitas de azabache”. Asimismo, revela la extensión de creencias de origen indígena entre los criollos, quienes consideraban que los eclipses podían afectar a los hijos en el seno materno, haciéndoles nacer “tencuas y corcovados”, o sea, con malformaciones.<sup>40</sup>

La mayoría de las veces, los niños eran entregados a nodrizas indígenas, las “chichiguas” y luego a las “pilmamas” o incluso, según lo nota con desaprobación el padre Ajofrín por los años 1763-1766, a mulatas. Ahora bien, estas amas de leche, que merecieron la defensa y el elogio apasionado del jesuita Clavijero, cuidaban del niño durante los primeros años de su vida y resultan ser más importantes en lo que se refiere a la formación de la personalidad del futuro adulto,

<sup>40</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, op. cit., pp. 13 y 65.

según sabemos.<sup>41</sup> Ésta es la razón por la que nos parece que desempeñaron un papel fundamental, si bien desconocido, de transmisión cultural. Porque tales mujeres no se conformaban, ni podían conformarse, con dar tan sólo su leche al niño que estaba a su cuidado.

En primer lugar, usaban de un modo particular para cargarlo, hoy en día usual en los medios populares: el niño, envuelto las más de las veces como una pequeña momia desprovista de manos, no se separa nunca del cuerpo materno o de lo que lo sustituye. Lejos de ser dejado en una cuna cualquiera, como sucede con la mayoría de sus semejantes en los países europeos, permanece pegado a la espalda, siendo mantenido allí por un pedazo de tela —rebozo, etc.— que se anuda en el pecho de la mujer. Sin intentar abarcar las implicaciones psicológicas y hasta psicoanalíticas vinculadas con semejante uso, nos limitaremos a sugerir que la actitud del crio-

<sup>41</sup> Las nodrizas o “chichiguas”, término de origen náhuatl. Existen numerosos testimonios al respecto. Citemos a Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, volumen xv, 854, p. 60. Padre Francisco de Ajofrín, *op. cit.*, I, p. 69. José Joaquín Fernández de Lizardi, *El pensador mexicano*, *op. cit.*, vol. IV, p. 61. Del mismo autor, en *La educación de las mujeres o la quijotita y su prima*, *op. cit.*, capítulo II, pp. 29, 35, etc. En un sugestivo ensayo que versa sobre algunos temas afines a los que venimos desarrollando aquí, Eva Uchmany intuyó el papel fundamental de la educación impartida por las mujeres en general, y las nodrizas en particular, como factor aculturador de los españoles americanos. Eva Alexandra Uchmany, “Cambios religiosos en la Conquista de México”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 1980, tomo xxvi, pp. 1-57.

llo y, por extensión, del mexicano sometidos a este trato en sus primeros años de vida, hacia el cuerpo percibido desde siempre como fuente de vida, calor y protección, orgánicamente próximo y familiar, procede seguramente de esta primera experiencia vital. De la misma manera, se puede suponer que la toma de conciencia de la individualidad y de la necesidad de moverse y actuar de modo independiente surge con lentitud, al quedar mucho tiempo el niño en simbiosis con la persona que lo cuida y provee todas sus necesidades, materiales, mentales y afectivas.

Asimismo, es obvio que la “chichigua” era la que daba al niño los primeros alimentos sólidos; tomando en cuenta su intimidad permanente, éstos provenían sin duda de los alimentos que ella misma ingería: un pedacito de tortilla para que lo chupara, algo de tamal, atole, etc., no accediendo el niño a sus propios alimentos sino hasta más tarde, al quedar integrado por sus padres al círculo familiar. Ella era la que también le hacía conocer los placeres del agua y del baño, junto con los juegos y diversiones propios de los niños que pertenecían a su mismo grupo étnico y social. No dejaría de comunicarle de manera muy natural los valores suyos, acariciándolo cuando se comportaba según sus esperanzas —es decir, según los patrones culturales que le pertenecían—, regañándolo y castigándolo en cambio cuando se apartaba de ellos, al mostrar-

se por ejemplo “grosero” en un estallido ruidoso de cólera.

La “chichigua”, aunque conociese el castellano y se empeñase en hablarlo, se dirigía seguramente al niño en lengua indígena en los momentos más intensos y por tanto más importantes en el plano afectivo, los que concernían a los sentimientos de ternura, enojo y rechazo; porque los seres humanos tendemos naturalmente a expresar nuestras emociones y relaciones más densas en la lengua que nos es más cercana. Esto tenía implicaciones no sólo afectivas sino también intelectuales: los cuentos y leyendas que contaban al niño, las canciones que se le cantaban, los jueguitos verbales con los que lo divertían, estaban cargados de valores, nociones e impresiones particulares articuladas, a través de la sintaxis peculiar de la lengua indígena, por una lógica distinta de la que regía al castellano. Ahora bien, hemos visto que los españoles entendían a menudo una lengua indígena, llegando algunos a hablarla, durante la época colonial en la que, no lo olvidemos, el náhuatl se extendió como lengua franca en territorios en los que no se hablaba antes de la Conquista. Éste era el caso en particular de los comerciantes ambulantes —los buhoneros—, los funcionarios civiles y religiosos con cargos en zonas rurales, los españoles que por algún motivo vivían aislados o en grupos familiares entre la población indígena. En las ciudades, las amas de casa de origen euro-

peo tenían al menos algunas nociones de la lengua autóctona local para poder establecer las relaciones imprescindibles con sus sirvientes, los marchantes del mercado, etc. Y si en las iglesias de la capital o de la ciudad de Puebla se oyeron a veces villancicos cuya letra era en náhuatl, sabemos por otra parte que algunos reos españoles, criollos y peninsulares del Santo Oficio se valieron de esta lengua cuando quisieron comunicarse impunemente de un calabozo a otro.<sup>42</sup>

En fin, de nuevo era la nodriza indígena, tal vez ayudada por la sirvienta o la cocinera su parienta, la que enseñaba sin duda al niño a

<sup>42</sup> Los funcionarios y sobre todo los religiosos evangelizadores fueron quienes difundieron el náhuatl en regiones en las que no era hablado antes de la llegada de los españoles. Existe un interesante *Vocabulario manual de las lenguas castellana y mexicana, en que se contienen las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre españoles e indios*, de Pedro de Arenas, publicado en México en 1690 por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio y afortunadamente vuelto a reeditar en México, por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM en 1982. Se abordan todos los ámbitos de la vida diaria bajo la forma de listas de fórmulas y oraciones sencillas que no dejan de anunciar las que se encuentran en las guías actualmente usadas por los turistas deseosos de establecer una comunicación mínima con los naturales del país que visitan. Por lo que se refiere a los villancicos escritos en náhuatl, cf. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, II, pp. 16 y siguientes. Hemos mencionado el uso de lenguas tales como el náhuatl pero ocurre lo mismo con la angoleña o guinea, la cual era usada por los judaizantes encarcelados en los calabozos inquisitoriales, cf. Solange Alberro, *op. cit.*, tercera parte, "El descenso a los infiernos", p. 242. Por otra parte, los españoles de condición humilde o los que vivían en regiones indígenas hablaban el náhuatl u otra lengua autóctona con bastante frecuencia.

persignarse, transmitiéndole lo poco que ella misma sabía de la religión, una mezcla de creencias, ritos y devociones particulares. Vemos aquí cuán importante resultaba esta primera experiencia infantil de lo religioso para amoldar una sensibilidad duradera, aun en el caso en que una educación más sólida y sobre todo más ortodoxa interviniera más tarde.

En resumidas cuentas, el pequeño criollo, entregado a menudo total o parcialmente durante los primeros años de su vida a los cuidados de mujeres que no eran españolas, recibía influencias y condicionamientos que iban luego a constituir el fundamento de su personalidad. Tales influencias abarcaban terrenos tan fundamentales como difíciles de circunscribir, como las actitudes hacia el cuerpo y sus urgencias, lo sagrado, los valores culturales y morales, aparte de los diversos formalismos relativos tanto a las conductas como a las maneras de sentir y tal vez de pensar.

Aunque el universo en el que el niño había vivido estas primeras experiencias decisivas participaba del mundo familiar y social al que más tarde sería integrado, no dejaba de ser subalterno, al disponer la mayoría de los españoles de personal doméstico. Y éste era precisamente el medio en que el adulto volvería a encontrar, cuando así lo necesitara, el calor y la seguridad de su niñez, a través de las presencias, contactos, olores y sabores familiares.

El pertenecer a este doble universo, el de los padres —en armonía con las exigencias externas dictadas por su condición de españoles— y un mundo doméstico profundamente afectivo, sensual y mestizo, parece haber sido característico de muchos criollos, los que por ejemplo compartían el vino y el jamón con el primo recién llegado de la península para luego regresar al atole y tamales de la merienda tomada en la intimidad del hogar, o aquellos que iban a olvidar sus penas o a festejar un buen suceso en la pulquería junto con el pueblo llano. Y lo que llamamos una doble identidad no lo era de ninguna manera para los interesados, quienes vivían con toda naturalidad su condición de españoles de la Nueva España. Cuando hacia finales del periodo colonial los juicios, las críticas y hasta las actitudes de rechazo hubieron sometido a los criollos a una fuerte presión —la que provenía de los tres modelos representados por el mestizo, el español criollo y el peninsular— éstos optaron deliberadamente, luego de haberlas descubierto a la fuerza, por sus raíces verdaderamente locales, es decir y en última instancia, indígenas.

Sin embargo, esta inmensa tarea de condicionamiento y educación en el sentido amplio de la palabra, realizada por un sector predominante de la población, pasó prácticamente inadvertida hasta hoy día. Porque quienes la llevaron a cabo no tenían siquiera el estatus de los humil-

des maestros que durante tres siglos enseñaron a los niños algunos rudimentos de instrucción. Las nodrizas y las sirvientas, libres o esclavas, indígenas, negras o mulatas, las madres asimismo, quienes eran a veces mestizas, todas estas mujeres se encargaron de esta instrucción como de una tarea que les incumbía desde siempre y cuyas implicaciones nos fueron reveladas por el psicoanálisis moderno.

Tenemos aquí sin duda una de las mayores trampas del sistema colonial: los numerosos y omnipresentes sectores subalternos que desempeñaban las tareas materiales y las que los dominantes consideraban insignificantes —como por ejemplo, la crianza de un niño—, tomaron sin quererlo ni saberlo una revancha extraordinaria al hacer de los vástagos de los amos cómplices e intermediarios entre dos mundos distintos y teóricamente irreductibles. Revancha por demás irónica, puesto que un niño nacido en un medio próspero tenía más posibilidades de ser entregado a la servidumbre, mientras el de una familia modesta podía más fácilmente recibir los cuidados de su propia madre, según una lógica que el entorno de las familias reales de la edad clásica aplicaba a menudo, al conocer el provecho que se podía sacar más tarde de condicionamientos e influencias recibidos en la niñez por sujetos llamados a desempeñar altas funciones.

La familia criolla mantendría más adelante

relaciones estrechas con el mundo doméstico; en ella, la vieja nodriza gozaba de un estatus privilegiado, como aquella “nana Felipa” que había sido “criada, hermana, amiga, hija y madre de la mía”, según el Periquillo Sarniento.<sup>43</sup> Predominaba la presencia femenina con el personaje central de la madre, acusada por numerosos censores —entre quienes encontramos a criollos— de ser débil con respecto a sus hijos, a los que no educaba realmente y que dejaba, movida de culpable cariño, libres de hacer lo que querían, perdonando siempre sus caprichos.<sup>44</sup> Por tanto, estos niños que pronto se hacían adolescentes se iban formando en un ambiente de dulzura y ternura femenina. No parecían encontrar en sus progenitores oposición ni resistencia verdadera, al dedicarse los padres a sus ocupaciones y no interesarse por la educación de sus descendientes masculinos sino hasta cuando se planteaba la cuestión precisa de la carrera y destino a seguir.

<sup>43</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, op. cit., p. 147.

<sup>44</sup> El criollo Lucas Alamán declara que eran “las mugeres criollas, amantes esposas, buenas madres, recojidas, hacendosas, bondadosas y el único defecto que solía imputárseles era, que por la benignidad de su carácter, contribuían no poco a los funestos extravíos de sus hijos”, en *Historia de Méjico*, op. cit., tomo I, p. 19. Respecto a este punto, el peninsular Juan López de Cancelada, en el *Telégrafo americano*, op. cit., p. 254, es mucho más drástico puesto que pide sin pestañear: “Destiérrese de una vez esta preponderancia de las madres...”

En la medida en que disponemos de informaciones dispersas, podemos considerar que este mundo familiar criollo difería a menudo del metropolitano: justamente a causa de esta simbiosis que existía entre la familia nuclear de tipo europeo y el entorno subalterno, la ilegitimidad era muy importante, por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, al tener a menudo el amo y sus vástagos, hijos con las esclavas y sirvientas que vivían bajo su techo. Esto es al menos lo que sugiere la frecuencia de los testamentos a favor de niños supuestamente recogidos —el término empleado suele ser el de “pepenado”—, o también llamados “entenados”, es decir más o menos emparentados con el resto de la familia, niños que en la mayoría de los casos no eran más que el fruto de estas relaciones de hecho toleradas por la sociedad colonial.

Por otra parte, abundaban las relaciones de concubinato y adúlteras, que no eran exclusivas de los hombres. De nuevo aquí, es notable la aceptación de esta situación: una criolla abandonada por su marido se refería a su desgracia en este tono resignado, “cuando se aficionó de su otra señora...”<sup>45</sup> Al expresarse en estos términos, no hacía más que retomar sin saberlo categorías que implicaban relaciones que se podían creer obsoletas entre los mismos indígenas des-

<sup>45</sup> José Joaquín Fernández de Lizardi, *El periquillo sarniento*, op. cit., p. 507.

de hacía mucho tiempo. Ésta es tal vez la razón por la que los miembros de una misma familia que se consideraban como tales mantenían entre sí y los demás, relaciones marcadas por un sello de parentesco difuso, reforzado sin duda por la institución propiamente universal del "compadrazgo", aquel parentesco ritual que el padre Ajofrín se extrañaba de encontrar hasta entre los eclesiásticos y las monjas.<sup>46</sup>

Entendámonos, no se trata de pintar el mundillo criollo como una gran familia idílica unida por lazos objetivos aunque difícilmente clasificables según criterios ortodoxos; las tensiones y animosidades, las incompatibilidades y los odios tenían en ella la misma cabida que en cualquier grupo humano, social o familiar. Este parentesco difuso confería más bien y sobre todo un tono específico a las relaciones, que todos los testimonios concuerdan en describir como encantadoras y marcadas por una gran afectividad. Nuevamente el padre Ajofrín describe el modo de saludarse, que lo dejó asombrado:

son muy cariñosos y dulces en su trato. El modo de saludarse cuando se encuentran es afabilísimo y para la gravedad europea, muy extraño. Aunque sea hombre con mujer, se dicen: Adios mi alma, adios mi vida, adios mi consuelo, adios espejo mío. Es usted mi honra, es usted todo mi

<sup>46</sup> Padre Francisco de Ajofrín, *op. cit.*, I, p. 86.

querer, es usted mi almita, es usted mi vida... es usted mi amo, es usted mi señor.<sup>47</sup>

Independientemente del tono de estas fórmulas, percibimos la sorpresa del religioso ante la libertad de las relaciones que existían entre ambos sexos, la cual era característica del contexto colonial.

De hecho, la cortesía y la etiqueta estaban totalmente impregnadas de esta dulzura halagüeña; a pesar de no estar expresamente codificadas, no dejaban de regir estrictamente todos los aspectos de la vida social, según lo notó con perspicacia la condesa Kolonitz en la segunda mitad del siglo XIX: "Este insignificante poder hacer y no deber hacer está rigurosamente fijado y respetado".<sup>48</sup>

Por otra parte, las formas propiamente orales de la cortesía vigente en la época colonial, mismas que sobrevivieron mucho más allá de este periodo, merecen algún comentario. En efecto, aparte de este colorido afectivo que los distinguía, y que recuerda naturalmente las "tiernas" y "amorosas palabras" de tantos discursos morales referidos por Sahagún, el aspecto reiterativo de las conductas y de las fórmulas no puede dejar de llamar la atención. Así, el padre Ajofrín puntualiza que los criollos

<sup>47</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>48</sup> Condesa Paula Kolonitz, *op. cit.*, p. 114.

se preguntan sin hacer coma ni punto: ¿Cómo está usted? ¿cómo lo pasa usted? ¿cómo le va a usted? ¿cómo se halla usted? Si se les pregunta algo que no saben, verbi gracia: ¿qué hora es?, no tienen que responder sino ¿quién sabe?"<sup>49</sup>

La marquesa Calderón de la Barca por su lado describe entre divertida y extrañada el ballet repetitivo y perfectamente concertado al que se entregan las damas de la buena sociedad cuando dan por terminada una visita y proceden a despedirse.<sup>50</sup> Ahora bien, si algunas formas de cortesía son probablemente de origen árabe, según lo mostró Américo Castro, el carácter afectivo y reiterativo de las que se usaban en la Nueva España nos remite sin duda a algunos giros propios del náhuatl, como lo sugiere la lectura de ciertos textos clásicos.

Por otra parte, la manera que tiene el criollo de los siglos XVII y XVIII de expresarse parece excesivamente rebuscada a los españoles peninsulares. Pedro de Estala llegó a declarar, después de otros, que "hazen el mayor estudio de no decir nada con sencillez y naturalidad", evocando aquí una estética barroca que recuerda la decoración de las fachadas y de los retablos que adornaban las iglesias de la época.<sup>51</sup> Efectivamen-

<sup>49</sup> Padre Francisco de Ajofrín, *op. cit.*, I, p. 61.

<sup>50</sup> Madame Calderón de la Barca, *op. cit.*, pp. 68, 69, y 74.

<sup>51</sup> Pedro de Estala, *op. cit.*, p. 207.

te, la elegancia consistía en no decir nada claramente, sobre todo si se trataba de algo concreto y trivial, para valerse en cambio de una serie de metáforas y circunlocuciones —cuanto más floridas, mejor— que nos remiten a la vez al conceptismo y a la retórica mexicana. El doctor Juan de Cárdenas, quien había ejercido durante muchos años sus talentos en el virreinato a finales del siglo XVI, cuenta que un paciente suyo, deseando manifestarle que no temía a la muerte porque lo tenía por médico de cabecera, no dudó en espetarle el siguiente discurso: “devanen las Parcas el hilo de mi vida como más gusto les diere, que cuando ellas quieran cortarlo, tengo yo a vuestra merced de mi mano, que lo sabrá bien anudar...”<sup>52</sup>

En fin, y esto es fundamental, estas pláticas y fórmulas debían ser declaradas con voz pausada y suave. *Las reglas de la buena crianza civil y christiana*, manual usado con los muchachos que asistían a la escuela que dependía del Seminario Tridentino Palafoxiano de Puebla y reeditado en 1802, da instrucciones al respecto que recuerdan desde luego las de Jean Baptiste de la Salle, pero también los consejos que solían extender los padres mexicanos a sus hijos, en particular en lo que se refiere a la moderación, percibida

<sup>52</sup> Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591), Madrid, Cultura Hispánica, vol. IX, capítulo II, pp. 176 y siguientes.

como la calidad del justo medio. Véase por ejemplo: “habla con voz moderada, ni sobradamente lenta ni precipitada con demasía, ni áspera ni afeminada; es decir, que has de hablar de modo que sin hacer ruido, puedas ser facilmente entendido de aquellos con quienes conversares”.<sup>53</sup>

Bien podemos anteponer algunas reservas acerca del testimonio de un López de Cancelada, que pinta a unos padres embelesados por la facilidad con la que sus vástagos manejan las “sutilezas del silogismo”, pero la importancia privilegiada que otorgaban los criollos a la expresión oral se manifestaba claramente en la elección que solían hacer de las carreras eclesiásticas y de derecho —abogado y magistrado—, en las que podían desarrollar a sus anchas sus notables talentos en la materia.<sup>54</sup>

Esta predilección tenía sin lugar a duda orígenes ibéricos. Pero era también el resultado de una situación colonial, en la que los descendientes de españoles —huyendo de las tareas productivas de las que se encargaban los indígenas y las castas, parcialmente alejados de los puestos de mando, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y asimismo reacios a desempeñar empleos terciarios en los que los emi-

<sup>53</sup> *Las reglas de buena crianza civil y christiana*, reimpresso en Puebla para el uso de la Escuela Real del Seminario Tridentino Palafoxiano, 1802, pp. 20-21.

<sup>54</sup> Juan López de Cancelada, *op. cit.*, p. 248.

grados se abrían camino— abrazaban las vías sociales y profesionales de la comunicación.<sup>55</sup>

Pero por otra parte, ¿cómo olvidar la importancia otorgada por los antiguos mexicas a la retórica, a través de discursos, arengas, representaciones, consejos, etc., cuya forma, estructura y contenido estaban casi totalmente codificados en función de cada una de las circunstancias para las que iban destinados estos géneros? Esta retórica ocupa un libro entero —el número VI— de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún.<sup>56</sup>

El dominio de la lengua mantuvo con toda seguridad una función determinante después de la Conquista, al añadir a la suya los notables indígenas —caciques y principales y luego advenedizos— el castellano, que les aseguraba el estatus privilegiado de intermediarios entre el poder colonial y las masas.<sup>57</sup> Ellos son por tanto quienes debieron trasponer en castellano la elegancia rebuscada y los giros floridos que los cronistas describen como característicos del náhuatl, estableciendo de esta manera nuevos modelos

<sup>55</sup> Es lo que denunciaban como la “empleomanía” un gran número de historiadores, censores, políticos y escritores, tendencia que no ha desaparecido del todo del México contemporáneo.

<sup>56</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, I, libro VI.

<sup>57</sup> En lo relativo a la rápida aculturación de los caciques indígenas, véase entre otros a Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'Imaginaire. Sociétés Indigènes et Occidentalisation dans le Mexique Espagnol, XVI-XVIII Siècle*, París, Gallimard, 1988, en particular el capítulo primero.

discursivos, sobre todo orales, que correspondían de hecho a la infiltración de la lengua castellana por una retórica, una estilística y tal vez mucho más, en ciertos casos, una sintaxis y una semántica por ejemplo, de origen netamente indígena. Porque, como sucede con la cocina, las influencias mutuas ejercidas por y sobre las lenguas enfrentadas no pueden reducirse a simples operaciones de suma y resta de términos nuevos en los vocabularios, debiendo ser buscadas también y ante todo en la perspectiva de una interpenetración formal y estructural. A partir de allí, podemos concebir que los españoles, deseosos de rivalizar en el terreno del buen hablar, tanto con sus semejantes peninsulares entonces embebidos de gongorismo como con una élite indígena que dominaba el castellano, hayan adoptado los giros reiterativos, las metáforas rebuscadas y esta suave elegancia que caracterizaban el modo de expresarse y el tono de esta última.

En este sentido, el proceso de rivalidad en relación con los modales peninsulares y con los de los nobles autóctonos, señalado ya en lo que se refiere a la extensión de las costumbres y comportamientos suntuarios en Nueva España, parece contribuir a explicar el fenómeno que constituye el discurso hispánico y la cortesía tales como se manifestaron en el virreinato.

Más aún, no podemos excluir la posibilidad de que la expresión oral rigurosa, si bien sutil-

mente codificada en los medios criollos, lo hemos visto, en su aspecto reiterativo, su tono forzosamente cariñoso y su estilo excesivamente rebuscado, fuese, al igual que la decoración barroca de las iglesias de los nuevos tiempos y los ídolos de los antiguos, a la vez forma y contenido. Esto explicaría el formalismo y el celo extremo por las apariencias y la imagen presentada, caracteres que no escaparon a la perspicacia de ciertos observadores.

Así por ejemplo, el duque de Linares, quien fue virrey de Nueva España a principios del siglo XVIII, notaba que

en este reino, todo es exterioridad, y viviendo poseídos de los vicios, les parece a los más que en trayendo el rosario al cuello y besando la mano a un sacerdote, son católicos, que los diez mandamientos, no sé si los conmutan en *ceremonias* (el subrayado es nuestro).<sup>58</sup>

En efecto, el problema está bien planteado: para la mayoría de los habitantes del país, la forma externa, sea en materia de cortesía o de religión, toma el lugar del fondo. Más aún, las manifestaciones que se plasman en fórmulas, ritos, ademanes, lo que Linares llama las “ceremonias”, *constituyen* en realidad la cortesía, la re-

<sup>58</sup> Citado por Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, op. cit., tomo I, p. 50.

ligión; reducidas éstas a no ser más que aquello, no tienen efectivamente impacto ni tal vez relación alguna con los “vicios”.

Si esta preponderancia de lo “exterior” corresponde parcialmente a la civilización del parecer propia a la vez del mundo hispánico y de la sensibilidad barroca, bien podría por otra parte ser también una persistencia. Cabe recordar al respecto las dificultades que enfrentaron los evangelizadores primitivos cuando intentaron explicar a sus ovejas que las imágenes que traían no eran *más que* representaciones de entes divinos o sobrenaturales. Porque, bien lo sabemos, para los indígenas, el ídolo con toda su materialidad *era* el dios. Este hecho explica en gran parte que su destrucción por parte de los españoles pudiese aniquilar de golpe el conjunto del sistema religioso. En efecto, en el universo mexica, y más ampliamente indígena, cualquier sustancia, objeto o signo era en sí a la vez forma y contenido, y para ellos carecía de sentido la distinción occidental entre una y otro. De ahí nació sin duda esta sensibilidad difusa aunque tenaz que llevó a los habitantes del virreinato, entre quienes se hallaban desde luego los criollos, a privilegiar los formalismos, la imagen y la apariencia.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Sobre la cuestión de la “imagen”, representación y/o contenido, cf. Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'Imaginaire...*, *op. cit.*, y sobre todo *La Guerre des Images*, *op. cit.*, en particular los capítulos II, III y IV.

No conocemos la sociedad colonial con suficiente precisión para saber qué funciones exactas desempeñaba una cortesía tan particular. En cambio, nos consta que tales manifestaciones no eran encantadoras más que por su formulación externa, la intención que las dictaba y el placer que proporcionaba su enunciado, al estar su contenido totalmente desprovisto de realidad. Sin embargo, la importancia otorgada a los formalismos orales —que sólo algunos extranjeros tan rudos como ignorantes podían creer espontáneos— y la ausencia de sujeciones rigurosas en lo que se refiere a comportamientos fisiológicos, sugiere claramente que cierta educación se encargaba de llevar a cabo los condicionamientos necesarios, soslayando en cambio aquellos que no parecían serlo. Pegado a su “chichigua” es como el pequeño criollo se acostumbraba a vivir en un universo en el que mientras el cuerpo gozaba de amplia libertad, las manifestaciones afectivas tales como la alegría, el coraje, la pena, la agresividad, etc., debían forzosamente expresarse en cauces retóricos, tanto más rebuscados cuanto que implicaban relaciones con los demás.

A falta de una sociología comparativa de los sistemas de cortesía, que sería preciso concebir según los enfoques de Norbert Elías y Lévi-Strauss, ignoramos el porqué una sociedad determinada produce un sistema de cortesía específico; en otras palabras, qué tipo de control

corresponde a una sociedad dada. Por tanto, nos limitaremos a decir que la sociedad criolla de Nueva España parece haber privilegiado los mecanismos que regían la expresión y la comunicación oral mediante condicionamientos específicos, en el marco de una economía de valores y representaciones que desconocemos todavía.

### *Epílogo*

La aculturación de los españoles peninsulares y sus descendientes en Nueva España o, si se prefiere, los procesos que los llevaron a diferenciarse paulatinamente de sus compatriotas del Viejo Mundo hasta constituir un pueblo original, parece haberse producido mediante dos esquemas fundamentales que no se excluyen de ningún modo. El primero interesó a individuos generalmente aislados en regiones de población indígena en su mayoría, quienes carecían del respaldo de una comunidad europea y participaban en cierta medida de la cultura autóctona. Hemos visto cómo las funciones sociopolíticas que ejercían eventualmente y la necesidad en la que se hallaban de desempeñarlas con un mínimo de eficacia los llevaron a transigir con las autoridades locales, lo que desembocó en una participación variable en su cultura.

Tomando en cuenta la debilidad numérica de

los casos observados y su falta de homogeneidad, no es posible intentar esbozar ningún modelo de comportamiento. Imposible y finalmente inútil, puesto que resulta mucho más sugestivo reconocer y explorar nuevas facetas de la realidad, a partir de los enfoques dictados por las problemáticas que sugiere nuestra época. Hasta ahora, las ciencias humanas han buscado ante todo sistematizar los mecanismos mediante los cuales los procesos sociales y culturales se van produciendo, siendo su propósito final establecer una teoría —positivista, funcionalista, materialista, estructuralista, etc.— capaz de integrarlos en un sistema coherente. Pero en la actualidad, más allá de las cuestiones y polémicas relativas a las interpretaciones teóricas de determinado fenómeno sociocultural, parece mucho más interesante interrogarse acerca de la reordenación de la realidad en nuevos conjuntos dentro del marco mental que proviene de una conceptualización específica; esta operación depende totalmente de los condicionamientos culturales más profundos, que constituyen por tanto uno de los baluartes más inexpugnables, por ser inconsciente, de los egocentrismos y egolatrías de toda índole. La lingüística desempeñó, respecto a estas cuestiones, un papel fundamental, en la medida en que hizo hincapié en las evoluciones semiológicas y semánticas. Como resultado, actualmente la mayoría de los trabajos afines a las ciencias sociales dedican una

importancia creciente a las consideraciones relativas a la terminología propia de los campos considerados. Éste fue el caso de la “locura”, la “sexualidad”, la “limpieza”, la “cortesía”, la “religión”, etc. Resultó obvio que conjuntos conceptuales percibidos como inmutables y casi eternos no sólo cambian de contenido según las circunstancias, sino que son ante todo precarios, aleatorios y efímeros, según Carmen Bernand y Serge Gruzinski lo mostraron con respecto a la “idolatría”.

Por tanto, cada lengua y cada cultura ligada a ella produce sus propios conceptos, los que varían en relación con los que emanan de otros conjuntos culturales y sufren además una evolución interna: no sólo la noción de “religión” difiere según las culturas que se refieren a ella, sino también dentro de la llamada comúnmente “occidental”, puesto que sus implicaciones varían de hecho en función de las épocas y los sectores sociales considerados. Por ejemplo, actualmente territorios enteros del continente “religión” se derrumban ante nuestros ojos, mientras otros se hunden dentro del continente apenas emergido que tiene por nombre “lo sagrado”, el que a su vez desaparecerá o dará a luz nuevos mundos conceptuales cuyos contornos y perfiles no podemos entrever por ahora.

Ésta es la razón por la que intenté, en este modesto ensayo, aislar el campo que deseaba observar, arrancándolo ante todo de los automa-

tismos mentales —que también podemos llamar prejuicios— que impedían percibirlo y, por tanto, aprehenderlo. Bien es cierto que recurrí constantemente a estas mismas facilidades conceptuales que vengo denunciando, así los términos “aculturación”, cuyas implicaciones son bastante claras en antropología social, o “sincretismo”, que cada especialista trata de definir según su práctica y el campo que le pertenece, por resultar ambiguo y poco satisfactorio. Éstos son desde luego útiles conceptuales aleatorios y transitorios, y si no precisé sus implicaciones y límites es porque los empleo en el sentido más amplio y anodino, el que hoy en día es el más común, por no decir banal.

Por ello, luego de circunscribir el terreno que me interesa, me limito a describir las manifestaciones aculturadoras de los españoles cuando llamaron la atención de los coetáneos que tuvieron conocimiento de ellas, y con más razón la mía, y procuro organizarlas en función de criterios sencillos y evidentes que toman en cuenta el grado de participación y conciencia que implican por parte de estos mismos españoles.

Así, hemos visto cómo la actitud de los europeos sometidos a condicionamientos culturales heterogéneos iba siguiendo un proceso progresivo, desde el *laissez-faire* pasivo aunque ya cómplice hasta la difusión activa de prácticas y creencias cuya heterodoxia se arraigaba en la vieja “idolatría” indígena. Valiéndonos de nociones

por ahora clásicas en antropología social y en etnología, hemos reconocido los mecanismos del préstamo simple, de la sustitución y acumulación de elementos autóctonos dentro de estructuras que permanecen esencialmente occidentales. Respecto a este punto, parece que ciertos cambios estructurales podían verificarse cuando a una notable presión psíquica y/o afectiva —en caso de enfermedad por ejemplo— se unía la fuerza de un complejo cultural como el del peyote, que no tenía equivalente en el mundo occidental ya que combinaba las propiedades específicas de una planta con los atributos de un ente divino.

El grado último de este tipo de aculturación concernía al inconsciente, lo hemos visto: las visiones, los sueños, fantasmas y delirios de ciertos españoles revelan claramente la penetración de conceptos, asociaciones y representaciones hasta las honduras más insondables de su personalidad. En fin, la relación de concubinato o, excepcionalmente, legítima, con una persona que pertenecía al grupo indígena, constituyó, por los lazos que se establecían forzosamente con la comunidad y el nacimiento eventual de hijos mestizos, el marco privilegiado de este tipo de situación.

También hemos reconocido el “principio de corte”, subrayado por Roger Bastide, que permite, según una lógica existencial ajena a las distintas ortodoxias predicadas por la cultura oc-

cidental políticamente dominante, que ciertos individuos vivan alternativamente en medios tan distintos que aparecen irreductibles a cualquier adaptación. Este mismo principio es el que explica las manifestaciones más extremas del proceso aculturativo, tales como la participación en ritos claramente idolátricos, el politeísmo, el canibalismo ritual, etc. El “nepantlismo”, aquel estado intermedio e incómodo entre dos culturas que caracterizaba —según lo declararon los mismos interesados— a los indígenas de las primeras generaciones sometidas a una aculturación tan masiva como sistemática por parte de los poderes coloniales, es la otra cara de la medalla. Esta conducta viene a ser el último recurso de quienes, al no poder encontrar los medios y mecanismos para conciliar situaciones irreductibles, pasan de una a otra sin mayores daños. Recurso último sin lugar a duda, pero recurso muy común en nuestra época, en la que flujos migratorios inmensos provocados por los conflictos políticos y la creciente diferenciación entre países ricos y pobres obligan a millones de individuos a desarraigarse brutalmente de su medio original y a “adaptarse” de manera relativa, si bien ineludible, al entorno que los recibe, condenándolos, al menos en algunos aspectos, a observar conductas radicalmente distintas y hasta opuestas, aunque apropiadas a las situaciones que viven.

Este primer tipo de aculturación tenía un ca-

rácter individual, excepcional e incluso límite y espectacular, y manifestaba la posibilidad de ciertos derroteros en contextos precisos. Sin embargo, no podemos generalizar sus implicaciones puesto que los españoles como grupo no se volvieron idólatras ni antropófagos, su poligamia no fue oficial ni unánime y los indígenas fueron quienes, a pesar suyo, se occidentalizaron e hicieron cristianos.

Mucho más importante por sus resultados, esta vez indelebles e indiscutibles, resulta ser la aculturación masiva, insidiosa por ser inconsciente, que se fue desarrollando a partir de condicionamientos cuya naturaleza es difícil precisar por su misma complejidad, pero que a grandes rasgos interesaban a ámbitos percibidos por el orden colonial como inocuos y hasta benéficos, por lo que escapaban a cualquier tentativa de represión o control.

Éste es el caso de la vida privada y familiar en la mayoría de sus dimensiones cotidianas, triviales. Intenté mostrar la manera como las prácticas alimentarias dictadas por el terruño americano y sus tradiciones, los automatismos y comportamientos corporales fueron el resultado de condicionamientos que tendían a desarrollar una percepción del tiempo y del mundo marcada por el plazo muy corto y el individualismo, la relación inmediata y personal con las cosas y los seres. En cuanto a la educación dispensada en la edad más tierna por mujeres que

casi siempre provenían de sectores subalternos —indígenas o castas—, no dejaba de anclar de manera profunda y esta vez definitiva ciertas sensibilidades, representaciones y conductas no del todo occidentales que iban en el mismo sentido que los condicionamientos anteriormente mencionados, y que por cierto venían a completar y reforzar.

Por otra parte, concedí mucha importancia al marco urbano de la capital, que por sus características favoreció la permanencia de actitudes añejas en lo que se refiere a los poderes y símbolos políticos y religiosos y a la vida en sociedad. Esto me llevó a subrayar el papel desempeñado no sólo por el personal doméstico femenino, que de hecho llevaba a cabo las múltiples tareas cargadas de pesadas implicaciones que corresponden a la crianza de los niños, sino también el de los caciques indígenas, que mientras retuvieron poder político y ejercieron una influencia social constituyeron verdaderos modelos de urbanidad y elegancia para numerosos españoles comunes y corrientes. También sería preciso mencionar la función del clero, que en sus escuelas, conventos y monasterios amoldó las mentes, los corazones y las costumbres de muchas generaciones de criollos, tanto hombres como mujeres. El clero, al igual que el resto de la población, estaba infiltrado, y no sólo en el nivel subalterno, por elementos indígenas y mestizos que no dejaban de difundir asimismo

sensibilidades y conductas de las que podemos suponer que tampoco eran del todo hispánicas. Éstas, a su vez, interesaban sobre todo la vida diaria, en sus múltiples implicaciones.

En este sentido, junto con los condicionamientos impuestos por el medio natural, la educación en su sentido más amplio y el principio de rivalidad —primero con la nobleza indígena y luego, una vez que hubo desaparecido como sector social influyente, como eje permanente de la sociedad colonial—, aunque fuera con lo que podía equipararse en la metrópoli— aparecen como los factores realmente creadores de una identidad original y duradera. Producidos por el contexto colonial, fueron imprevistos e inevitables. Si consideramos sus efectos a largo plazo —la constitución de esta identidad criolla que acabará por cuestionar y destruir el orden colonial—, estos factores constituyen el motor de un proceso histórico sin duda general para América Latina y que tal vez trascendió estas fronteras. Resultan ser la trampa ineludible de la situación colonial cuyo fin prepararon sin lugar a duda.

Sin embargo, la independencia de las distintas regiones del continente americano en relación con las metrópolis europeas no hizo sonar la hora de un regreso a un pasado autóctono, aun cuando los intelectuales que asentaron las bases ideológicas de estos movimientos se refirieron a veces a algunos de sus aspectos. Las

independencias americanas, que se inscriben en el movimiento histórico de los nacionalismos occidentales y prefiguran el de las liberaciones coloniales de nuestro siglo, amarraron el continente a los destinos occidentales; actualmente, las dos Américas vienen a ser el continente más cercano, en todos los ámbitos, de Europa.

En esta perspectiva y si se considera el proceso de occidentalización, por fortuna incompleto, sufrido por los pueblos indígenas durante la dominación española y sobre todo hoy en día por parte de los estados nacionales, la aculturación de los españoles que hemos estado rastreando aquí puede ser vista bajo un ángulo distinto. Tomando en cuenta la situación actual, o sea la participación del continente en su conjunto en lo que se llama comúnmente la civilización occidental, esta aculturación resulta ser una modalidad adaptativa de un modelo más amplio y general, que no tenemos más remedio que llamar de nuevo occidental. Al mismo tiempo que mantiene sus principales características —que no podemos desglosar aquí pero que corresponden a la herencia judeocristiana corregida por la Antigüedad, laicizada, y luego acelerada por la revolución industrial y el capitalismo—, este modelo sería capaz de adaptarse a medios, épocas, niveles y sociedades variables: lo podemos ver en las Europas occidental, mediterránea, central, eslava y mucho más allá, puesto que no es posible negar que pese a las nostalgias y rechazos de

toda índole, los modelos socioeconómicos producidos por el mundo occidental imperan ahora, para bien o para mal, en la mayor parte del planeta.

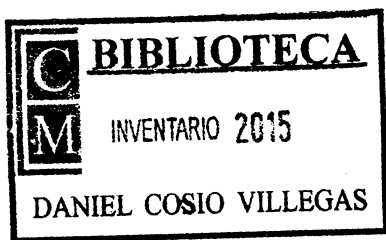
La aculturación de los españoles en el México colonial vendría entonces a ser uno de los numerosos avatares de este esquema occidental cuya flexibilidad y dinamismo pondría de manifiesto. Por tanto, cabe preguntarse si esta aptitud para cambiar mientras uno permanece fundamentalmente idéntico, no constituye de hecho la causa, la condición y finalmente, el secreto para propiciar este cambio en los demás y llevarlos a parecerse a uno...

EL COLEGIO DE MEXICO



\*3 905 0501887 T\*

Este libro se terminó de imprimir en noviembre de 1992  
en Encuadernación Progreso, S.A. de C.V.,  
San Lorenzo 202, 09830 México, D.F. Se imprimieron  
1 000 ejemplares más sobrantes para reposición. Tipografía y  
formación: Grupo Edición. Cuidó la edición el  
Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.









Si los indígenas fueron el objeto de una brutal e intensa aculturación a raíz de la Conquista, los europeos no escaparon por su parte a una evolución infinitamente menos dolorosa, aunque indudable.

En efecto, un largo proceso llevó a los españoles peninsulares de la Nueva España a convertirse, personalmente y a través de sus descendientes, en los criollos de la Independencia. Su transformación paulatina no fue consciente ni deliberada, y por mucho tiempo se resistieron a aceptarla. Fuera de los proyectos oficialmente declarados, el lento transcurrir de la vida cotidiana fue el motor de su metamorfosis: los frutos y el temple de la tierra, sus usos y costumbres, el trato constante y múltiple con sus naturales, dieron a luz, en las regiones más apartadas y en las ciudades populosas, a los mexicanos de hoy, mestizos y herederos de culturas combinadas.

---

Centro de

---

Estudios

---

Históricos

---



EL COLEGIO DE MÉXICO

9 789681 205362

