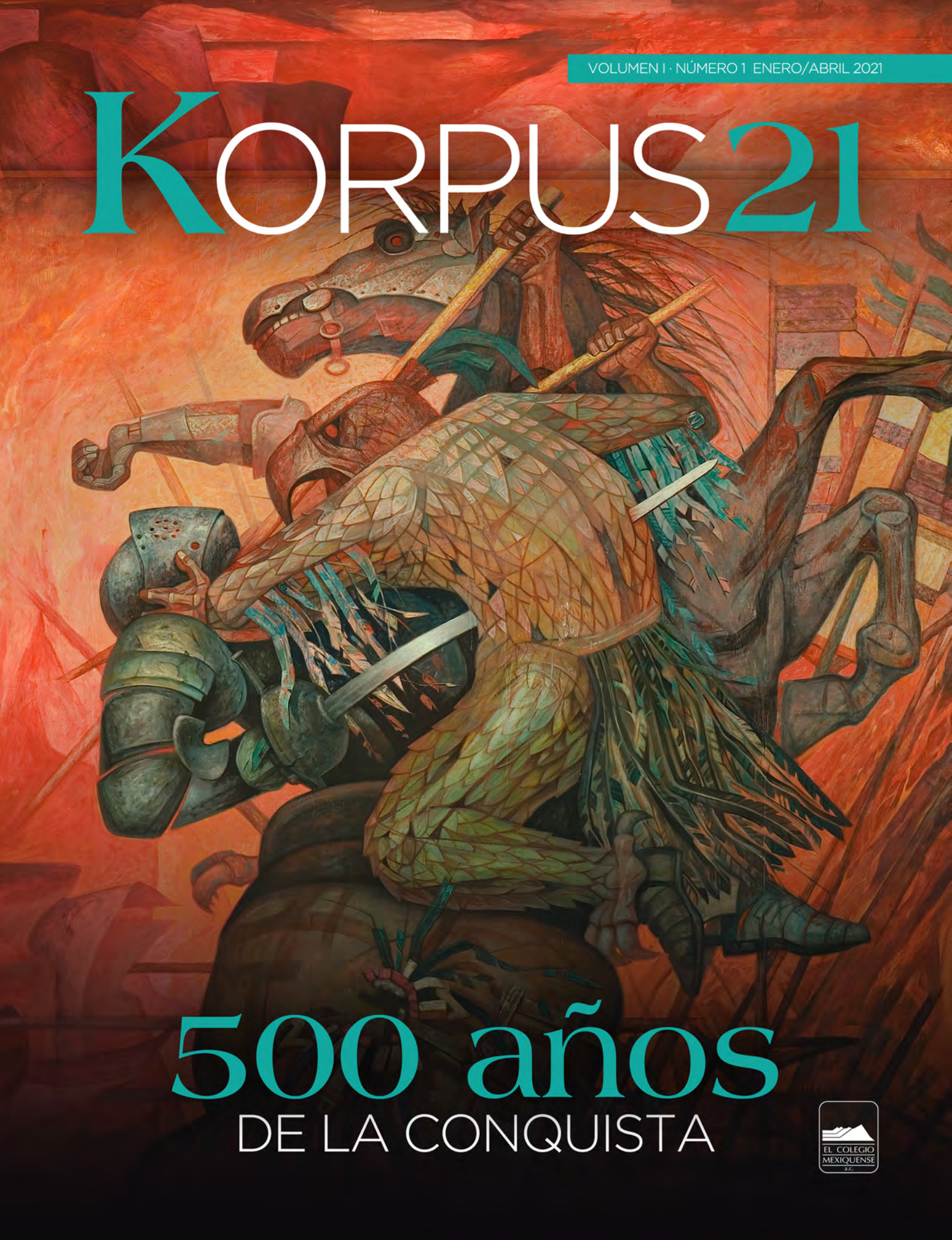
VOLUMEN I · NÚMERO 1 ENERO/ABRIL 2021

KORPUS21



500 años
DE LA CONQUISTA

EL COLEGIO MEXIQUENSE a.c.

KORPUS21

Volumen I, núm. 1
PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL DE EL COLEGIO MEXIQUENSE, A.C.

El Colegio Mexiquense, A.C.
César Camacho
Presidente
José Antonio Álvarez Lobato
Secretario General
Raymundo C. Martínez García
Coordinador de Investigación

Comité Editorial de El Colegio Mexiquense, A.C.
Raymundo C. Martínez García * Carlos Escalante Fernández * Luz María Salazar Cruz
Carolina Pedrotti * Luis Alberto Martínez López * Mario González Ruiz
José Antonio Álvarez Lobato * Tania Lilia Chávez Soto

Korpus 21
Mílada Bazant
Directora

Comité Editorial
Mílada Bazant * Gustavo Abel Guerrero Rodríguez
Pilar Iracheta Cenecorta * Henio Millán Valenzuela * Anne Staples

Consejo Asesor
Francisco Alba (COLMEX) * Lourdes Arizpe (CRIM/UNAM)
Francie L. Chassen-López (University of Kentucky)
Will Fowler (University of St.Andrews, United Kingdom)
René García Castro (UAEMéx) * Pilar Gonzalbo Aizpuru (COLMEX)
Carlos Herrejón (COLMICH) * Daniela Spenser (CIESAS/CDMX)
Eric Van Young (Universidad de California en San Diego)
Mary Kay Vaughan (Universidad de Maryland)

Equipo Editorial
Blanca Estela Arzate González * Sayra Gutiérrez Valdespino
Asistentes editoriales

José Manuel Oropeza Villalpando
Diseño de interiores, portada,
formación y composición tipográfica

Adso Eduardo Gutiérrez Espinoza * Zujey García Gasca * Alejandra García Lugo
Corrección de estilo

Editor Responsable
Gustavo Abel Guerrero Rodríguez

Korpus 21, Vol. I, núm. 1, enero-abril de 2021 es una publicación cuatrimestral de difusión gratuita editada por El Colegio Mexiquense, A.C. Exhacienda Santa Cruz de los Patos, s/n, col. Cerro del Murciélago, Zinacantepec, C.P. 51350, México, tel. (722) 279 99 08 ext. 183, http://korpus21.cmq.edu.mx, korpus21@cmq.edu.mx Editor responsable: Gustavo Abel Guerrero Rodríguez. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo 04-2021-041213014000-102 e ISSN (en trámite), ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido (en trámite), otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no representa el punto de vista de El Colegio Mexiquense, A.C. Se autoriza, con conocimiento previo de El Colegio Mexiquense, A.C., cualquier reproducción parcial o total de los contenidos o imágenes de la publicación, incluido el almacenamiento electrónico, siempre y cuando se cite invariablemente la fuente sin alteración del contenido y otorgando los créditos autorales. Impresa por Jiménez Servicios Editoriales. Este número se terminó de imprimir en mayo de 2021 con un tiraje de 300 ejemplares.

KORPUS21

Korpus 21 es una publicación cuatrimestral orientada a la difusión de resultados de investigación original sobre temas de historia y ciencias sociales, editada por El Colegio Mexiquense, A.C. Privilegia los estudios de carácter inter y transdisciplinar, pero está abierta a aquellos que adopten una visión unidimensional en historia, sociología, economía, ciencia política, geografía, antropología, así como áreas afines. Dos condiciones son necesarias: a) el aval empírico, ya sea de base factual y aparato crítico, en el caso de historia, o de datos cuantitativos o cualitativos que respalden hechos estilizados que detonen y articulen la reflexión teórica en las otras disciplinas, y b) que permitan abonar al mejor entendimiento de la sociedad contemporánea, de sus funcionamientos, problemas y perspectivas.

La revista publica artículos y ensayos, después de ser sometidos a dos dictámenes elaborados por pares ciegos, así como reseñas inéditos. Todos los artículos y ensayos son evaluados por expertos nacionales o internacionales en el tema del documento postulado y externos a la institución de origen de los autores. Los trabajos deberán responder a las intenciones de cada una de las secciones de la revista: 1) Temática: tema central del número. En esta sección, los editores podrán solicitar *ex profeso* la colaboración de algunos autores, sin que ello implique la exención del cabal proceso editorial; 2) General: abierta a cualquier tema incluido en las distintas áreas que abarca la revista; 3) Ensayos y crónicas: analizan, interpretan y discuten un tema mediante el cual se problematice o demuestre una hipótesis a través de una secuencia argumentativa que denote un profundo conocimiento sobre dicho tema; 4) Lecturas y relecturas: reseñas de libros de reciente aparición o de aquellos que se presten a nuevas lecturas o interpretaciones y 5) Infografías: ordenan y reordenan datos que necesitan esquemas y diagramas sistematizados para facilitar la mejor comprensión de un hecho social determinado.

La revista está orientada a un público amplio, constituido por investigadores, profesores, estudiantes, gestores culturales e interesados en el pasado y presente de la sociedad. Se reciben postulaciones en español, inglés o portugués. No existe cobro alguno para los autores en ninguna de las etapas que conforman el proceso de postulación, dictaminación y publicación. El formato de publicación es electrónico, mediante su edición en PDF y XML, y en versión impresa. Es de acceso abierto y la guía para autores puede consultarse en la página web de la revista: **www.korpus21.cmq.edu.mx.**

Editada por
El Colegio Mexiquense, A.C.

EL COLEGIO MEXIQUENSE a.c.

KORPUS21

Korpus 21 is a journal published every four months oriented to divulge original research results on history and social science topics and edited by El Colegio Mexiquense, A.C. It privileges inter and transdisciplinary nature studies, but is open to those who adopt a one-dimensional vision in history, sociology, economics, political science, geography, anthropology, as well as related areas. Two conditions are necessary for publishing a paper: a) the empirical endorsement, whether based on factual and critical apparatus, in the case of history, or quantitative or qualitative data that support stylized facts that trigger and articulate theoretical reflection in other disciplines; and b) that it allows to contribute to the better understanding of contemporary society, its workings, problems, and perspectives.

The journal publishes articles and essays after being submitted to two double-blind peer reviewers, as well as unpublished reviews. All proposals for publishing are evaluated by national or international experts on the subject of the submitted document and external to the authors' institution of origin. Texts must respond to the intentions of each of the journal's sections: 1) Theme: central theme of the issue. In this section, editors may expressly request the collaboration of some authors, without this implying exemption from the full editorial process; 2) General: open to any topic included in the different areas covered by the journal; 3) Essays and chronicles: analyze, interpret and discuss a topic through which a hypothesis is problematized or demonstrated through an argumentative sequence that denotes a deep knowledge of a particular subject; 4) Readings and re-readings: reviews of recently published books or of those that lend themselves to new readings or interpretations and 5) Infographics: ordered and rearranged data that need systematized diagrams and charts to facilitate a better understanding of a given social fact.

This journal is aimed at a broad audience, made up of researchers, teachers, students, cultural managers, and those interested in the past and present of society. Applications are received in Spanish, English or Portuguese. There is no charge for authors in any of the stages that make up the application, judgment, and publication process. The publication format is electronic, by editing it in PDF and XML, as well as in printed version. It is open access and the guide for authors can be consulted on the journal's website: **www.korpus21.cmq.edu.mx.**

Edited by
El Colegio Mexiquense, A.C.

Tabla de Contenidos

Table of Contents

PRESENTACIÓN IX
PRESENTATION
César Camacho

Sección temática

Raymundo Martínez García XIII
Presentación
Presentation

Clementina Battcock y Johnnatan Zavala 1
La Conquista de Tenochtitlan: multitud de voces, visiones y elaboraciones en torno a lo real
The Conquest of Tenochtitlan: a multitud of voices, visions and elaborations around reality

Miguel Pastrana Flores 15
Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada
Omens, auguries and portents of the conquests of Mesoamerica. A comparative perspective

Manuel Hermann Lejarazu 41
Presagios, prodigios o *Tetzáhuitl* de la conquista de México: una aproximación histórica y ritual
Omens, prodigious or Tetzáhuitl *of the coquest of Mexico: a historical and ritual approach*

Pablo Escalante Gonzalbo 61
Religiosidad mesoamericana y cristianismo en el siglo XVI. Lenguajes visuales, lírica guerrera y liturgia
Mesoamerican religiosuness and christianity in the XVIth century. Visual languages, war songs and liturgy

Andrés Enrique Centeno Vargas 81
La disparatada idea de la "Conquista de México". Propuesta deconstructiva sobre 1519
The unrealistic idea of the "Conquest of Mexico". Deconstructive proposal about 1519

Xavier Noguez 105
Una exposición de códices. A propósito del *Altépetl* y el *Tlatocáyotl*
An exhibition of mexican codices. About the nahuatl concepts of Altepetl *y el* Tlatocayotl

Sección general

Daniela Spenser 127
Prague Spring's Demise: The Involuntary Emigration of the Journalist Vladimír Tosek

Henio Millán Valenzuela 143
México: los significados de la victoria de Morena
México: the meanings of the victory of Morena

Lecturas y relecturas

Hugo García Capistrán 161
Conquistas de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista, de Michel R. Oudijk y Matthew Restall
Conquests of good words and war: an indigenous vision of the conquest, by Michel R. Oudijk and Matthew Restall

Sergio Ángel Vásquez Galicia 165
Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición indígena, de Miguel Pastrana Flores
Stories of the Conquest. Aspects of the indigenous tradition historiography, by Miguel Pastrana Flores

Presentación

Desde su origen, la vocación institucional de El Colegio Mexiquense, A.C. se centró en algunas vertientes de las ciencias sociales. La investigación, la formación del más alto nivel y la divulgación en los temas del hombre y de la sociedad han sido su misión. En su afán por difundir la cultura y compartir el conocimiento, su producción editorial se ha distinguido por reunir una cantidad importante de autores, especialistas e intelectuales cuyas plumas figuran entre las mejores del país. La conjunción de fecundidad y profesionalismo ha traído consigo un merecido prestigio.

Lanzar una nueva propuesta entraña una decisión retadora. De periodicidad cuatrimestral y formato tanto digital como impreso, *Korpus 21* incursiona en un medio en el que, para fortuna de todos, contamos ya con numerosas publicaciones que dan a conocer la obra académica emanada de centros y universidades de acreditada relevancia; casas amigas con las que sostenemos vínculos fructíferos que nos han permitido impulsar trabajos conjuntos, a la vez que competimos lealmente por destacar en un ambiente demandante y exigente. Seguiremos esforzándonos por estar a la altura del nombre forjado; sello institucional altamente posicionado, pero también orgullosamente mexiquense.

Aparece nuestra revista, además, en una época que, en su singularidad dramática, se presta a la reflexión y al análisis; también a la toma de posición sustentada y rigurosa. Para el efecto trataremos de que cada número tenga unidad temática y contenidos homogéneos. En este año que nos ofrece tantas opciones, el primero acomete un tema histórico: resolución editorial que intuimos afortunada porque es también un ejercicio de pedagogía en el que se dialoga con el pasado para comprender, en su acepción primera que es entender; pero también para penetrar las cosas, abarcarlas, asirlas y capturar su esencia, sobre todo si se hace en el marco del aniversario que es, a la vez, conmemoración y acontecimiento. Símbolo y efeméride.

Se preguntaba Luis Villoro para qué es la historia; cuál sería su sentido más allá de la búsqueda del saber. Ella sirve básicamente, señala, para desentrañar lo actual, no lo anterior;

porque, aunque no se lo proponga, la historia halla las claves para explicar lo que está pasando y, de esa suerte, hace inteligible lo que de otra forma quedaría oculto al entendimiento de cada generación: su visión de sí misma y de la situación que le tocó vivir. La percepción histórica tiende entonces a ser etiológica al buscar el origen en cierto lugar y conforme a determinada circunstancia, al desentrañar las razones y referirlas a un momento fundacional que le proporciona al sujeto aprehendido una genética propia, peculiaridad y, sobre todo, trascendencia.

Eso es el pasado: testimonio y testamento, relato y recuento de hechos, registro de datos; pero a la vez enunciación de visiones y versiones, de creencias e interpretaciones que explican y, eventualmente, mitifican. Que se transmiten y se hacen memoria para recuperar la "historia del presente", citando a Michel Foucault.

En esta lógica de rastrear los inicios y proyectarlos a los tiempos que corren, este primer número de *Korpus 21* está dedicado al quincentenario de la caída de la metrópoli y capital del imperio que dominó la Mesoamérica durante dos siglos: la deslumbrante y portentosa México-Tenochtitlan, ocurrida el año 3-*Calli*; 1521 de la era cristiana. Esta urbe se mostró a los azorados ojos del extranjero: templos y palacios, plazas y mercados, canales y calzadas; obras de ingeniería vial e infraestructura hidráulica que admirarían a cualquiera; canoas que contenían ricas y multicolores mercancías; miles de almas que circulaban en una aglomeración trazada y ordenada. Un mundo nuevo que sólo se compararía, al decir del cronista, con "las cosas de encantamiento que se cuentan en el libro de Amadís". Una gran ciudad enclavada en el centro de un valle extenso y rodeada por un enorme lago sobre el que espejeaban las 400 poblaciones del Anáhuac, otras tantas ciudades que le temían y rendían tributos. "¿Quién podría sitiar Tenochtitlan? ¿Quién podría conmover los cimientos del cielo?", decía un cantar prehispánico. Eso es lo que pasó.

Fue un episodio marcado por los cruentos combates, la resistencia desesperada, la fatalidad de la ineludible derrota de una nación que nació por y para la guerra; el último capítulo en la genealogía de los antiguos mexicanos, pero parto, aunque doloroso, de una civilización igualmente fausta. De un pueblo que surgió de la fusión irreversible de culturas y cosmovisiones, herencia de vencidos y vencedores. El final de una era, pero también el principio de otra: la del México mestizo que da fisonomía a nuestra identidad, mitad originaria y mitad colonizadora. Progenie a la vez que patrimonio: sus vestigios son nuestros monumentos, sus artes y saberes aún nos asombran, su religiosidad y tradiciones no murieron con ellos.

Suele creerse que los hechos históricos ampliamente estudiados no ameritan relecturas ni abordajes distintos de los que ya consigna la literatura de la materia, pero si algo hemos aprendido es que, aquello que sabemos, puede revisarse a la luz de nuevas teorías o hallazgos, a golpe de debates y controversias, con enfoques que cambian y evidencias que surgen. El objeto no es inmutable, el oficio tampoco. La mitad de un milenio se ha cumplido y las preguntas siguen abiertas. Conocemos dónde y cómo empezó a forjarse la nueva patria, pero permanece la cuestión de averiguar el modo en que "el español se vuelve mexicano"–a decir de Alfonso Reyes–, "enigma digno de Zenón, y tan escurridizo en las letras como después

lo ha sido a la hora de las reclamaciones diplomáticas". Tarea tan inacabada como apasionante.

Veinticinco siglos después, sigue siendo cautivadora la llamada de atención de Tucídides en su *Guerra del Peloponeso*: "aquellos que quisieren saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder en adelante, hallarán útil mi historia; porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre".

Por eso y más, esta emocionante empresa inicia con los mejores augurios. La buena factura de sus colecciones, la amplitud de su catálogo, la diversidad y profundidad temática de los trabajos que ha entregado a las prensas en más de tres décadas, avalan la solidez de la bibliografía producida por El Colegio Mexiquense, A.C. Las múltiples obras que ha generado entre las que destaca *Economía, Sociedad y Territorio*, una de las revistas indizadas más reputadas del país, sus memorias y monografías, sus ediciones y coediciones, la extraordinaria serie de códices, mapas y documentos pictográficos, reputados por su cuidada elaboración que suma al rigor, la elegancia. Todo ello cimienta el bien ganado lugar que ocupamos.

Extiendo una fraterna felicitación a quienes están comprometidos con el desarrollo exitoso de este proyecto incluyente y abarcador. Estamos conscientes de la responsabilidad, pero empeñados también en explorar decididamente los más recientes formatos digitales y plataformas para lectura; así es que refrendamos la voluntad de asegurar la continuidad en la calidad. Otro desafío convertido en oportunidad: una nueva y gratísima aventura editorial.

Dr. César Camacho
Presidente
El Colegio Mexiquense, A.C.

SECCIÓN TEMÁTICA

KORPUS21

Presentación

A 500 años de la conquista de México-Tenochtitlan, 1521 tiene en el imaginario de la historia nacional un papel crucial como el año de la conquista española de México que habría marcado el fin de la civilización mesoamericana. Esta perspectiva, la más popular en la población mexicana aunque no la más generalizada entre los indígenas del país, adolece de una premisa esencialista, pues proyecta la existencia de México y España al menos hasta el siglo XVI. Esta postura genera absurdos al proyectar realidades presentes a los sujetos del pasado. Peor aún, nublan la comprensión del hecho histórico, su análisis racional y la posibilidad de aplicarle múltiples lecturas, pues la fuerza de su enunciación recae en exacerbar el orgullo y el agravio nacional: "nos conquistaron".

No obstante lo anterior, en las comunidades de raíz mesoamericana, 1521 no figura en el memorial de agravios como sí lo ha hecho el constante asedio del Estado mexicano. El trauma de la conquista es un artilugio fomentado por el Estado-nación mexicano para buscar legitimidad al plantear la reivindicación de su origen en un pasado glorioso e idílico, interrumpido sólo por el virreinato. No obstante, las fuentes históricas permiten un entendimiento muy distinto de los hechos, si bien los tenochcas y tlatelolcas llevaron la peor parte en 1521, otro gran conjunto de los grupos mesoamericanos recordaron el hecho a lo largo de la colonia como una victoria que dio lugar al establecimiento de un nuevo pacto con un rey al otro lado del océano. Y en efecto, así fue, la conquista de los mexicas tenochca y mexica tlatelolca fue producto de una gran revuelta nativa liderada por una minoría de españoles. Esta activa participación para el dominio de los mexicas y otros grupos fue hábilmente rememorado en el periodo virreinal como medio para obtener prebendas del gobierno, pero también en la construcción de identidades.

La historiografía actual cuestiona y profundiza en preguntas básicas como: ¿quién conquistó México-Tenochtitlan?, ¿significó 1521 el fin de la civilización mesoamericana?, *¿cómo* se deben leer las crónicas y documentos sobre la conquista?, *¿cuál es la trascendencia de la conquista de Tenochtitl*an para los mexicanos de hoy? Para contribuir en estos temas y su discusión, el primer número de *Korpus 21* ofrece al lector seis artículos que, apoyados en fuentes primarias y en los referentes historiográficos hoy vigentes, tratan sobre la heterogeneidad de perspectivas sobre la conquista, las variadas interpretaciones de las fuentes históricas relativas al hecho, incluidos los controversiales relatos de los portentos o *tetzahuitl* que habrían anunciado la conquista y el dominio hispano. También se incluyeron trabajos que muestran la persistencia, transformación y adaptación de la cultura nativa después de 1521 en ámbitos como el ritual religioso y en las instituciones políticas.

El artículo "La Conquista de Tenochtitlan: multitud de voces, visiones y elaboraciones en torno a lo real", de Clementina Battcock y Jhonnatan Ale-

jandro Zavala López, explora algunas de las principales crónicas del siglo XVI sobre la guerra de conquista: la construcción de estos registros, su formación social como memoria; así como las interpretaciones y análisis formulados a partir de ellas por la investigación histórica. Las crónicas de Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo son el corpus delimitado para este acercamiento de análisis historiográfico que permite advertir cómo la información documental plasmada sobre la conquista, del área central de Mesoamérica, no es homogénea en sus contenidos y deben ser leída como *complejos interpretativos*, producto de intenciones específicas de sus autores, registros con los que buscaron posicionarse en los órdenes político, social y económico virreinales.

En "Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada", Miguel Pastrana plantea que los denominados presagios de la conquista, consignados en fuentes de tradición indígena, generalmente fueron aceptados como reales, o posibles, en la historiografía colonial, pero en los siglos XIX y XX fueron objeto de críticas. Señala que al presente hay tres posturas sobre la confección de estos relatos: la escéptica, que niega que correspondan a una visión indígena y los considera adaptaciones de los clásicos grecolatinos o de textos bíblicos; una segunda propone que están fincados en la cosmovisión mesoamericana; y una tercera posición, intermedia, acepta un núcleo de tradición náhuatl que adapta para sus propios fines expositivos modelos clásicos y bíblicos. El trabajo presenta enseguida un análisis comparativo de los presagios de la Conquista en dos obras de la historiografía de tradición indígena: la de la élite uacúsecha en la *Relación de Michoacán*, donde se registraron nueve presagios, y la náhuatl, específicamente tlatelolca, consignada en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, donde se apuntaron diez portentos. Finalmente, se propone una serie de vasos comunicantes o elementos comunes a ambas tradiciones historiográficas.

El artículo "Presagios, prodigios o *tetzáhuitl* de la Conquista de México: una aproximación histórica y ritual", autoría de Manuel Hermann Lejarazu, constituye una novedosa revisión del tema de los presagios de la conquista y contribuye con nuevos elementos al análisis de la historicidad de los mismos considerándolos "como una construcción *a posteriori*, en la que confluyen concepciones indígenas y elementos novedosos creados a partir de las secuelas de la guerra de conquista", sin dejar de lado el papel de los frailes como recopiladores de estos discursos y su concepción de los augurios y prodigios procedente de tradiciones antiguas como la romana. Precisamente, para valorar esta última tradición, el autor analiza los prodigios de manera comparativa en la antigua Roma, del período de la República y el *tetzáhuitl* en la gran Tenochtitlan de principios del siglo XVI.

"Religiosidad mesoamericana y cristianismo en el siglo XVI. Lenguajes visuales, lírica guerrera y liturgia", de Pablo Escalante, consigna la persistencia de varios componentes de la liturgia mesoamericana y su integración en la liturgia cristiana. El autor destaca cómo la intensa vida ritual mesoamericana fue un elemento que se prolongó en las versiones nativas del cristianismo que se practicaron en el periodo virreinal. Incluso, diversos ornamentos indígenas y arreglos a base de flores y plumas pasaron a formar parte de las ceremonias novohispanas, a la vez que los nuevos obje-

tos litúrgicos, como cruces, estandartes y ciriales, se elaboraron con materiales y técnicas nativas. El artículo profundiza en un ejemplo de estas piezas, un cubrecáliz de plumaria con apariencia de pequeño escudo, cuya iconografía tradicional, se propone, guarda estrecha relación con el uso y significado del ritual católico en el que participaba.

"La disparatada idea de la 'Conquista de México'. Propuesta deconstructiva sobre 1519", de Andrés Enrique Centeno Vargas, es un artículo sugerente que inicia cuestionando el esencialismo presente en la frase "la Conquista de México", tema nodal en la conformación de la identidad histórica mexicana y parte importante de la vida cultural nacional. Ni México existía en aquel siglo XVI como entidad política ni las acciones de Cortés y sus hombres pueden caer en la categoría de conquista si se les analiza de cerca. En esta última idea es en la que ahonda el artículo: deconstruir la idea de la conquista a partir del análisis de los primeros meses de Hernán Cortés y sus hombres en Mesoamérica, mostrando la heterogeneidad del proceso de dominación castellana y la compleja circunstancia que enfrentaron al bordear la península de Yucatán y el desembarco en Veracruz.

Finalmente, Xavier Noguez presenta el artículo "Una exposición de códices. A propósito del *Altépetl* y el *Tlatocáyotl*". El autor se refiere a la exposición de 44 pictografías originales, que son parte de la colección de códices de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, y que fue realizada en el Museo Nacional de Antropología, entre septiembre de 2014 y enero de 2015, con motivo del LXXV aniversario del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y los 50 años del citado museo. El análisis de los códices expuestos permitió al autor analizar dos temas referidos a la estructura básica de organización política mesoamericana y su transformación en la realidad colonial: el *altépetl* o pueblos de indios en su derivación colonial y el *tlatocáyotl*, vinculado con el gobierno señorial.

Esperemos que los lectores especializados y el público en general encuentren en estos artículos elementos para ampliar su perspectiva sobre lo acaecido a las sociedades mesoamericanas en torno a 1521, privilegiando el análisis de las circunstancias históricas de aquel momento, la crítica de las fuentes históricas y la búsqueda de explicación de un fenómeno tan complejo. El acercamiento científico al conocimiento del devenir social puede alejarnos de cargas ideológicas del pasado que inhiben no sólo la comprensión del proceso histórico de las sociedades nativas, sino la visibilización y crítica de su situación y problemática presente.

Dr. Raymundo Martínez García
Coordinador de Investigación
El Colegio Mexiquense, A.C.

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 1-14
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120212

LA CONQUISTA DE TENOCHTITLAN:

MULTITUD DE VOCES, VISIONES Y ELABORACIONES EN TORNO A LO REAL

THE CONQUEST OF TENOCHTITLAN:

A MULTITUDE OF VOICES, VISIONS AND ELABORATIONS AROUND REALITY

Clementina Battcock
Dirección de Estudios Históricos (INAH)
cbattcockdeh@gmail.com

Jhonnatan Alejandro Zavala López
Centro Educacional Tlaquepaque
jhonnatan.zavala@cetac.edu.mx

Abstract

The chronicles of the conquest wars of the 16th century are part of the writing practice that searched the social distinction and the formation of a corpus of records which legitimate the exercise of social dynamics in these unknown territories. This paper explores some of the elements that configure political power traces of New Spain, as well as the methods that have been used for its historiographic criticism.

Keywords: *chronicle, relationship, conquest, record, memory.*

Resumen

Las crónicas del siglo XVI de la guerra de conquista se insertan en la práctica de una escritura que buscaba la distinción social y la formación de un corpus de registros que legitiman el ejercicio de determinadas dinámicas sociales en estos desconocidos territorios. Este artículo explora algunos de los elementos que configuran los trazos de poder político del virreinato de la Nueva España, así como los métodos que son utilizados para su crítica historiográfica.

Palabras clave: crónica, relación, conquista, registro, memoria.

Introducción

Este año se cumplirán 500 años de la conquista de Tenochtitlan a cargo de las tropas capitaneadas por Hernán Cortés. Este acontecimiento ha sido representado insistentemente como un determinante en el devenir histórico de numerosas sociedades actuales. Fueron los pensadores decimonónicos de las independencias de los estados poscoloniales quienes fabricaron el mito de *lo mexicano* a partir del *espíritu de los vencidos*. Así, la etapa novohispana fue opacada por el imperativo de construir una nación y forjar un panteón de héroes patrios; esta tarea derivó en una visión maniquea que concibe a la Conquista como un proceso en el que sólo habrían participado dos grupos, excluyendo a cualquier otro: los conquistadores europeos y los indígenas conquistados (figura 1).

Dicha visión invisibilizó la agencia de los múltiples actores que desarrollaron experiencias diferenciadas del proceso de conquista, en ocasiones bajo la formulación abierta de resistencias al proceso colonizador, forjadas al calor de la evangelización cristiana (Lienhard, 2008) y en tantas otras como operaciones de adaptación sistémica que buscaron articularse en torno al aparato virreinal de gobierno, elaborando estrategias no necesariamente vinculadas a verificar los hechos históricos, sino que buscaban como fin último el conservar, restituir o incrementar los privilegios que les eran otorgados de acuerdo con el cuerpo social del que formaban parte (Duve, 2007: 29-43).

Una de las estrategias de adaptación al proceso de conquista estuvo profundamente vinculada a un sistema de valores basados en la distinción social a través del honor y la memoria, en la que los sujetos letrados buscaban posicionarse como arquetipos de su tiempo construyendo obras narrativas que apelaban a la interlocución con lectores prestigiados en las órdenes clericales y en las cortes de las monarquías, para con ello fundarse un lugar social en la historia universal cristiana. Con base en este argumento, el presente artículo tiene por objetivo explorar la construcción de los registros y su formación social como memoria en la escritura de algunas de las crónicas de la conquista (Romero Galván, 2003: 11-20), así como las interpretaciones y análisis formulados por la investigación disciplinar que los estudios históricos han realizado durante las últimas décadas.

Concebimos a la memoria humana como un conjunto polisémico de procesos en los que intervienen ejercicios de conocimiento sistémicos del medio social, desde ejes políticos selectivos y con intencionalidades precisas, hasta los propios sentidos estimulados por las percepciones que produce la realidad.

Bajo esta premisa se sigue que toda acción de recordar o conmemorar no va de una reproducción objetiva de lo acontecido en lo real, sino que configura una reproducción de las acciones y el medio ambiente vivido de forma directa o indirecta (Feierstein, 2012: 24).

Desde hace ya unos años (Pastrana, 2004: 7-13; 211-270) el tema de la Conquista de México y de Mesoamérica está en pleno apogeo, pues voces disímiles han cuestionado y llamado a repensar esta materia desde otras perspectivas. Diversos investigadores nacionales e internacionales nos hemos dado a la tarea de revisar críticamente la forma en que el tópico ha sido analizado, interés que se ha manifestado en numerosos encuentros, foros, coloquios, mesas de discusión, proyectos de investigación y publicaciones.

La finalidad de la comunidad académica es proponer el uso de nuevas fuentes, enfoques y modelos teórico-metodológicos para abordar o replantear los numerosos problemas históricos en torno a la Conquista, así como cuestionar las *verdades* enunciadas como pretendidos absolutos en un pasado difícil de explicar y con ello penetrar en campos, hasta ahora ignorados, que nos permitan desentrañar los múltiples sentidos que la conciencia histórica le ha dado a distintas épocas.

En otras palabras, ¿por qué se *recrean* y *trascienden* a la posteridad estos aconteci-

mientos? ¿Qué sentido se les otorga en la reelaboración de la historia oficial?

"La conquista indígena de Mesoamérica" es el nombre de uno de los enfoques que, desde hace más de una docena de años, ha proporcionado nuevas respuestas a la pregunta ¿quién conquistó México? Michel Oudijk (2007), Laura Matthew (2007), Matthew Restall (2007), Robinson Herrera (2007), Florine Asselberg (2007), entre otros, han evidenciado la gran relevancia de la participación de los indígenas, su origen, sus estructuras, dinámicas e instituciones, en la concreción de la Conquista. De esta forma, dichos investigadores han recurrido al análisis de documentos de archivo y documentos que consideran como crónicas de tradición mesoamericana que retratan a los indígenas como protagonistas de su historia y no como meros espectadores de procesos ajenos. Sin lugar a duda, estamos ya muy lejos de las miradas reduccionistas enmarcadas en el binomio dominadores-dominados o vencedores-vencidos que se construyó durante la última mitad del siglo XX, bajo el telón de un debate importante sobre la relevancia fundamental de la composición narrativa de las crónicas (León-Portilla, 1964).

Sin embargo, ese posicionamiento ante la escritura desdibujó la *épica* colonizadora fundada en un balance narrativo que buscaba encontrar en ella los *orígenes convulsos* de la *nación* (polémicamente entendida como sinónimo del complejo ideológico social estatal hegemónico) (Rozat, 2001), y que en consecuencia abrió posibilidades de contrastar las voces y las autorías que estructuraban la intencionalidad de los textos, incluso bajo la revisión de procesos concienciales que nutren la visión de los seres humanos sobre su época: nos referimos a la interpretación sobre el proceso cognitivo de los tiempos y los espacios narrados, percibidos y readaptados por sujetos dentro de un contexto específico (O'Gorman, 2007).[1]

Dicho lo anterior, podemos postular que los estudios históricos de las crónicas de la conquista castellana se enfilan hacia la búsqueda de un pasado maleable que se fundamenta en la experiencia histórica del sujeto que registra ese pasado por medio de la escritura.

Se registran voces, imágenes, lecturas e incluso paisajes a los cuales se les dota de sentido en un espacio sensible del cual el sujeto selecciona lo que le es trascendental en la forma de representar y representarse frente a otros con tal de reivindicar su diferencia, y con ello situarse como un nodo articulador de la memoria que toma su distancia del olvido y asume un rol estructurante en la lectura de su realidad, pues bajo su escritura se guarda un sitio para sí mismo y su legado en la memoria, pensado éste como un espacio trascendente a la existencia misma (Díez-Canedo, 2019: 103-132; Joutard, 1986: 239; Turner, 2016).[2]

Sobre la Conquista y sus relatos

"Viajero: has llegado a la región
más transparente del aire".
Alfonso Reyes*, Visión del Anáhuac (1519)*

El examen de los corpus documentales de la Conquista nos expresa que existen matices y medias tintas; que los partícipes de aquel proceso eran mucho más distintos, plurales y heterogéneos entre sí de lo que suponemos, incluso los que conformaban un mismo bando. Los *conquistadores* no eran aquella entidad homogénea y compacta de soldados en la que comúnmente solemos pensar, porque entre los castellanos y extremeños había también griegos, italianos e incluso combatientes y esclavos provenientes del África (Martínez Martínez, 2013). Por otra parte, entre los guerreros mexicas también había hombres de origen distinto, provenientes de ciudades aliadas o pueblos sometidos. Además, no todos los nahuas

1 "Las fuentes son de inspiración, no de autoridad; sirven para proporcionar imágenes, episodios y personajes del pasado que, sacados de su articulación histórica, hacen las veces de temas que se engarzan en una concatenación distinta a la concatenación espacio temporal en que se dan" (O'Gorman, 2007: 63).

2 "Hay en este esfuerzo desesperado por retener lo que habitualmente deja pocas huellas, la angustia de la muerte, la angustia de la nada" (Joutard, 1986: 239).

Figura 1
Anónimo. *El encuentro de Cortés y Moctezuma.*
Col. Jay I. Kislak, Library of Congress, Washington

Fuente: Vargaslugo *et al*. (2005). *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*. Hernán Cortés y Motecuhzoma son los personajes que protagonizaron maniqueamente durante mucho tiempo el proceso de Conquista.

simpatizaban con Tenochtitlan, pues ciudades como Chalco, Huejotzingo, Texcoco y la afamada Tlaxcala se le oponían y, de hecho, aportaron recursos humanos y numerosos materiales en el asedio final de los lagos del Altiplano (Navarrete Linares, 2019).

Asimismo, debemos entender que las guerras de conquista, en plural, fueron procesos de múltiples vertientes, líneas y derivaciones cuyo desentrañamiento nos puede ayudar a entender el abigarrado mosaico social, los conflictos políticos y las exigencias sociales de justicia por las que pasamos en nuestra actualidad, en la que los Estados Nación latinoamericanos de origen decimonónico atraviesan momentos cruciales en los que los pueblos movilizados en sus regiones y capitales buscan el reconocimiento efectivo de su plurinacionalidad (Casaús Arzú, 2010: 205-245; Sánchez, 2019). Por ello, urge que los estudiosos del pasado comprendamos la centralidad de la discusión en estos momentos sociales críticos, para así colaborar en la construcción de un sistema jurídico-político que haga valer la autodeterminación de los pueblos, el respeto al libre ejercicio de sus culturas y a sus devenires epistémicos (Martínez Luna, 2015: 99-112; Tzul Tzul, 2019).[3]

3 La discusión nutrida desde la ciencia política crítica reflexiva escapa del terreno de estudio de la episteme humana y la construcción del pasado, la cual, sin embargo, es referente necesario para la construcción

Como se ha señalado en otros trabajos, las fuentes no deben ser leídas linealmente, ni su contenido ha de tomarse al pie de la letra; es necesario asomarse entre sus líneas, rebuscar cuidadosamente entre sus pliegues para identificar las visiones del mundo y las voces lejanas que nos llegan desde los siglos XVI o XVII: las relaciones, las crónicas y las historias generales guardan un sinnúmero de elementos entretejidos de otras fuentes más tempranas que fueron destruidas o *interpretadas* por frailes franciscanos (con todas las limitantes culturales y riesgos anacrónicos que posee tal verbo con la dura visión escatológica de los padres seráficos) (Weckmann, 1982), y posteriormente revisitadas por un sinnúmero de *especialistas* lectores (intérpretes y censores) en los que se ancló la tarea de construir el aparato de gobierno castellano en el virreinato de la Nueva España (Friede, 1959).

La reflexión sobre las representaciones históricas de los protagonistas de la Conquista regularmente permite avizorar que tales retratos tienen por marco una concepción occidental del proceso bélico, algo que plantea grandes retos a los historiadores cuando se enfrentan al análisis de las diferentes narrativas sobre dicho suceso.

Y éste no es el único problema: también hay que sacar en claro las circunstancias y contextos, muchas veces oscuros y multiformes, en medio de las cuales se buscó construir un nuevo régimen político en el territorio del Altiplano Central mesoamericano, en donde se ubicaba la hegemonía nahua mexica-tenochca.

Es menester espigar en los testimonios de los hechos de armas y sondear en las intenciones de quienes registraron aquellas acciones que marcarían la desaparición de los antiguos centros gobernantes prehispánicos y el surgimiento de un complejo territorial y político conflictivo y de estructuras sociales discordantes en lo social, lo cultural, lo político y lo religioso que se llamaría, uniformemente, Nueva España (Botta, 2017: 49-79; Durán, 2016: 115-143).[4]

Algunos problemas sobre las narrativas de la conquista de Tenochtitlan se deben a que no todos los relatos son historias, es decir, narraciones que deliberadamente recuerdan y preservan hechos pasados. En realidad, las primeras referencias a la conquista están en las *Cartas de Relación* (Cortés, 2010) que el propio Hernán Cortés escribió al emperador Carlos V, entre 1520 y 1526, para contarle aquello que estaba ocurriendo en su presente. Y tampoco los escritos de los hombres que acompañaron a Cortés pueden llamarse historias en sentido estricto: la obra de Andrés de Tapia, de 1533 (2008); la de Bernardino Vázquez de Tapia, de 1543 (1939); y la de Francisco de Aguilar, hacia 1560 (1980) fueron *relaciones* o informes que tenían propósitos específicos, no siempre equiparables a los de un historiador. La naturaleza de este tipo de fuentes puede deberse a que:

> [...] la redacción de relaciones y crónicas devino una forma de obtener recompensas o beneficios del favor real. De este modo, tanto particulares como miembros de las corporaciones (por ejemplo, la Iglesia) elaboraron sus historias y trataron de hacerlas llegar al soberano, manuscritas o ya impresas, como medio para destacar sus méritos personales, los de su estamento o los de sus institutos [...] (Battcock y Barjau, 2018, 10).

Sin embargo, sí hubo un par de historias de la conquista que se escribieron varios años después y con el fin de recoger la memoria de lo acontecido desde el momento del desembarco cortesiano, en 1519, hasta el derrumbamiento final del poderío mexica, en 1521. La primera de éstas fue la obra del sacerdote Francisco López de Gómara, quien en 1552 publicó su *Historia de las In-*

de lo que Robert Dahl denominó Poliarquía. De ahí que consideremos urgente que los investigadores de la disciplina histórica se involucren en la discusión de otras formas de enunciar y participar de lo político (Dahl, 2009).

4 La discusión en torno a la comprensión de procesos de conquista, como la evangelización, debe partir desde la propia conceptualización occidental cristiana europea de las categorías implementadas para explicar a los conquistados, como lo es en el caso de lo que la academia ha constituido como "religiones prehispánicas".

dias y de la conquista de México (1985). Gómara construyó su relato con los informes que obtuvo directamente de Hernán Cortés y de otros conquistadores, y también con textos como las *Cartas* de Cortés y la relación de Andrés Tapia. La segunda, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo (2019), terminada hacia 1568, tuvo por objetivo desmentir o refutar muchas afirmaciones de la narración histórica de Gómara, aquellas que Bernal consideraba falsas o inexactas.

Con base en los textos arriba mencionados, en los siglos posteriores se elaborarían todas las historias relativas a la conquista de los dominios de México Tenochtitlan. Sin embargo, no puede decirse que con la caída de la gran capital tenochca, en 1521, se consumase el proceso de dominación española.

Fuera de lo que hoy es el territorio central de México, que fue el que adoptó el nombre de la Nueva España, y en territorios muy extensos y distantes, tanto al sur como al norte, había otras tierras ocupadas por otras comunidades y grupos a los que los españoles también trataron de someter, cuyas guerras de conquista durarían mucho más tiempo. Sólo por dar un ejemplo, en el actual estado de Yucatán, un antiguo señor llamado Ah Nakuk Pech, que al ser bautizado adoptó el nombre de Pablo Pech, escribió un compendio de anales intitulados *Chac-Xulub-Chen* (1936), los cuales cuentan la historia de lo que podríamos calificar como "la conquista de Yucatán": la llegada de los españoles a la región, el principio de la colonización y la cristianización, la rebelión indígena en la península en el año de 1546, entre otros sucesos que transcurren entre los años de 1511 y 1560.

Claramente, aquello que llamamos historia de la conquista ni concluyó en un año preciso ni su relato se ha construido siempre a partir de historias –valga el pleonasmo– sino con narraciones de diferente tipo e intencionalidad y que, sólo al paso del tiempo, se convertirían en fuentes, pues a través de diversos procesos en diferentes épocas, las culturas fueron modificando, reestructurando y buscando nuevas estrategias de gobierno en torno al cambiante y poco estable sistema político de las regiones, a la par que se reestructuraban las relaciones de dominación étnica bajo complejos esquemas de legitimidad política y procesos de resistencia que distan de haberse discutido hasta sus últimas consecuencias y que tienen varias aristas pendientes hasta nuestros días (León Cázares *et al.*, 1992; Vos, 2015).

Reconsiderar la guerra de conquista y la lucha entre los pueblos amerindios y los colonizadores europeos demanda tomar en cuenta la cosmovisión de los soldados españoles que se embarcaron rumbo a las *nuevas tierras*. Para ello, es necesario tener en mente sus idearios y anhelos: la búsqueda de ciudades perdidas, la promesa de riquezas y las ansias de los honores y la glorias que les permitieran incorporarse a la aristocracia dominante de las cortes europeas. Muchos de ellos tuvieron la posibilidad de dejar registro escrito de sus andanzas, y no pocos también la necesidad de referirlas a sus superiores a fin de que éstos les reconocieran y retribuyeran sus servicios (Weckmann, 1992). A estos informes inmediatos, comúnmente denominados "relaciones", pertenecen las primeras noticias que Hernán Cortés envió al emperador Carlos V y que no sólo incluyen sus proezas, sino que inician con un sumario de las dos primeras expediciones a las costas continentales del sureste de lo que hoy llamamos Mesoamérica, emprendidas respectivamente por Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva, entre 1517 y 1518.

Con respecto al *espacio mesoamericano* debemos hacer un pequeño paréntesis explicativo. Dicho modelo de super área cultural se creó en 1943, en una formulación teórica del estudioso alemán Paul Kirchhoff (1992), quien propuso delimitarla a partir de la composición de las familias lingüísticas originarias y de la presencia o ausencia de determinados rasgos culturales: el cultivo de algunos frutos, las técnicas constructivas, las formas de computar el tiempo, entre otros. Aunque el modelo no ha estado exento de críticas (Nalda, 1990), ha resultado útil para los entramados explicativos

de los especialistas, pues aporta un terreno común de diálogo en el estudio de los fenómenos humanos de estas áreas, desde los tiempos prehispánicos hasta el de las múltiples avanzadas de conquista; es decir que del modelo mesoamericano propuesto hace más de medio siglo al que podría entretejerse en nuestros trabajos contemporáneos hay un largo camino por labrar (Williams, *et al*., 2011), en el que quizá una de las rutas se fundamente en estudiar a detalle los elementos de diferenciación y de cambio cultural que bajo presión han ocurrido entre los diferentes pueblos que habitan y significan las distintas regiones.

De vuelta al proceso de conquista, diremos que de las seis cartas de relación cortesianas que se conocen, nos interesan particularmente las tres primeras, es decir, aquellas que incluyen noticias desde la fundación del Ayuntamiento de la Vera Cruz, hasta las informaciones enviadas tras el colapso del orden político mexica en la cuenca del Altiplano Central, en las cuales la argumentación constante del paradigma de la guerra justa cristiana desde los ojos del conquistador, y la narrativa descriptiva del territorio y los regímenes de gobierno establecidos son una preocupación central (Bataillon *et al.*, 2008).[5]

Es menester recordar que los soldados, vasallos de la corona de Castilla, tenían experiencia previa en la conquista y colonización de territorios americanos, pues ya habían ocupado las islas del Caribe y domeñado a sus pobladores. Con ese bagaje vivencial y lingüístico vieron y nombraron las nuevas realidades continentales que enfrentaron: los templos ceremoniales fueron denominados *cúes* y a los señores y líderes principales de las poblaciones se les denominó *caciques*.

Aparte de dar nombre a la novedad, que era una forma de apropiación, la cultura hispánica determinaba que el segundo paso era modelarla jurídicamente, con leyes y autoridades que la rigiesen en representación de su monarca. Cortés sabía algo de derecho, conocimiento aprendido en sus años de bachiller en Salamanca, y por ello fundó un cabildo en la costa veracruzana. Esto cumplía un triple propósito: en principio establecía un poder en el territorio recién ocupado, y como consecuencia este mismo cuerpo autorizaba su ruptura con la autoridad castellana radicada en la isla de Cuba y daba su licencia para emprender el avance tierra adentro, provocando conflictos que incluso complicarían la estancia de Cortés en el Altiplano, al tener que volver a la costa a enfrentar a Pánfilo de Narváez, quien traía órdenes de apresarlo y llevarlo de vuelta a Cuba.

Al fundar el ayuntamiento, Cortés no podía aguardar: deseaba enterarse de la situación política de los pueblos que iba encontrando, quería persuadirlos de hacerse sus aliados y, sobre todo, anhelaba contemplar con sus propios ojos el centro rector al que parecían responder todos los caciques: Tenochtitlan.

Las relaciones de Cortés pintan con elocuencia los escenarios y a los actores, reproducen vívidamente las batallas *justas*, hablan del asombro y las miserias de sus huestes; todo desde el punto de vista del capitán que busca realzar sus hazañas, un sujeto que transita en pos del reconocimiento de su prestigio y de la honra que a él va aparejada. Así traduce las *grandezas* de unos territorios *nuevos* que "van reconociendo y rindiendo vasallaje" a la autoridad real de la península ibérica.[6]

Cortés esperaba de su emperador el justo premio a su inédito servicio, pues someter

5 Debemos recuperar el conocimiento jurídico castellano del siglo XVI para entender la notoriedad con la que se producen regímenes escriturísticos en cuanto a lo legal en el proceso de conquista, en el que además se desborda el sentido cristiano-castellano de "la guerra justa", que en el caso de las relaciones cortesianas es tomado como un espacio semiótico contenido en una narrativa en la que se configura un imaginario glorificador en torno a la profundidad ideológica de "la fe" y el honor trascendental del soldado entregado a ella y a su representación terrena: la monarquía castellana.

6 El trasfondo interpretativo de los hechos históricos narrados por Cortés y la representación de su figura en un modelo biográfico trasciende los trazos argumentativos que nos hemos planteado para este texto. Sin embargo, no es un asunto menor entrever la dificultad hermenéutica que conlleva proponer un ejercicio crítico de las relaciones como exponentes históricos de la vida de un sujeto en el contexto hispánico del siglo XVI (Nava Sánchez, 2018: 9-40).

un mundo nuevo con el solo valor de su brazo ameritaba una muy generosa retribución: ser elevado a una dignidad señorial. El Conquistador tenía, como cabría esperar, una visión genuinamente europea, híbrida de letrado y de hombre de capa y espada, que buscaba herramientas dentro de su propio acervo cultural para sujetar y dominar lo desconocido y para explicar lo culturalmente intraducible.

Por otro lado, don Hernando advierte en sus escritos de manera sutil, pero insistente, que no todos los grupos que ha encontrado hablaban un mismo idioma; no obstante, logra *entenderse* con ellos. Por las solas cartas uno alabaría su enorme habilidad y su gama de recursos, de no ser porque sabemos que en el discurso hay una omisión: la de Malintzin o Marina, la mujer que le fue entregada como parte de una ofrenda. Ella y Jerónimo de Aguilar fueron sus intérpretes *en cadena*: Malintzin traducía del náhuatl al maya y Aguilar vertía lo dicho en esta lengua al castellano, a fin de que lo entendiera el capitán (Townsend, 2015).

En cambio, las *Cartas de Relación* (figura 2) sí se vuelven explícitas cuando se trata de referir los pactos y alianzas de Cortés con grupos enemigos de los mexicas que, sumados a su puñado de hombres de armas, formaron la gran hueste que encaró el poder de la *Excan Tlatoloyan* de la Cuenca de México, la famosa triple alianza –política, económica y militar– liderada por los tenochcas (Battcock, 2019).

Pasajes también de gran viveza y energía son los que se dedican a la entrada de la tropa española a Tenochtitlan, al encuentro con Motecuhzoma Xocoyotzin en la calzada meridional de la ciudad y al periodo de residencia en el recinto urbano, en el que el propio Motecuhzoma, ante la formulación del *requerimiento* conquistador, entrega el reino y su *corona* a la sacra cesárea católica majestad de Carlos V. La última parte del drama nos conduce por el inicio del sitio, el acoso y arrinconamiento de los mexicas en Tlatelolco, antes del episodio final en la que el último *Tlahtoani*, Cuauhtemotzin, es apresado y conducido ante las tropas castellanas.

Figura 2
Inicio de una de las relaciones de Hernán Cortés, dirigida a Carlos V

Fuente: Hernán Cortés (1522). Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

De sobra es sabido que no fue exclusivamente Cortés quien dejó testimonio de las guerras de conquista, aunque la historia decimonónica haya tratado de *cotejar* los *hechos* para *validarlos* como *reales*.

Aquí radica el punto de quiebre con una historiografía que desmonte y busque complejizar los grandes mitos nacionales elaborados por la erudición criolla: debemos arrojar una mirada hermenéutica que indague las *posibilidades* y las razones que versan sobre el relato de la Conquista, y para ello tenemos acceso a un sinfín de obras para revisar y para encontrar los ejes que las estructuran.

Quizá la *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo (figura 3), sea el texto *más socorrido* debido a que trata de un soldado que reclamó décadas después, para sí y sus compañeros de armas, sus partes de la gloria bélica que Cortés quiso monopolizar.

El de Bernal es un recuento tan épico como el cortesiano, pero sin duda menos grandilocuente, mucho más apegado a lo terrenal y a lo colectivo: él no acalla los méritos de Malintzin y de Aguilar, sin cuyas voces jamás habrían entendido los españoles el balance de poder en los territorios sobre los que avanzaban.

Sobre todo, en su narrativa destaca la presencia de la mujer, no sólo por su destreza de traductora, sino por su habilidad para abrir espacios y fomentar contactos, lo que hace de ella una pieza fundamental al lado de Cortés en el diseño de tácticas de conquista.

Figura 3
Bernal Díaz del Castillo, autor de la *Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España*

Fuente: Mediateca INAH (2020).

Conclusiones

En suma, la información plasmada en el corpus documental sobre la Conquista del Altiplano Central Mesoamericano no es homogénea en sus contenidos, pues las composiciones y sus códigos escriturarios, e incluso pictóricos (como el *Lienzo de Tlaxcala*, por citar un ejemplo) no permiten homologarlos. Los registros deben leerse como complejos interpretativos con intenciones específicas de las que sus autores podían beneficiarse para recomponer sus posiciones políticas, sociales y económicas en un orden convulso, del cual se desprende que una nueva labor historiográfica intente dar respuestas a las inquietudes que despiertan estos hechos, en la coyuntura de los 500 años. Seguramente, estas labores nunca tendrán un cierre de elaboración definitiva y seguirán atrayendo numerosos acercamientos críticos que busquen dar sentido a las preocupaciones sociales contemporáneas por explicar el pasado; sin embargo, es una tarea urgente revisar las nuevas posiciones sociales que se involucren en el tejido de otras miradas historiográficas que procuren hilar posiciones que detonen otras historicidades posibles, en un momento en el que nuestras sociedades latinoamericanas deben reconocerse plurales, multiculturales y con historicidades diversas.

Las narrativas del proceso de sometimiento de los pueblos es la imagen dolorosa de una herencia cultural, social, política, religiosa, lingüística y simbólica que la Conquista castellana, en sus idearios más ortodoxos, amenazaba extinguir.

Sin embargo, la herencia persistió, en gran parte tramada en un conjunto notable de textos donde se entreveran diversas tradiciones discursivas, múltiples y heterogéneos actores, diferentes voces y complejos lugares de enunciación. Crónicas, testimonios, cartas, documentos legales y religiosos entre otros, que produjeron los conquistadores, los soldados, los evangelizadores, los nobles indígenas y los difusos y polémicos *sujetos mestizos* son evidencia de dicho fenómeno sociocultural.

Serge Gruzinski formuló una pregunta clave en el inicio de su formidable libro *La colonización de lo imaginario*: "¿cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno?" (1991: 9), interrogante indispensable en el marco más amplio del México conquistado y dominado por los españoles entre los siglos XVI y XVIII. Su propuesta se dirige a revisar el rico archivo de testimonios conservado, sin dejar de advertir que dicha textualidad, atravesada por "cierta pasión de la escritura", fue elaborada y redactada en el contexto trastocado de la conquista y posterior colonización. Interrogar este acervo implica revisar conceptos tales como memoria, identidades, alteridades. Esta pasión de escritura atravesó tanto a los sujetos conquistadores como a los sujetos indígenas y mestizos que rápidamente adoptaron su uso como estrategia para, como señala Martín Lienhard, negociar y conservar una autonomía relativa (1992: XII).

Sin duda, la conquista de México en tanto acontecimiento histórico es una trama textual compleja que, como destaca Lienhard, implica la combinación de variados medios y códigos semióticos. Proponemos que el diálogo entre el discurso histórico y el discurso literario resulta revelador en cuanto privilegia el descentramiento de la mirada unívoca y la potencia de la lectura *entre líneas*, que además ocupa una preocupación central en la trascendencia de la acción y su inmanencia en la memoria.

Bajo ese supuesto, debemos acotar nuestras atenciones a las intencionalidades escriturísticas que tras de sí convergen en una red de valores y de estrategias relacionales del autor con el mundo, las cuales son extensivas a los entramados de la memoria, pues es sólo a través de ellos que los conquistadores se atrevieron a difundir la narrativa de su propia figura, enaltecer sus decisiones y glorificar sus combates, debido a que sus manuscritos fueron vehículo para hacerse valer como señores principales de honor y de fe en los nuevos territorios conquistados, bajo su pluma, *por ellos mismos*.

Estas aprehensiones de la narrativa conquistadora han sido reivindicadas en infinidad de ocasiones para sostener aparatos de legitimidad y distinción entre las múltiples sociedades que han habitado estos territorios. Primero entre castellanos y peninsulares, cuyo alarde institucional era ritualizado cada 13 de agosto, día de San Hipólito, en el paseo del pendón. Luego entre la invención del criollo y el mestizo, que vetó el presunto honor del conquistador castellano, pero que a la par se despojó de identificarse entre los *vencidos:* quienes habían *muerto* y habían sido profusamente olvidados. Y es detrás de ese sello de la muerte lo que encierra ese último giro narrativo que debemos traer a nuestra argumentación sobre el registro y la memoria en la crónica de conquista: el *olvido* como ese espectro que diluye la presencia de lo *moralmente reconocible,* que ante la inminencia de la muerte insta a los *honorables vivos* a dejar sendos retratos manuscritos de las acciones en vida, y con ello ser *moralmente dignos* de auto-reconocerse a sí mismos como *memorias,* claro está que no uniformes, sino contradictorias, potencialmente especulativas, y de constante impresión de sus hazañas y sus fobias ante la finitud de lo real (Aries, 2011).

Las memorias, en este caso registradas por las crónicas de conquista, son el principal punto de inflexión de lo que Ricoeur considera como una aporía: la complejidad incalculable de los tiempos experienciales narrados, frente al tiempo concretado en lo ocurrido (2004). He aquí el énfasis en que las crisis de los modelos explicativos de la historia instiguen contra los baluartes supuestamente incorruptos de la tradición y reflexionen críticamente sobre lo legítimo, para que con ello se proponga la formación de otras tendencias de reflexión sobre los procesos conciénciales de lo humano, las cuales examinen los linderos epistémicos que se cultivaron en las miradas narrativas de los conquistadores. Será a través de procesos revisionistas de nuestros pasados mediante los cuales nos encontremos con las tenues siluetas imaginarias de los aliados, enemigos, complicidades y justificaciones

del conquistador. Es decir, reflexionar la conquista no sólo procede de nuestra necesidad de fundamentar el pasado, sino que también parte del siempre útil atino de discutir los modelos de cambio y percepción de nuestros conflictos como humanos en sociedad. Discusiones que no son, ni de cerca, un compendio de lecciones al que nos atrevamos intempestivamente a tildar como *superadas*.

Fuentes consultadas

Aguilar, Francisco de (1980), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Aries, Philippe (2011), *El hombre ante la muerte*, Madrid, Editorial Taurus.

Asselberg, Florine G.L. (2007), "The Conquest in Images: Stories of Tlaxcalteca and Quauhquecholteca Conquistadors", en Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indegenous allies in the Conquest of Mesoamérica*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 65-101.

Bataillon, Gilles; Bienvenu, G. y Velasco Gómez, Ambrosio (2008), *Las teorías de la Guerra Justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

Battcock, Clementina (2019), "Introducción. Mover enfoques, otras perspectivas de lectura de los antiguos textos novohispanos", *Dimensión Antropológica*, 76 (26), *México,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 7-11.

Battcock, Clementina y Barjau, Luis (2018), "Las crónicas novohispanas: un caleidoscopio", en *Lo múltiple y lo singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Botta, Sergio (2017), "Representar a los dioses indígenas a través de San Agustín. Huellas del *De civitate Dei* en las obras de fray Bernardino de Sahagún y fray Juan de Torquemada", *Mudables representaciones: el indio en la Nueva España a través de crónicas, impresos y manuscritos*, México, INAH, pp. 49-79.

Casaús Arzú, Marta Elena (2010), "Repensar la nación y la reforma del Estado por las élites mayas: del Estado homogéneo al Estado plural en Guatemala", en *Reformas del Estado, movimientos sociales y mundo rural en el siglo XX en América Latina*, coord. Antonio Escobar Ohmstede, Fernando I. Salmeron, Laura Valladares de la Cruz y Ma. Guadalupe Escamilla Hurtado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, pp. 205-245.

Cortés, Hernán (2010), *Cartas de Relación y otros textos*, Edición, prólogo y notas de Valeria Añón, Buenos Aires, Corregidor.

Cortés, Hernán (1522), *Cartas de Relación,* Sevilla, Imprenta de Jacobo Cromberger, <https://bit.ly/3aSoK7Z>, 5 de febrero de 2020.

Dahl, Robert A. (2009), *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos.

Díaz del Castillo, Bernal (2019), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.

Díez-Canedo, Aurora (2019), "Francisco Cervantes de Salazar desglosado. El humanismo español del siglo XVI, la sociedad novohispana y la crónica de la conquista", en Luis Barjau y Clementina Battcock (coords.), *Lo múltiple y los singular. Diversidad de perspectivas en las crónicas de la Nueva España*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 103-132.

Duve, Thomas (2007), "El privilegio en el antiguo régimen y en las Indias. Algunas anotaciones sobre su marco teórico legal y la práctica jurídica", en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios en las corporaciones novohispanas,* México, CIDE/Instituto Mora, 2007.

Durán, Norma (2016), "La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica", en *Historia y Grafía*, núm. 47, 2016, México, Universidad Iberoamericana, pp. 115-143.

Feierstein, Daniel (2012), *Memorias y representaciones sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Friede, Juan (1959) "La censura española del siglo XVI y los libros de Historia de América", en *Revista de Historia de América,* núm. 47, Colima, Instituto Panamericano de Historia y Geografía, pp. 45-94.

Gruzinski, S. (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Herrera, Robinson (2007), "Concubines and Wives: Reinterpreting Native.Spanish Intimate Unions in Seixteenth-Century Guatema", en Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indegenous allies in the Conquest of Mesoamérica*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 127-144.

Instituto Nacional de Antropología e Historia (2020), "Bernal Díaz del Castillo. Dibujo", Colección Archivo Casasola, Fototeca Nacional (1920), Ciudad de México, <https://bit.ly/3p91PdI>, consultado el 5 de febrero de 2020.

Joutard, Philippe (1986), *Esas voces que nos llegan del pasado*, México, Fondo de Cultura Económica.

Kirchhoff, Paul (1992), "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales", en Jorge A. Vivó (ed.), *Una definición de Mesoamérica*, México, UNAM,-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp 28-45.

León Cázares, María del Carmen; Ruz, M. Humberto y Alejos García, J. (1992), *Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

León-Portilla, Miguel (1964), *El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas*, México, Mortiz.

Lienhard, M. (1992), *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX),* Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Lienhard, M. (2008), *Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*, Madrid, Iberoamericana/ Vervuert, 2008.

López de Gómara, Francisco (1985), *Historia General de las Indias*, Barcelona, Biblioteca de Historia.

Martínez Luna, Jaime (2015), "Conocimiento y comunalidad", *Bajo el volcán*, 23 (15), Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 99-112

Martínez Martínez, María del Carmen (2013), *Veracruz 1519. Los hombres de Cortés*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de León.

Matthew, Laura E. (2007), "Whose Conquest? Nahua, Zapoteca, and Mixteca Allies in the Conquest of Central America", en Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indegenous allies in the Conquest of Mesoamérica*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 102-126.

Nalda, Enrique (1990), "¿Qué es lo que define Mesoamérica? La validez teórica del concepto Mesoamérica", en *XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antro-*

pología, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica.

Nava Sánchez, Alfredo (2018), "Los límites de la biografía en Nueva España. Tres biografías de Hernán Cortés y una Relación de Méritos y Servicios como *biografema*", en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, núm. 67, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, pp. 9-40.

Navarrete Linares, Federico (2019), *Quién conquistó México*, México, Debate.

O'Gorman, Edmundo (2007), "La conciencia histórica de la Edad Media", en *Historiología. Teoría y práctica, México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 29-66.

Oudijk, Michel R. y Restall, Matthew (2007), "Mesoamerican Conquistadors in the Sixteenth Century", en Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (eds.), *Indian Conquistadors. Indegenous allies in the Conquest of Mesoamérica*, Norman, University of Oklahoma Press.

Pastrana, Miguel, (2004), *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Pech, Nakuk (1936), *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen*, México, Talleres Gráficos de la Nación.

Ricoeur, Paul (2004), *Tiempo y narración,* tomo II, México, Siglo XXI.

Romero Galván, José Rubén (2003), "Introducción", en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, v. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 11-20.

Rozat, Guy (2001), *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*, México, Universidad Iberoamericana.

Sánchez, Consuelo (2019), *Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina*, México, Siglo XXI.

Tapia, Andrés de (2008), *Relación de la conquista de México*, México, Axial, Colofón.

Townsend, Camila (2015), *Malintzin. Una mujer indígena en la Conquista de México*. México, Ediciones Era.

Turner, Guillermo (2016), *La biblioteca del soldado Bernal Díaz del Castillo*, México, El Tucán de Virginia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Tzul Tzul, Gladys (2019), "La forma comunal de la resistencia", *Revista de la Universidad de México*, núm. 847, abril, México, Universidad Nacional Autónoma de México, <https://bit.ly/3oWdiNu>, consultado el 5 de febrero de 2021.

Vargaslugo, Elisa; Ángeles Jiménez, Pedro; Escalante Gonzalbo, Pablo; Fernández Quintero, Norma; Lorenzo Macías, José María; Martínez del Río de Redo, Marita; Morera, Jaime y Rodríguez-Miaja, Fernando E. (2005), Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII, México, Fomento Cultural Banamex, A.C.

Vázquez de Tapia, Bernardino (1939), *Relación del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia*, México, Editorial Polis.

Vos, Jan de (2015), *La paz de Dios y la paz del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weckmann, Luis (1992), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weckmann, Luis (1982), "Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España", en *Historia Mexicana,* vol. 32, no. 1 (125), julio-septiembre, México, El Colegio de México, 1982.

Williams, Eduardo; García Sánchez, Magdalena; Weigand, Phil C. y Gándara, Manuel (2011), *Mesoamérica. Debates y perspectivas,* México, El Colegio de Michoacán.

Recibido: 15 de diciembre de 2020.
Reenviado: 28 de diciembre de 2020.
Aceptado: 28 de enero de 2021.

Clementina Battcock

Doctora en Historia por la UNAM. Profesora investigadora de la DEH- INAH, centro en el que dirige el proyecto "Crónicas novohispanas y andinas". Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Es co-coordinadora de diferentes redes de investigación internacional entre las que destaca el *Proyecto Crónica Mexicana.* Su más reciente libro publicado se titula *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados* (México, INAH, 2019*),* así como el artículo en coautoría con José Rubén Romero Galván: "Chimalpain Cuautlehuanitzin. La transformación del mundo indígena en la construcción de las memorias novohispanas", en *L'immagine delle religione indigene nelle cronache novoispane. Nuove vie di indagine, Revista Studi e Materiali di Storia delle Religioni, 86/2 (2020), Dipartamento di Storia, Antropología, Religiones, Arte, Spettacolo*, Universidad de la Sapienza, Roma, pp. 592-607 (2020). Recientemente también se publicó su capítulo "El códice de San Mateo Huichapan: su registro del pasado", en el libro *Entramados en el Mezquital. Treinta años de investigaciones interdisciplinarias del Proyecto Valle del Mezquital*, México, Secretaría de Cultura/Instituto de Antropología e Historia, pp. 341-355.

Jhonnatan Alejandro Zavala López

Licenciado en Etnohistoria por la ENAH-INAH. Actualmente realiza sus estudios de maestría en Historia en la Universidad de Guadalajara. Ha realizado estancias de investigación en el Laboratorio de Historia Oral y en el Posgrado en Sociedad y Patrimonio de la Universidad de Guanajuato, además de colaborar en diferentes proyectos de investigación y docencia en disciplinas históricas y antropológicas. Su último artículo aceptado para publicación en coautoría con Clementina Battcock se titula "Eulogio González, el 'conspirador' de 1928: una alegoría de la representación social de 'lo indígena' en México", en *Contribuciones desde Coatepec* (en prensa) Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Humanidades.

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 15-40
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120213

PRESAGIOS, AUGURIOS Y PORTENTOS DE LAS CONQUISTAS DE MESOAMÉRICA

UNA PERSPECTIVA COMPARADA

OMENS, AUGURIES AND PORTENTS OF THE CONQUESTS OF MESOAMERICA

A COMPARATIVE PERSPECTIVE

Miguel Pastrana Flores
UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas
micquetl@unam.mx

Abstract

This article proposes a historiographic comparative analysis of the tetzahuitl *or omens, understood as the harbingers of the Spanish conquest in Purepecha and Nahuatl traditions, as registered by the Michoacan Relation and Floretine Codex, respectively. The article briefly revises the meaning of each omen consigned in the aforementioned works, then proceeds to make a general balance of each work in order to draw comparisons between the two. It proposes the existence of a common interpretative background of Mesoamerican tradition.*

Keywords: tetzahuitl*, omen, augury, conquest of Mexico, indigenous tradition historiography.*

Resumen

Este artículo estudia, desde la perspectiva del análisis historiográfico comparativo, los presagios o *tetzáhuitl*, que se consideran anuncios de la conquista española en las tradiciones purépecha y náhuatl registradas en la *Relación de Michoacán* y en el *Códice florentino* respectivamente. Para ello se revisa brevemente el significado cada presagio consignado en las obras de referencia y luego se hace un balance general de cada obra y les compara. Se propone la existencia de un trasfondo común interpretativo de tradición mesoamericana.

Palabras clave: *tetzáhuitl*, presagio, augurio, conquista de México, historiografía de tradición indígena.

Un asunto misterioso[1]

Es ampliamente conocido que en diversas obras historiográficas de tradición indígena mesoamericana se mencionan diversos presagios, augurios, prodigios y portentos a los que se atribuye ser anuncios de la conquista española. Entre estos escritos cabe destacar dos obras elaboradas por franciscanos: la *Relación de Michoacán*, atribuida a fray Jerónimo de Alcalá, y la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún, las cuales serán estudiadas en este trabajo desde la perspectiva de análisis historiográfico comparativo. En un primer momento, durante los siglos XVI al XVIII, estos eventos portentosos del mundo indígena fueron generalmente aceptados como reales, o por lo menos como posibles, por los cronistas e historiadores hispanos y criollos, pues estaban en consonancia con su propia tradición religiosa e historiográfica tanto humanista como cristiana. Posteriormente, en los siglos XIX y XX, con el desarrollo de nuevas corrientes historiográficas los presagios fueron objeto de dudas y cuestionamientos, cuando no de franco escepticismo, mientras que en la actualidad se han convertido en objeto de estudio entre diversos especialistas (Pastrana, 2004: 15-21).

Desde la publicación en 1959 de *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, antología preparada por Miguel León-Portilla (2019), los relatos e historias de raigambre indígena sobre la Conquista empezaron a ser conocidos por un público amplio; es a finales del siglo XX y en lo que va del XXI que, por diversas razones, entre las que cabe mencionar su relativa extensión, su difusión editorial e impacto académico, se ha puesto particular interés en los presagios nahuas de la conquista de Tenochtitlan. *Grosso modo* puede decirse que en la actualidad las principales posturas respecto del estudio de los presagios son las siguientes: una primera posición, que puede caracterizarse como escéptica, niega cualquier contenido propiamente indígena en estos presagios, y considera que se trata de adaptaciones o versiones tomadas de los clásicos grecolatinos o de textos bíblicos; tal es la postura sostenida, entre otros, por Felipe Fernández-Armesto (1992) y Guy Rozat (2010). Una segunda postura considera que los presagios están en consonancia con lo que se conoce de la cosmovisión mesoamericana y sostiene que el núcleo de los portentos está en el pensamiento indígena (si bien algunos autores admiten algún giro, matiz o trasfondo del cristianismo o de temas grecorromanos), como lo sustentan Miguel León-Portilla (1991, 1992), Michel Graulich (1992, 2014), Antonio Aimi (2009), Miguel Pastrana Flores (2004, 2014, 2020), Diana Magaloni (2003, 2016), Patrick Johansson (2013), Jaime Echeverría García (2018) y Guilhem Olivier (2019a, 2019b). Otros autores proponen una tercera posición, la cual pretende ser una especie de compromiso con las dos primeras, al aceptar un núcleo de tradición náhuatl que toma y adapta para sus propios fines modelos clásicos y bíblicos, como lo sostienen Hugh Thomas (1994: 68-71), Berenice Alcántara Rojas (2019a, 2019b) y Bernard Grunberg (2019). En lo que toca al ámbito purépecha y la *Relación de Michoacán*, la producción sobre el tema es mucho menor, pero se mantienen las dos propuestas principales, de quienes encuentran fuertes conexiones con la tradición mesoamericana (Pastrana, 1999), y de quienes sostienen que todos los presagios siguen modelos europeos con nulos elementos mesoamericanos (Morales y González, 2017).

En términos generales, quienes sostienen la segunda y tercera posturas han criticado a la primera y aportado argumentos en favor de la presencia de modelos y esquemas indígenas de raigambre mesoamericana en los relatos de los presagios, mientras que los representantes de la primera no han respondido a estas críticas; ejemplo de esta actitud es el caso de Arturo Morales y Juan

1 Debo advertir al lector que, como ya me he ocupado en varias ocasiones de estos mismos temas o similares, retomo y sintetizo varios aspectos que en otros lugares he desarrollado más extensamente. Quien tenga interés en conocer con más detalle mis argumentos puede consultar la bibliografía referida.

Carlos González (2017) que no mencionan ningún trabajo de las otras posiciones, ni el artículo que específicamente aborda el tema en la *Relación de Michoacán* (Pastrana, 1999). Sobre los posibles modelos clásicos se volverá más adelante. Huelga señalar que aquí se ha hecho una síntesis por motivos expositivos de las diferentes posturas y que los distintos autores de las segunda y tercera propuestas mantienen importantes diferencias entre sí.

Las obras en el contexto de la historiografía de tradición indígena

La historiografía de tradición indígena

La historiografía de tradición indígena comprende el conjunto de obras historiográficas elaboradas por indígenas o por autores de otro origen que tratan de recopilar, comprender y asimilar el punto de vista de los grupos indios respecto de su pasado, tanto en el contexto mesoamericano como el colonial. Dicho de otra manera, la historiografía de tradición indígena es aquella que continúa, rescata, transmite o sigue, de manera parcial o amplia, los conceptos, las estructuras, los temas y los personajes de raigambre mesoamericana respecto del pasado indígena. Es necesario enfatizar que la tradición mesoamericana presenta procesos de cambio y adaptación en el tiempo novohispano; en ese sentido, las obras estudiadas son reflejo tanto de una tradición milenaria de registro, narración e interpretación del pasado como del contexto de su elaboración (Romero 2003, Pastrana, 2004, 2011, 2019a).

Como ya se dijo, este trabajo busca hacer un análisis comparativo de los presagios de la Conquista desde la perspectiva del análisis historiográfico entre dos tradiciones particulares dentro de la historiografía de tradición indígena, la purépecha según el grupo de élite uacúsecha en la *Relación de Michoacán* y la náhuatl de los informantes tlatelolcas de Sahagún.[2] Puesto que el enfoque de este trabajo es el análisis historiográfico, es adecuado abordar la presentación de las obras objeto de este estudio en el orden temporal en el que fueron elaboradas y no el de la cronología de los eventos de la conquista a los cuales se refieren, ya que el objetivo es estudiar los presagios en su contexto historiográfico y no estudiar el proceso político militar.[3] En ese sentido, se verá primero la *Relación de Michoacán*, y luego la *historia de la conquista* recabada como Libro XII de la *Historia general* de Sahagún.

La Relación de Michoacán

La *Relaçión de las çeremonias y rrictos y poblaçión y governaçión de los yndios de la provinçia de Mechoacán*, mejor conocida por el título abreviado y modernizado de *Relación de Michoacán*, fue escrita hacia 1540-1541 por un fraile de la orden de San Francisco.[4] De acuerdo con la propia declaración del autor, éste se considera a sí mismo un intérprete de las narraciones de la élite uacúsecha: "esta escritura y relación presentan [...] los viejos desta cibdad de Mechuacan, y yo también en su nombre, no como autor, sino como intérprete dellos" (*Relación*, 1989, "prólogo": 33), especialmente en lo que atañe al desarrollo histórico del pueblo purépecha que ocupa la segunda de las tres partes que constituyen la *Relación de Michoacán*. Se trata de la versión castellana del relato de la historia del pueblo uacúsecha que efectuaba el principal sacerdote llamado *petámuti*, durante la fiesta de *Equata cónsquaro*. Por supuesto que ésta no es una traducción literal, sino más bien una versión parafrástica, con abundantes aclaraciones, comentarios

2 Para la perspectiva de estudio se sugiere al lector consultar los siguientes autores: Edmundo O'Gorman (1999, 2009), José Gaos (1967), Ramón Iglesia (1986).

3 Para quien desee un marco de referencia sobre los eventos militares, véanse Benedict Warren (1989), José Luis Martínez (1990) y Thomas (1994).

4 Aunque la propuesta de Benedict Warren (2001) de identificar al autor con fray Jerónimo de Alcalá ha gozado de amplia aceptación entre muchos estudiosos, y sin duda es la hipótesis mejor fundamentada, esto no es totalmente seguro; por ello, en este trabajo se seguirá con la denominación tradicional.

y adecuaciones por parte del fraile menor, como él mismo lo indica:

> Las sentencias van sacadas al propio de su estilo de hablar, y yo pienso de ser notado mucho en esto, mas como fiel intérprete no he querido mudar de su manera de decir, por no corromper sus sentencias y en su interpretación, he guardado esto, sino ha sido algunas sentencias y muy pocas que quedarían faltas diminutas si no se añadiese algo, y otras sentencias van declaradas, porque las entiendan mejor los lectores (*Relación*, 1989, "prólogo": 33).

La cuestión de que tanto logró el franciscano su propósito de ser *fiel intérprete* del discurso de sus informantes uacúsechas es motivo de análisis y discusión (Roskamp, 1998; García Quintana, 2003; Espejel, 2004).

La narración del *petámuti*, tal y como la podemos conocer gracias a la *Relación*, era una historia ejemplar, en el sentido que se proponía hacer evidentes formas de ser y comportamientos individuales y colectivos que se consideraban idóneos, y que deberían servir de modelo para la conducta de los diversos grupos sociales, especialmente para la élite de mando y el linaje gobernante, de donde salía el mandatario principal, conocido como *cazonci*, tal como lo expresa el franciscano: "Todo este capítulo pasado tenía el cazonci en mucha reverencia y hacía al sacerdote que sabía esta historia, que se la contase muchas veces, y decía que este capítulo era doctrina de los señores y que era aviso que había dado Taríacuri a todos ellos" (*Relación*, 1989, 2ª parte, cap. XXII: 136).

El relato de la conquista hispana se ubica al final de la tercera parte de la obra, y los presagios ocupan específicamente el capítulo XIX que habla de "los agüeros que tuvo esta gente y sueños, antes que viniesen los españoles a esta provincia" (*Relación*, 1989, 3ª parte, cap. XIX: 246), lo cual indica con certeza que en el momento de ser recogidos e incorporados al conjunto de la *Relación de Michoacán* los presagios aún no formaban parte del discurso oficial que oralmente contaba el *petamuti*. Al parecer, la fuente principal de la narración de la conquista española de Michoacán es la información proporcionada por antiguos sacerdotes y especialmente por don Pedro Panza, gobernador indígena de Pátzcuaro y antiguo alto dignatario de la administración purépecha al momento del contacto con los hispanos. En ambos casos, los informantes suelen ostentarse como testigos oculares o como cercanos a quienes presenciaron estos eventos (*Relación*, 1989, 3ª parte, cap. XIX, XX: 248, 254; López Serralengue, 1965: 171).

Historia de la conquista española

Por otra parte, entre los años 1550 y 1555 el franciscano fray Bernardino de Sahagún recogió de labios de informantes indígenas de Tlatelolco una *historia de la conquista* española en lengua náhuatl que, con ayuda de sus antiguos alumnos del colegio de Santa Cruz convertidos en cercanos colaboradores, transcribió en caracteres latinos. Tal como se ha conservado el texto náhuatl de la conquista en el Libro XII del *Códice florentino* carece de título, Sahagún se limita a describir brevemente su contenido: "El dozeno libro Tracta de cómo los españoles conquistaron a la ciudad de México", "Libro doze. De la conquista de la Nueva España, que es la ciudad de México" (Sahagún, 1990, v. II: 949); por otra parte, el que hoy sea el doceno de los libros de la obra sahaguntina es un mero accidente; por esos motivos, y para distinguirlo de la versión castellana del *Florentino* y de la reelaboración de la obra emprendida en 1585, así como para destacar su carácter de obra independiente he optado por designarla como *historia de la conquista*.

Posteriormente, entre 1558 y 1560, Sahagún inició en Tepepulco los trabajos de recopilación sistemática de textos sobre el mundo náhuatl, que a la postre y muchos años después, llegaron a constituir lo que hoy conocemos como *Historia general de las cosas de Nueva España*. Hacia 1565 la *historia de la conquista* se incorporó a este proyecto y, después de varios reordenamientos, se ubicó en su estructura como Li-

bro XII. Más adelante, entre 1576 y 1577, fray Bernardino y sus colaboradores indígenas dispusieron el texto castellano de la *Historia general* y, por ende, el de la conquista. En 1577 el manuscrito bilingüe náhuatl-español de la *Historia general* fue enviado a España, de donde pasó a Florencia a finales de 1587, donde actualmente reposa en la Biblioteca Medicea Laurenciana; esta obra es generalmente conocida por el nombre de *Códice florentino*. En 1585, ya en el ocaso de su vida, Sahagún emprendió el reordenamiento y rescate de varios de sus trabajos, produciendo, entre otros escritos, la *Relación de la conquista de esta Nueva España, como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes. Convirtiéndose en lengua española, llana e inteligible, y bien enmendada en este año de 1585* (en adelante *Relación de la conquista de 1585*), la cual corrige la primitiva versión de la *historia de la conquista* recabada, como ya se indicó, hacia los años de 1550 a 1555 (Pastrana, 2015: 85-86, s.f.; Nicolau, 1952; Bustamante García, 1990; León-Portilla, 1999).

Para esclarecer el asunto de la autoría de la *historia de la conquista*, el punto de partida son las referencias expresas de fray Bernandino anotadas tanto en la versión castellana del Libro XII de la *Historia general* como en la *Relación de 1585*, pues el texto náhuatl del *Códice florentino* no tiene indicaciones explícitas de autoría. En el prólogo al Libro XII Sahagún dice que "se escrivió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación, personas principales y de buen juizio, y que se tiene por cierto que dixeron toda verdad" (Sahagún, 1990, L. XII, Al lector; v. II: 949). En el mismo título de la *Relación de la conquista de 1585* se dice que es una obra escrita "como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes", y en el prólogo "Al lector" dice: "Los que me ayudaron en esta escriptura fueron viejos principales y muy entendidos en todas las cosas, así de la idolatría como de la república y oficios della, y también que se hallaron presentes en la guerra cuando se conquistó esta ciudad" (Sahagún, s.f.) En todo el texto abundan las referencias al origen tlatelolca de los informantes. Se trata, pues, de indígenas de alto rango, antiguos *pillis*, dignatarios y guerreros, testigos de vista de los hechos que relatan, con alta preparación intelectual y conocimiento de las tradiciones e instituciones nahuas de la antigüedad. Los *tetzáhuitl* de la conquista están consignados principalmente en el capítulo 1, titulado "De las señales y pronósticos que aparecieron antes que los españoles veniesen a esta tierra ni huviese noticia de ellos" (Sahagún, 1990, L. XII, cap. 1, v. II: 949).[5]

Recientemente, Berenice Alcántara Rojas (2019a y 2019b) ha propuesto que esta obra es de la autoría de los colaboradores nahuas de Sahagún, los cuales la redactaron hacia 1565 con base en testimonios indígenas recabados con anterioridad; sin embargo, no aporta referencias concretas ni plantea huellas textuales de tal actividad. Por otra parte, en las obras en las que Sahagún interviene como editor o autor, ya sea con modificaciones, comentarios, adecuaciones e incluso reescribiéndolas por completo, lo hace de manera expresa, así lo señala en el libro de los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España*, el cual en 1564 pasó a "conuertirse en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual [escritura en náhuatl] se boluió y limó en este colegio de Santa Cruz del Tlatilulco este sobre dicho año [1564] con los colegiales más habiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado [...] Limóse asimismo con quatro viejos muy pláticos, entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades." (Sahagún, 1986: 75) Una situación similar se menciona en el

5 En *Relación de la conquista de 1585*, el título del primer capítulo es "De las señales y pronósticos que aparecieron en esta Nueva España antes que se supiese la fama de la gente española ni de su venida, por espacio de un año", Sahagún (s.f., cap. 1). También se refieren algunos *tetzáhuitl* de la conquista en el libro VIII de la *Historia general* (Sahagún, 1990, L. VIII, cap., v. II, p. 558-559).

caso del llamado *Exercicio quotidiano*, al final del manuscrito se asienta: "Este exercicio hallé entre los indios, no se quien le hizo ni quien se le dio [a los indios] tenía muchas faltas e incongruidades mas con verdad se puede dezir que se hizo de nuevo, que no se enmendó. Este año de 1574". (Sahagún, 1993: 202). También lo señala explícitamente en el caso de la *Relación de la conquista de 1585*:

> este año de mil quinientos ochenta y cinco enmendé este libro, y por eso va escripto en tres columnas. La primera es el lenguaje indiano ansí tosco como ellos lo pronunciaron, y se escribió entre los otros libros. La segunda columna es enmienda de la primera ansí en vocablos como en sentencias. La tercera columna está en romance, sacado según las enmiendas de la segunda columna. (Sahagún s.f.: Al lector; Pastrana 2015, s.f.).

Por lo tanto, puede afirmarse que hasta el momento no hay elementos suficientes para hablar de una intervención mayor de fray Bernardino y sus colegiales en la *historia de la conquista* en náhuatl; tal como este texto se encuentra en el *Códice florentino*, el principal trabajo de edición es la división en capítulos.

Así, como resultado del proceso de elaboración de esta compleja obra existen tres versiones fundamentales, las cuales están estrechamente vinculadas entre sí y al mismo tiempo presentan diferencias importantes para el análisis historiográfico y su aprovechamiento para la reconstrucción histórica. En primer término, está la *historia de la conquista* escrita en náhuatl desde la perspectiva tlatelolca, elaborada antes de 1550 y recopilada por Sahagún y sus colaboradores entre 1550 y 1555; en segundo término, está la versión castellana escrita por fray Bernardino y concluida en 1576-1578; y, finalmente, la versión ampliamente revisada y corregida hecha en 1585. Para este trabajo se usará preferentemente el texto náhuatl de 1550-1555 que está en el *Códice florentino*, pero siempre cotejado con la versión castellana de Sahagún en la *Historia general* y la versión de la *Relación de la conquista de 1585*.

Desde otra perspectiva hay que agregar que las obras que son objeto de este estudio pueden ubicarse en dos categorías diferentes dentro del concepto de historiografía de tradición indígena. Por un lado, la *historia de la conquista*, que está compilada en el *Códice florentino*, puede concebirse como parte de la continuidad de las antiguas formas de historiografía mesoamericanas, las cuales estaban en proceso de cambio y adaptación al ámbito colonial; por otro lado, los franciscanos fray Bernardino de Sahagún y el autor de la *Relación de Michoacán*, sin duda son buenos representantes de la recopilación y rescate de la historiografía de tradición indígena (Pastrana, 2011: s.f.). En su carácter de obras historiográficas estos trabajos manifiestan la comprensión y explicación narrativa de la conquista española por parte de las élites indígenas uacúsecha y tlatelolca, la cual fue recogida por los franciscanos y sus colaboradores, y no es el registro contemporáneo de los acontecimientos de ese proceso militar y político.

Tetzáhutil, presagio, agüero

El tetzáhuitl

Uno de los aspectos más notables en el estudio de los presagios es la identificación y análisis del concepto de *tetzáhuitl* como la categoría náhuatl usada en las obras del centro de México, no sólo para la historiografía de la conquista española sino para el caso de la caída de Tula y en la vida cotidiana (Pastrana 1999, 2004, 2014, 2019a; Johansson, 2013; Echeverría, 2018). En términos generales puede decirse que *tetzáhuitl* es una cierta forma de manifestación de los dioses nahuas en el ámbito de lo humano, que rompe el orden habitual y cotidiano del mundo para anunciar y provocar acontecimientos futuros generalmente de carácter negativo; por ello suelen causar temor, espanto y asombro, como lo registra fray Alonso de Molina: "*tetzáhuitl:* maravilla, cosa escandalosa, o espantosa, o cosa

de agüero, agüero, pecado grande" (Molina, 2014: 345). Los variados vocablos que usa Molina no corresponden por completo al sentido del vocablo náhuatl, como lo expresó Hernando Ruiz de Alarcón en su *Tratado de las supersticiones*:

> Lo que en España llaman agüeros, en mexicano llaman *tetzáhuitl*, si bien el vocablo mexicano suena algo más que el castellano, porque dice agüero, pronóstico, portento o prodigio, que pronostica algún mal presente o venidero; todo lo dicho comprende el nombre *tetzáhuitl* (Ruiz, 1988, tratado 1, cap. IX: 70).

Los *tetzáhuitl* acontecen de igual manera en el transcurso del ciclo de vida de los más humildes macehuales, o en los cambios políticos, sociales e históricos de mayor envergadura y trascendencia. Los *tetzáhuitl* son parte fundamental de la dinámica de la historia indígena, pues son, al mismo tiempo, prodigios, anuncios funestos del porvenir y causas de los eventos que anuncian. En sus manifestaciones concretas pueden ser un objeto, un fenómeno, un ser o un comportamiento, lo relevante es que se manifieste como algo portentoso, inusitado o anómalo, siempre es una ruptura o alteración del orden cotidiano o habitual del mundo (Pastrana 2004, 2014, 2020; López Austin, 2019).

Para el ámbito purépecha no se cuentan con textos en dicha lengua donde se manejen con claridad los conceptos indígenas respecto de estos fenómenos. Sin embargo, en los vocabularios y diccionarios tanto coloniales como modernos se encuentran algunas menciones de interés; así, fray Maturino Gilberti en su *Vocabulario de la lengua de Mechuacan* consigna los siguientes vocablos: agorar, tomar agüero: *vintsiyaquareni*; agorero que las declara: *huariatamiyuri*, *vintsiaquareta ayanguhpensti*; agorería: *huriata miyuqua*; agüero: *vintsiyame*; agüero: *Vintsiyaquarequa, vintsiyamequa*; monstruo en naturaleza: *vintsiyamequan has*; vintsiyaquareta ayanguhpentsani: declarar los milagros, invenciones, agüeros y hechicerías (Gilberti, 1556). Por su parte, Pablo Velásquez Gallardo registra las siguientes voces: *uinsájpiri*: animal agorero; *uitsíajpiri*: agorero de buena fe; *uintsíkurhini*: dar vuelta, el dar vueltas alrededor; *uintsítani terórukua*: dar vuelta en una esquina (Velásquez, 1978). Con base en estos vocablos, y al hecho que *vintsiyamequan* designe tanto al monstruo y como al agüero, cuya mutua raíz indica girar o doblar, Roberto Martínez propone que posiblemente *vintsiyamequa* signifique algo cercano a "volteado".[6]

Como se dijo arriba, en otros lugares he tratado con cierta amplitud el significado de los *tetzáhuitl*, presagios y agüeros de las obras estudiadas en el marco de la tradición mesoamericana (Pastrana 1999, 2004, 2014); en este sentido, en este apartado sólo se hará un resumen de las tradiciones particulares purépecha y náhuatl como referente general a su estudio comparado, para ello tomo en cuenta las valiosas aportaciones de otros investigadores. Se seguirá el orden elaboración de las obras.

Los presagios de la Relación de Michoacán

El primero de los agüeros de la conquista de tradición purépecha en la *Relación de Michoacán* es la destrucción de templos sin causa aparente, pues durante cuatro años continuos "se les hendían sus cúes, desde lo alto hasta bajo, y que lo[s] tornaban a cerrar, y luego se tornaba[n] a hender" (*Relación* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 246). En Mesoamérica los templos eran puntos de contacto entre el mundo de los seres humanos y el de los dioses; por ejemplo, con respecto a los templos de Pátzcuaro se decía que "en este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados, en mucha veneración y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curícaueri. Y decía el caçoci pasado, que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendía y subían sus dioses" (*Relación* 2011, 2ª parte, cap. VII: 37), además de ser los edificios públicos más relevantes que eran ejes en la construcción de los centros urbanos, por ello su destrucción

6 Martínez, comunicación personal. Agradezco la gentileza de Roberto Martínez al compartir esta valiosa información.

prefiguraba la ruptura en la comunicación entre seres humanos y los entes divinos, así como el trastocamiento del orden sagrado y político que daba cohesión a la sociedad.

El segundo presagio fue la aparición de "dos grandes cometas en el cielo y pensaban que sus dioses habían de conquistar o destruir algún pueblo y que ellos habían de ir a destruirle" (*Relación* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 248). Significativamente se dice que al principio pensaron que ellos serían los conquistadores, con lo cual se precisa el sentido tradicional de conquista militar de este agüero entre los purépechas. Al igual que el resto del mundo, en Mesoamérica los cometas y otros fenómenos celestes y astronómicos eran objeto de atenta observación y registro, pues se les consideraba manifestaciones de la voluntad de los dioses.[7] Por ejemplo, los antiguos nahuas consideraban que estos fenómenos anunciaban la muerte de los gobernantes, la guerra, el hambre y las enfermedades (Sahagún, 1990, L. VII, cap. IV, v. II: 542-543).

El tercer presagio es un sueño recurrente de un sacerdote purépecha en el cual llegaba gente con animales "que él no conocía" que eran caballos, esta gente entraba a las habitaciones de los sacerdotes "dormían allí con sus caballos, y que traían muchas gallinas que se ensuciaban en sus cúes [...] donde ellos hacían su oración y tenían su vela" (*Relación* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 248).

El sentido general es claro, el arribo de las fuerzas militares españoles que usan los recintos dedicados al culto de los dioses como simple dormitorio y que las aves ensucien los templos remite una de las afrentas más grandes que podría recibir un grupo mesoamericano, la profanación y la desacralización de sus templos, como lo refiere, entre otras fuentes la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (Tena, 2002, cap. XVIII, pp. 62-63). Este presagio prefigura el fin del culto público indígena, la desarticulación de las antiguas instituciones religiosas y con ello una ruptura en la comunicación entre los dioses y los purépechas.

El cuarto presagio es la epidemia de viruela que introdujeron los españoles y se difundió entre muchos pueblos mesoamericanos en 1520, de la cual "murió infinidad de gente y muchos señores, y cámaras de sangre de las viruelas y sarampión" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 248). En la cosmovisión mesoamericana una de las principales causas de enfermedad era la intervención divina.

En este caso no hay una mención específica de su significado, sino más bien se muestra su efecto, la muerte entre los diferentes grupos de la sociedad. Llama la atención que se mencione también el sarampión, cuando la primera epidemia de esta enfermedad ocurrió en 1531, 11 años después de la primera; puede pensarse que quizás a pesar de la distancia temporal los purépechas asimilaron en un solo evento catastrófico los efectos epidémicos de la conquista.[8]

El quinto presagio es, sin duda, el más complejo de toda la serie de la *Relación de Michoacán*. Una de las mujeres de Uiqixco, señor de Ucareo, fue visitada por la diosa Cuerauaperi y poseída por ella. En ese estado alterado de conciencia fue llevada por el dios Curicaueri, bajo la forma de su nahual de águila blanca, hasta el monte Xanoata hucatzio, donde se encontraban reunidas todas las deidades purépechas.

Una vez ahí, la mujer escuchó a las divinidades decir que habían sido creados nuevos hombres que llegarían a sus tierras. Los dioses protestaron ante esta notica alegando que se rompía un antiguo orden de alternancia divina, el cual fue establecido antes de la salida del sol que alumbra la era actual, pues:

7 Maturino Guilberti (1559: f. 40) registra las siguientes entradas: "Cometa encendida *sirauata angantsi*", "cometa pequeña que parece caer *hozqua quanicuqua*", "cometa grande que parece correr *hancheranapu cipapu*".

8 Mendieta (1980, L. IV, cap. XXXVI: 514), para el ámbito del centro de México dice: "La segunda pestilencia les vino también de nuevo por parte de los españoles, once años después de las viruelas, y esta fue de sarampión [...] de que murieron muchos, aunque no tantos como de las viruelas [...] Á este sarampión llamaron ellos *tepiton záhuatl*, que quiere decir pequeña lepra"; Gilberti (fol. 139) registra: "pestilencia *teparipamangarata*", "pestilencial cosa *teparipamangarataesti*".

> la verdad no fue esta determinación al principio, questaba ordenado que no anduviésemos dos dioses juntos antes que viniese la luz, porque no nos matásemos, y perdiésemos la deidad, y estaba ordenado entonces, que de una vez sosegase la tierra, que no se volviese dos veces, y que para siempre se había de estar ansí, que no se había de mudar. Esto teníamos concertado todos los dioses antes que viniese la luz (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 251).

Este acuerdo de alternancia divina era parte de la estructura misma del tiempo y su presencia en la tierra implicaba un cierto predominio de sus atributos y de los pueblos a ellos vinculados (López Austin, 2015: 79-87). Por ello, la sola idea de alterar este orden primordial llenó de estupor a las propias deidades, pues es una ruptura en la estructura temporal de todo el cosmos purépecha y, por ende, de la vida de los seres humanos, se trata de una fractura en el tiempo y en el orden mundano; por ello, no había manera de saber o prever con algún grado de certeza lo que ocurriría en el mundo, pues "ya son criados otros hombres nuevamente y otra vez de nuevo han de venir a las tierras" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 250). Lo que implica también la novedad radical de la presencia hispana "son criados otros hombres nuevamente", pues al no ser parte del orden del mundo conocido su sola llegada implica el fin de una era y el inicio de un nuevo orden.

Los efectos serán devastadores, los dioses tendrán que retirarse de las tierras purépechas, "vosotros los dioses primogénitos y de la man[o] izquierda, íos todos a vuestras casas", también se acabarán los antiguos rituales "no han de parescer más cués, ni fogones, ni se levantarán más humos", pues "todo ha de quedar desierto, porque ya vienen otros hombres a la tierra". De esta manera se insinúa el fin del culto público mesoamericano, la implantación de una sola forma de religiosidad y un solo gobierno para todos los grupos indígenas, ya "el cantar será todo uno, y que no habrá muchos cantares como teníamos: mas uno sólo por todos los términos de la tierra". Al final del concilio divino los dioses "empezaron a limpiarse las lágrimas y encomendaron a la mujer informar de todo lo que había escuchado al *cazonci* Zuangua" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 251).

A su regreso, la mujer llegó a un templo de la diosa Cuerauáperi, donde fue recibida y alimentada ritualmente con sangre humana, pues aún mostraba las señales de un estado de posesión divina, pues "cuando aquella diosa Cuerauáperi tomaba alguna persona, que entraba en ella [...] comía sangre" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 252). Los sacerdotes informaron al señor de Ucareo, quien manifestó su temor e incertidumbre ante el porvenir: "¿dónde han de ir los señores questán? ¿quiénes nos han de conquistar? ¿han de venir los mexicanos o los otomíes a conquistarnos, o los chichimecas? Dice que todo el reino ha de estar solo y desierto" (*Relación,* 2011, 3ª parte, cap. XIX: 237). Finalmente, los sacerdotes acudieron a informar del agüero al *cazonci*.

El sentido general de este presagio es el de una ruptura del orden temporal y de la secuencia de presencias divinas en el cosmos, el abandono de los dioses del ámbito de los hombres, lo cual es anunciado principalmente por las deidades Cuerauáperi[9] y Curicaueri,[10] un principio femenino vinculado al inicio mismo del cosmos y un principio masculino ligado al poder terrenal de los uacúsechas; por ello anuncian el fin de un orden de cosas, el término de la religión indígena, así como la pérdida del poder de los gobernantes y la muerte de quienes ostenten el rango de *cazonci*.

9 Cuerauaperi, "la que desata en su vientre a seres animados racionales" (Monzón, 2005: 150-151, 154), era una de las deidades fundamentales del panteón purépecha, pues los demás dioses fueron paridos por ella (Martínez González, 2013: 81), lo que la acerca a Teteoinan, "madre de los dioses", y a Toci, "nuestra abuela", entre los nahuas.

10 Curicauerin o Curicuaueri, dios principal de los uacúsechas, deidad de carácter solar y bélico; su nombre significa "fuego que sale ardiendo" o "el que sale haciendo fuego", "El representante de Curicuaueri en la tierra es el 'cazonci' o rey a través del cual los 'súbditos' reciben las disposiciones de todo lo relacionado con la guerra" (Monzón, 2005: 142-143). En muchos aspectos es similar a Huitzilopochtli entre los mexicas.

El sexto presagio lo refiere el propio *cazonci* Zuangua justo después de conocer el presagio anterior al anunciar la pérdida del poder de los gobernantes purépechas, su propia muerte y que el hijo que lo sucedería en el mando gobernaría poco tiempo. Al respecto dijo: "Que de nosotros es la pérdida del señorío, que somos señores, y no de nosotros solos, mas empero de todas las provincias; yo no lo oiré, que primero moriré y no será luego, porque aún estaré algunos días [...] Aquí están mis hijos [...] y no sé quién será el que señalare por rey, nuestro dios Curicaueri [...] y el pobre no será mucho tiempo señor, porque será maltratado, pobre de la gente baja" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 253).

Sin duda, este anuncio está presentado como una prefiguración de los hechos posteriores a la llegada de los españoles, particularmente la pérdida del poder de los gobernantes purépechas y el trato infamante que recibió el *cazonci* Tzintzicha Tangaxoan, hijo mayor y sucesor de Zuangua, por parte de los castellanos.

El séptimo presagio es referido por el *cazonci* al contar el rapto de un pescador por un dios que se manifestó como un nahual de caimán "y llevóle a su casa" debajo de agua; ahí le encomendó enviar este mensaje a Zuangua, "que ya se ha dado sentencia, que ya son hombres y ya son engendrados los que han de morir en la tierra por todos los términos: esto les dirás al rey" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XIX: 254). Es el segundo caso de personas comunes que son transportadas por los dioses purépechas en forma de nahuales; en el primero, una mujer es llevada por un águila por un ámbito aéreo; en el segundo, un hombre es llevado por un caimán por un ámbito acuático, lo cual quizás se trata de un aspecto dual; sin embargo, hay que tener en cuenta que el dualismo no parece ser muy relevante entre los antiguos purépechas. Este portento tiene el sentido evidente de anunciar la muerte de los gobernantes purépechas y la pérdida del poder por parte de la élite de mando.

El octavo presagio es referido por Zuangua después del regreso de los emisarios que envió en respuesta a la embajada mexica en la que les proponían una alianza para enfrentar a los castellanos. Es la aparición de los dioses Tiripemencha en Cuyacan ante una anciana pobre que repartía agua. En su mensaje acusan a los gobernantes de no atender el culto religioso, pues "no son sabios los señores de Cuyacan ni se acuerdan de traer leña para los dioses", por lo cual "se han enojado los dioses engendradores", y por ello abandonarán paulatinamente los asentamientos purépechas hasta llegar a su "primer morada en Bayameo". Además, los gobernantes "ya no tienen las cabezas consigo", esto es que serán capturados en la guerra y decapitados ritualmente (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XXI: 260-261). Los Tiripemencha son hermanos de Curicaueri y, al igual que éste, están ligados al poder político, a la autoridad del *cazonci* y a sus obligaciones rituales (*Relación*, 2011, 3ª parte, cap. XVIII: 229).[11]

En síntesis, hay faltas de orden religioso que provocan el abandono de los dioses, la pérdida del poder del *cazonci*, la guerra y la muerte ritual de los señores purépechas. También es posible, como propone Roberto Martínez, que la alusión a que los gobernantes "ya no tienen las cabezas consigo" no sólo se refiera la muerte ritual, sino también al fin de las diferencias jerárquicas de la sociedad en el contexto colonial, así como la paulatina pauperización de la antigua élite, e implique una pérdida de cualidades humanas, pues "se borraría la frontera entre humanidad y animalidad" (Martínez González, 2013: 44-45).

El noveno presagio implica una ruptura del orden de la naturaleza, también es contado por el *cazonci*, pues "los cerezos, aun hasta los chiquitos, habían de tener fruto y los magueyes pequeños habían de echar mástiles, y las niñas que se habían de empreñar antes que perdiesen la niñez; esto es lo que decían los viejos, y ya se cumple" (*Relación,* 1989, 3ª parte, cap. XXI: 260). Por

11 Dadas las semejanzas entre Curicaueri y Huitzilopochtli cabe pensar en una correspondencia entre sus hermanos, los Tiripemencha y los Cetzon Huitznahuaque, "cuatrocientos de la región de las espinas", las estrellas meridionales.

una parte, la ruptura del orden de lo natural afecta a toda la sociedad y trastoca su propia estructura, especialmente la precoz madurez sexual de las niñas; por otra parte, alude al regreso a un estado de cosas caótico, similar al inicio del mundo, "un regreso a los orígenes", similar al que propone Echeverría para los *tetzáhuitl* de la caída de Tula (Echeverría, 2018: 305).

Si se reúnen los sentidos principales de todos presagios de la *Relación de Michoacán*, se encuentra que anuncian un cambio radical del orden del mundo, un posible regreso a un mundo indiferenciado primordial, el fin de la alternancia de dioses en las tierras purépechas, el fin de los ritos y ceremonias, el fin de poder político, la muerte de gobernantes, la degradación de la élite, así como guerra, hambre y enfermedades. Cabe destacar que estos anuncios están conformes a la lógica misma de la *Relación*, a lo que conoce de la cosmovisión purépecha y hay muchos símiles con lo que se sabe del resto de Mesoamérica.

También es notable la novedad de los hispanos, pues son "nuevamente creados". Lo anterior está en consonancia con el regreso a un mundo primordial indiferenciado, similar al momento en que fueron creados los diferentes tipos de seres mundanos, entre ellos los grupos humanos.

Hay que resaltar que algunos de estos presagios son públicos con sentidos evidentes para quienes los observan, o los dioses declaran abiertamente su significado; otros agüeros se manifiestan individualmente, pero también su sentido es expresado claramente por las deidades.

Todos los mensajes se concentran en la figura del *cazonci*, ya sea porque a él están dirigidos o porque le atañen como máxima autoridad política y ritual. Parece que el significado profundo está ligado a la idea de fin de mundo, al término de una forma de vida y un orden sacro, y no tanto en anunciar las características del orden que lo sustituirá; es decir, se enfatiza el fin del mundo purépecha y no la instauración del nuevo orden colonial.

Los Tetzáhutil *en la tradición de Tlatelolco*

En lo que toca a la *historia de la conquista* tlatelolca recogida por Sahagún y sus colaboradores, la narración comienza justamente con ocho *tetzáhuitl* en el primer capítulo del Libro XII y de la *Relación de 1585*, y que son los que de manera tradicional se consideran. Adicionalmente a ellos hay dos más en otros capítulos.

El primer *tetzáhuitl* de la conquista mencionado ha podido identificarse como un *mixpantli* o *mixpanitl* "estandarte de nubes" (Pastrana, 2004), descrito como *tlemiahuatl*, "espiga de fuego", que ocurrió durante el año 12 *calli*, fenómeno que fue percibido por toda la sociedad y fue motivo de desconcierto y temor colectivo. Así se describe:

> un *tetzáhuitl* primero apareció en el cielo, estuvo chispeando, así como una espiga de fuego, así como la aurora. Parecía que se erguía como si estuviera punzando el cielo. Ancha del asiento, delgada de la cabeza. Bien en medio del cielo, bien se erguía su centro llegando al cielo, bien estaba alcanzando el centro del cielo. Así se veía, en el oriente, hacia acá se levantaba, así salía, a la media noche, parecía como que amenazaba a amanecer. En amaneciendo, el sol la hacía desaparecer, cuando emergía [...] Y cuando aparecía, la gente hacía ruido, se golpeaba los labios, se escandalizaba, expresaba su angustia (Sahagún, 1979, L. XII, cap. I; en Alcántara Rojas, 2019a: 58).

El sentido general de este fenómeno es referido por fray Andrés de Olmos, quien en su *Arte de la lengua mexicana*, al tocar las "formas metafóricas de hablar", bajo la expresión "tener alguno pobreza o hambre", refiere el siguiente texto náhuatl: "*Auh tepan moquetza in mixpanitl, in tlemiauatl, iztic cecec quiztoc icnoyutl quiztoc*" (Olmos, 2002: 192), "y sobre la gente se levanta el estandarte de nubes, la espiga de fuego, arroja frío, helada, arroja miseria".[12] El significado es claro, el *tetzáhuitl* anuncia la llega-

12 Siempre que se transcriba el texto náhuatl debe entenderse que la traducción es mía.

da de bajas temperaturas y heladas, incluso con las consecuentes malas cosechas, las cuales provocarán pobreza y hambre generalizadas, en otras palabras, un desastre alimentario, económico y social.

El segundo *tetzáhuitl* es el incendio espontáneo del templo de Huitzilopochtli: "De inmediato la gente hace ruido, dice. 'Mexicanos, vengan de prisa, hay que apagarlo, vuestros cántaros...'. Pero cuando se le echaba agua, se le quería apagar, sólo mucho más se encendía. No pudo apagarse, todo se quemó" (L. XII, cap., I; trad. Alcántara Rojas, 2019a: 60). El sentido es claro, el *tetzáhuitl* alude a uno de los signos y ritos de conquista militar más comunes de Mesoamérica, el incendio del templo del dios patrón de la población derrotada; en segundo término se menciona el agua, que lejos de apagar las llamas las incrementa. Alude a unos de los difrasismos de la guerra, *atl tlachinolli*, "agua lo quemado"; de esta manera el significado de este presagio es el anunciar una guerra que culminará con la conquista de Tenochtitlan; en términos religiosos implica el fin del periodo de predominio de Huitzilopochtli y los mexicas, así como el comienzo de un nuevo ciclo.

El tercer *tetzáhuitl* es el incendio del templo de Tzonmolco dedicado al dios Xiuhtecuhtli provocado por la caída de un rayo: "No llovía recio, sólo llovía rocío, así que se tuvo por *tetzáhuitl*. Así se decía: 'sólo fue golpe de sol', 'tampoco se oyó el trueno'" (Sahagún, 1979, L. XII, cap, I; en Alcántara Rojas, 2019a: 60).

El sentido de este presagio se aclara cuando se considera que Xiuhtecuhtli es una deidad relacionada a los cambios de ciclo y las transformaciones. También es uno de los dioses vinculados a la transmisión del poder, y en la fiesta que se le dedicaba en la veintena de Izcalli la imagen del dios era ataviada como el *tlahtoani* en turno (Sahagún, 2000, L. I, cap. XIII: v. I, 83). Así, este portento prefigura un cambio de ciclo, afectaciones al fundamento sacro del mando político y males para el gobernante.

El cuarto *tetzáhuitl* es la aparición de un fenómeno celeste, quizás un meteoroide o un cometa, "cuando todavía había sol un fuego cayó, se partió en tres [...] Algo así como brasas va lloviznando, lejos va yendo su cola, lejos va llegando su cola" (Sahagún, 1979, L. XII, cap, I; en Alcántara Rojas, 2019a: 62). En este caso, las fuentes señalan que este tipo de fenómenos eran considerados *tlatocatetzáhuitl*, "*tetzáhuitl* de mando", que específicamente anunciaba la muerte de gobernantes, la guerra y la hambruna (Sahagún, 1969: 148-149, 151).

El quinto *tetzáhuitl* es el comportamiento inusual de las aguas del lago de Tetzcoco: "hirvió el agua, no la hizo hervir el viento. Fue como si burbujeara, como si burbujeara, como si burbujeara ruidosamente, muy lejos llegaba, por eso se levantó y alcanzó los cimientos de las casas, y se destruyeron, se derrumbaron las casas" (Sahagún, 1979, L. XII, cap, I; en Alcántara Rojas, 2019a: 63). Como lo señala Graulich (2014: 245), es interesante que fray Gerónimo de Mendieta ubique temporalmente este evento en 1499, esto es, en tiempos del *tlahtoani* Ahuítzotl, lo que quizás aluda a la inundación de Tenochtitlan provocada bajo su mandatado por el mal manejo del famoso manantial Acuecuéxatl (Mendieta, 1980, L. III, cap. II: 178). Por otra parte, esos borbotones en el lago se mencionan para el sumidero de Pantitlan, donde las barcas eran absorbidas por un remolino y también para las apariciones del *ahuítzotl*, animal acuático vinculado a Tláloc que ahogaba a las personas arrastrándolas al fondo de los lagos (Espinosa, 1996: 72-74; Sahagún, 1969: 107-111). Además, la destrucción de casas hasta los cimentos donde saliera agua era una pena infamante en el caso de delitos graves e implicaba la ejecución de toda la familia inmediata del infractor. Así, este *tetzáhuitl* anuncia la inundación de la ciudad, el fin de muchos linajes y la pérdida de vidas en el lago; es posible, como propone Magaloni (2016), que aluda a la guerra lacustre emprendida por los famosos 13 bergantines de Cortés. Si efectivamente este *tetzáhuitl* se refiere a la inundación producida por el manejo erróneo de las aguas del manantial Acuecuéxatl por parte de Ahuítzotl, entonces también implicaría

un señalamiento a las terribles consecuencias que pueden acarrear las malas decisiones del *tlahtoani* en turno.

El sexto *tetzáhuitl* es uno de los más conocidos: "de noche se oyeron voces muchas veces, como de una mujer que angustiaba y con lloro decía... 'iOh, hijos míos, que ya ha llegado vuestra destrucción!' Y otras veces decía: 'iOh, hijos míos, del todo nos vamos ya!' Y otras veces decía: 'iOh, hijos míos! ¿dónde os llevaré porque no os acabéis de perder? Ya vuestra destrucción ha llegado' (Sahagún, s.f.: cap. 1). Las imágenes del *Códice florentino* que acompañan este presagio remiten a una diosa madre de la cual se decía: "*Cioacoatl tequanj yoan tetzaujtl tetetzaujani, icnoiutl qujteittitia: ca mjtoaia, victli mecapalli qujtemacaia, ic temotlaia* [...] *ioal chocatinenca tecoiouhtinenca, noiautetzaujtl catca*" (Sahagún 1979, L. I, cap. VI: f. 2v.-3r.), "Cihuacóatl: devoradora de personas y *tetzáhuitl*, da *tetzáhuitl* a la gente, les muestra la miseria, porque se decía que daba a la gente el *huictli*, el mecapal, por eso bajaba el trabajo agrícola [...] de noche anda llorando, anda bramando, está gritando el *tetzáhuitl*". Al igual que otros dioses nahuas, Cihuacóatl tiene la condición de ser ella misma un *tetzáhuitl*, un portento que causa miedo, que anuncia y provoca con su sola presencia cosas funestas para el porvenir, como la muerte, la miseria, el trabajo agotador de los simples macehuales y el castigo divino, en este caso anuncia la destrucción de Tenochtitlan.

El séptimo *tetzáhuitl* es el más complejo de la serie del *Códice florentino*, por eso se citará en extenso:

> una vez, cuando la gente del agua estaba pescando con redes o cazando con redes, agarraron un ave cenicienta, semejante a una grulla. Enseguida fueron a hacérsela ver a Motecuhzoma, en el *Tlillancalmécac*. Declinaba el sol, pero aún era de día. Encima de [la grulla] se extendía algo así como un espejo, circular como malacate, redondo, como si estuviera perforado en el centro. Allí se aparecía el cielo, las estrellas, el *mamalhuaztli*. Y Motecuhzoma mucho lo tuvo por *tetzáhuitl* cuando vio las estrellas y el *mamalhuaztli*. Y, una segunda vez miró encima del ave, un poco más allá vio como si algunas personas vinieran vestidas para la guerra, las cargaban venados. Y luego llamó a los *tlaciuhque*, a los *tlamatinime*, les dijo: "No saben ustedes lo que yo acabo de ver, a algunos que venían como derechos". Ya iban a contestarle, cuando miraron, y desapareció, no [pudieron] decir nada más (Sahagún, 1979, L. XII, cap. I; en Alcántara Rojas, 2019a: 67).[13]

En este *tetzáhuitl* se yuxtaponen diversos elementos que por sí mismos son anuncios misteriosos y aciagos. Se destacarán varios puntos: el ave misma, el espejo, las estrellas que son vistas, los guerreros observados y el lugar donde se presencia el enjambre de portentos. En el libro XI de la *Historia general* se mencionan aves maravillosas que son anuncios de desgracias, particularmente el *cuatézcatl* "cabeza de espejo" que, como su nombre lo indica, tenía un espejo redondo en la cabeza que con seguridad la relaciona con Tezcatlipoca, "el humo del espejo", uno de los dioses relacionados con la transmisión del poder político. Así, "tenían por mal agüero cuando esta ave aparecía. Dezían que era señal de guerra. Y el que la caça en el espejo vía si había de ser cautivo de guerra, porque en el espejo vía si havía de ser cativo en la guerra" (Sahagún, 1990, L. XI, cap.2, par 3, v. II: 806). Los espejos mismos eran objetos de propiedades sacras, pues a través de ellos era posible atisbar el mundo de los dioses, al tiempo que estos podían ver por ellos el ámbito de los seres humanos. Es, pues, un portal o punto de comunicación entre el ámbito mundano y el ultraterreno.

Motecuhzoma observó en el espejo dos imágenes, unas estrellas y unos guerreros. La segunda visión tiene un sentido claro, se trata de las huestes españolas que atacarán Tlatelolco y Tenochtitlan. Las estrellas observadas reciben el nombre de *mamalhuaztli*, las cuales conforman el cinturón y la espada de la constelación de Orión; estas estrellas son por sí mismas un *tetzáhuitl* que anuncia eventos aciagos. Fray Andrés

13 He modificado la traducción en algunos puntos.

Olmos las incluye en una expresión náhuatl que implica "Tener alguno pobreza o hambre", "*Xulutl mapantoc, chayauhtoc techan, xiuhcóatl, mamalhuaztli tepan quizá, tetech, motlalia, tepan mochihua*" (Olmos, 2002: 192), "se visten como sirvientes, están caídas las casas de la gente, la *xiuhcóatl*, el *mamalhuaztli* salen sobre la gente, se asientan sobre la gente, se forman sobre la gente". También está mencionado en la expresión "Da Dios hambre o enfermedad", "*Xiuhcoatl, mamalhuaztli tepan quimotlaxilia, tepan quimochiuilia yn* Dios" (Olmos, 2002: 190). "La *xiuhcóatl*, el *mamalhuaztli* son arrojados sobre la gente, sobre la gente los hace Dios".

Además, el *mamalhuaztli* es el nombre de un instrumento para producir fuego, conocido como *barrenador de fuego*. Este instrumento tenía usos prácticos y rituales, en estos últimos destaca su uso en ceremonias importantes, como la inauguración de aposentos de gobernantes, de templos, el inicio de las guerras y, sobre todo, en la ceremonia del fuego nuevo, en la cual se marcaba el fin de un ciclo cósmico y el inicio de otro cada 52 años. En el momento de la ceremonia se apagaban todos los fuegos y sobre un hombre sacrificado se usaba un *mamalhuaztli,* ritual para obtener un nuevo fuego y repartirlo a toda la población. Por eso es posible que la vista del *mamalhuazltli* celeste anunciara a Motecuhzoma el fin de un ciclo cósmico con sus repercusiones terrenales, el fin de una época, la de los mexicas. Por si fuera poco, el *mamalhuaztli*, junto con la *xiuhcóatl* "serpiente turquesa o de fuego", que es el rayo, ambas se mencionan como las armas por antonomasia de Huitzilopochlti, dios guerrero y conquistador patrón de Tenochtitlan y Tlatelolco (Sahagún, 1990, L. XII, cap. XXVIII), lo cual parece apuntalar tanto el anuncio de la derrota mexica en una próxima guerra como un cambio de ciclo celeste y terrestre.

El lugar donde se resguarda Motecuhzoma y ve los anuncios también es relevante, se trata de *Tlillancalmécac*, "el *calmécac* del lugar de lo negro"; es una escuela reservada a la educación de lo más granado de la élite tenochca, un *calmécac* al cuidado del sacerdocio de la diosa Cihuacóatl, quien "da *tetzáhuitl* a la gente", deidad que anuncia y causa graves acontecimientos. El *Tlillancalmécac* es parte de un conjunto de edificios sagrados vinculados a Cihuacóatl, que incluía su propio templo, el *Tlillancalco*, "en la casa de lo negro", y el *Coacalco*, "en la casa del conjunto", dependencia inaugurada por Motecuhzoma Xocoyotzin donde se tenían reunidas, como si estuvieran presas, las efigies sagradas de los dioses patronos de los pueblos sometidos (Pastrana, 2019b). Así, Motecuhzoma busca refugio en una escuela de élite dedicada a la deidad que da *tetzáhuitl* a las personas, buscando una respuesta entre sus sacerdotes a las ominosas señales que se ciernen sobre la ciudad y su persona, pero cuando acude a los *tlaciuhque*, especialistas en el conocimiento de lo oculto "los cuales dezían, sabían y alcançavan lo que su dios disponía y determinava de las cosas" (Sahagún, 1990, L. X, cap. 29, par. 6, v. II, p. 758), a los *tlamatinime*, "los que conocen las cosas", los sabios por antonomasia (León-Portilla, 2018: 100-110); antes que ellos puedan siquiera acercarse al ave, ésta desaparece misteriosamente; así, el conocimiento tradicional sobre las señales divinas y quienes lo detentan resultan inaccesibles o inútiles para Motecuhzoma. De esta manera, este *tetzáhuitl*, anuncia un cambio de ciclo temporal, tanto cósmico como terrenal, así como la guerra, el hambre, trabajos para la población, la muerte de los gobernantes. Además, el marco institucional en el cual se interpretan los *tetzáhuitl*, las dependencias vinculadas a la diosa Cihuacóatl, *Tlillancalco*, *Tlillancalmécac* y *Coacalco*, así como los especialistas en el conocimiento de las señales divinas, los sacerdotes, los *tlacihuque* y los *tlamatinime*, resultan totalmente incapaces de orientar al *tlahtoani*.

El octavo *tetzáhuitl* se refiere a lo siguiente: "muchas veces se descubrían hombres, hombres monstruosos, con dos cabezas y un solo cuerpo; allá los llevaban al Tlillancalmécac. Allí los veía Moctezuma [sic]; los veía y enseguida desaparecían" (Sahagún, 1979, L. XII, cap, I; trad. Alcántara Rojas: 69).

Graulich (2014: 246) ha propuesto que los

seres con dos cabezas estaban relacionados con Xólotl, deidad que es un desdoblamiento de Quetzalcóatl. Ambos son patrones de los seres monstruosos y los gemelos. Cabe recordar que los humanos con discapacidades o anormalidades eran objeto de interés por parte de los mexicas, algunos estaban al servicio de *tlahtoani*; además, junto a la llamada Casa de las Fieras había un edificio donde se concentraban a estas personas (Cortés, 1993: 245-246; Torquemada, 1975-77: v. I, pp. 314, 408). También, eran usados como emisarios y ofrendas para entrar en contacto con los seres sobrehumanos que resguardaban pasos o portales a sitios sagrados, como es el caso de la cueva del Cincalco "en la casa del grano de maíz" que presidía Huemac (Alvarado Tezozómoc, 1997: cap. 105: 439-440; Durán, 1984: Historia, cap. LXVII; v. II: 493). Por todo esto, es posible que este presagio anunciara un trastocamiento del orden del mundo, de un cierto regreso al caos primordial del cosmos, donde los seres aún no estaban del todo definidos ni diferenciados entre sí, lo cual sucede en situaciones de cambios bruscos y radicales, lo que recuerda lo referido en la *Relación de Michoacán* respecto de la maduración sexual precoz de plantas y personas.

Estas alteraciones del orden natural, especialmente la aparición de seres extraños o monstruos como marcadores de cambios políticos, han sido señaladas y comentadas por Echeverría (2018; véase también Martínez González, 2013: 44-45).[14] Este *tetzáhuitl*, además anunciar problemas en la comunicación con las entidades sobrehumanas que controlaban los lugares que eran pajes para llegar al mundo de lo sacro y su desaparición en el *Tlillancalmécac*, reitera la incapacidad de los especialistas religiosos para dar respuestas a Motecuhzoma.

El noveno *tetzáhuitl* está en el capítulo XIII y ocurre mientras el ejército de la alianza hispano-tlaxcalteca se dirige a Tenochtitlan. Motecuhzoma envía magos por segunda ocasión para tratar de dañar a los extraños y detener su avance, pero antes de llegar a ellos, en el camino a Tlalmanalco, se les aparece Tezcatlipoca bajo la apariencia de un borracho vestido a la usanza de Chalco, quien los increpa:

> ¿Para qué vosotros volvéis de nuevo acá? ¿Qué es lo que Motecuhzoma pretende hacer para vuestro remedio contra los españoles? Tarde ha vuelto sobre sí, que ya está determinado de quitarle su reino y todo cuanto tiene y toda su honra por las grandes tiranías que ha cometido contra sus vasallos; no ha regido como señor, sino como tirano y traidor (Sahagún, s.f., cap. XIII).

Los magos se percatan que se trata de Tezcatlipoca y proceden a levantar un altar y honrarlo, pero el dios los desprecia y vuelve a increparlos: "Por demás habéis venido. Nunca más haré cuenta de México. Para siempre os dexo. Lo que queréis no se puede hacer. Volveos y mirad hacia México" (Sahagún, 1990, L. XII, cap. XIII, v. II: 967). Voltean y tienen una visión de la ciudad destruida por la guerra: "vieron arder en vivas llamas, así los templos como las demás iglesias y todos los colegios y todas las casas de principales y de gente baja, y allí se les representó la guerra de la destruicción de México". El impacto de la prefiguración de la ciudad destruida fue tremendo: "se les derritió el corazón como si fuera de cera y se les hizo un ñudo en las gargantas y quedaron como mudos y sin lengua que no podían hablar" (Sahagún, s.f., cap. XIII).

Tezcatlipoca es un dios relacionado con el otorgamiento y la pérdida del poder de los gobernantes. Sus manifestaciones de embriaguez o promoviéndola están relacionadas con la caída de las ciudades, como es en el caso de las destrucción de Tula cuando emborracha a Quetzalcóatl (Olivier, 2019b); su disfraz de chalca es, sin duda, un señalamiento de las afrentas cometidas por

14 En tanto trastocamiento del orden mundano con vínculos a un retorno a un tiempo primordial, también recuerda a la tradición quiché del fin de la era de la gente de madera, cuando los animales domésticos y los utensilios de cocina cobran conciencia y voluntad para atacarlos (*Popol Wuj*, 2012: 17-20).

los mexicas a los pueblos sometidos y que prefiguran el apoyo que muchos de ellos brindaron a los castellanos; también es claro sobre las faltas morales atribuidas de Motecuhzoma como gobernante y el anuncio del fin de su periodo de gobierno; finalmente la prefiguración de la destrucción de la ciudad en la guerra que se avecina es una señal particularmente ominosa. Por eso no debe sorprender la reacción anímica de los enviados, se les va el corazón, se les derrite; esto es, su centro de conciencia está totalmente afectado, ya no tienen control de sus emociones, uno de los ideales fundamentales de la educación mexica y una de las obligaciones principales de los gobernantes.

El décimo y último *tetzáhuitl* ocurre en los momentos finales del asedio a las ciudades lacustres:

> Y se vino a aparecer una como grande llama. Cuando anocheció llovía, era cual rocío la lluvia. En ese tiempo se mostró aquel fuego. Se dejó ver, apareció cual si viniera del cielo. Era como un remolino; se movía haciendo giros, andaba haciendo espirales. Iba como echando chispas, cual si restallaran brasas. Unas grandes, otras chicas, otras como leve chispa. Como si un tubo de metal estuviera al fuego, muchos ruidos hacía, retumbaba, chisporroteaba (Sahagún, 1956, L. XII, cap. XXXIX: 160).

No es del todo claro el simbolismo de este último *tetzáhuitl*, quizás sea otra alusión al difrasismo *atl tlachinolli*, "agua lo quemado", la guerra, pero como anuncio del término de ella, y con ello el último punto en la derrota de los mexicas y en el cumplimiento de los otros *tetzáhuitl*. Es posible que eso explique que ante este prodigio los defensores de la ciudad lacustre guardaron silencio, "los mexicanos no dieron grita, como soelen hacer en tales visiones; todos cayaron por miedo de los enemigos" (Sahagún, 1990, L. XII, cap. 39, v. II: 1000). En ese momento, los otrora poderosos guerreros mexicas temían más a las armas de los enemigos que al propio portento. En su conjunto, los *tetzáhuitl* de la obra sahaguntina aluden a un cambio de ciclo celeste y terrestre, al abandono de los dioses, a la guerra y a la destrucción de Tenochtitlan y Tlatelolco, así como a la muerte de gobernantes y la pérdida del poder de Motecuhzoma; también a heladas, hambre y enfermedades. El contexto institucional de templos y especialistas en la comunicación con los dioses se manifiesta ineficaz de ofrecer respuestas ante las inquietudes que surgen por la sucesión ominosa de los *tetzáhuitl*.

Vasos comunicantes

Una primera comparación de los *tetzáhuitl* de la Conquista en las obras estudiadas siguiendo puntualmente sus manifestaciones concretas arroja, en un primer vistazo, que no hay muchos puntos de contacto. Salvo la mención de cometas y los daños en los templos, no hay correspondencia directa. Es más: en el segundo caso hay notables diferencias.

En la *Relación* se infiere que todos o la mayoría de los templos fueron los afectados, mientras que la *historia* tlatelolca son específicamente los templos de Huitzilopochtli y de Xiuhtecuhtli; así, en primera instancia se podría pensar que no comparten modelos o referentes comunes (cuadro 1).

Sin embargo, si se indaga sobre el conjunto de significados acordes con el contexto cultural de tradición mesoamericana, más allá de las manifestaciones concretas, la comparación arroja resultados muy distintos.

Los significados que comparten tanto la *Relación de Michoacán* como los textos de los informantes de Sahagún se pueden articular en unos ejes básicos. Primero, aspectos temporales, especialmente la noción de fin de ciclo, de ruptura temporal. Es particularmente elocuente y dramática la visión de la *Relación de Michoacán* que habla de la quiebra del orden de presencias divinas en el mundo, o la equiparación de la conquista con cambio de ciclo de 52 años entre los nahuas.

En ambas tradiciones existe la noción de un cierto retorno al caos primordial, lo que parece reforzado por Diego Muñoz Camar-

go en su *Descripción de Tlaxcala* (2000: 215): "Todas estas señales [...] les pronosticaban su fin y acabamiento, porque decían que había de venir el fin y que todo el mundo se había de acabar y consumir, y que habían de ser creadas otras nuevas gentes y venir otros nuevos habitadores del mundo". Otro eje fundamental es la noción del abandono de los dioses. Esto es muy importante porque son deidades de primer nivel en culto sagrado y en las relaciones con los grupos de poder.

Curicaueri lo dice abiertamente, mientras que Huitzilopochtli simplemente calla, y son otras deidades las que anuncian su salida, destacan las diosas madres Cuerauáperi y Cihuacóatl; en Tezcatlipoca el señalamiento es particularmente claro: "para siempre os dejo"; la principal diferencia estriba en que las deidades purépechas se ven obligadas a hacerlo por una alteración del orden temporal, en tanto que sus contrapartes nahuas lo hacen, aparentemente, por su propia voluntad y como reacción a las faltas éticas de Motecuhzoma.

Otro eje es la guerra, con las muertes que conlleva y, en caso de los mexicas, la prefiguración de la ruina de las ciudades lacustres, elemento que no se encuentra entre los purépechas porque sus ciudades fueron conquistadas, en un primer momento, de manera pacífica, en tanto que Tenochtitlan y Tlatelolco fueron sometidas a sangre y fuego.

Otro eje es la pérdida del poder de los máximos gobernantes, el *cazonci* y el *tlahtoani*, así como de los grupos que presidían, los uacúsechas y los mexicas, que dejarán de ser pueblos hegemónicos y conquistadores para ser grupos sometidos.

También se destaca el fin de las formas religiosas públicas, el término de las ceremonias, ritos y símbolos dedicados a los dioses. Hay que resaltar que estos ejes compartidos por uacúsechas y tlatelolcas ponen énfasis en el fin de una era, de una forma de vida.

Resaltan lo que pierden como grupos de poder, pero realmente no hay referencias directas en los presagios de la conquista a las características de los castellanos y su cultura, nada que aluda directamente a la introducción del cristianismo. Claro que es parte del contexto y se manifiesta en otras partes de los respectivos relatos, pero prácticamente nada se dice, alude o implica de manera directa en los presagios mismos. Esto es un indicio más que el núcleo del significado de los presagios de la conquista está en la tradición mesoamericana y no en los elementos cristianos o grecorromanos.[15]

De esta forma se puede proponer la presencia de ciertas nociones e ideas de tradición mesoamericana que son comunes a ambas obras historiográficas de la conquista, aunque sus manifestaciones específicas sean muy distintas entre sí. Dicho de otra forma, hay en el fondo de ambas narraciones ciertos elementos estructurales similares atribuibles a la tradición cultural mesoamericana común, aunque la selección y narración específica de los distintos presagios difieran mucho entre sí.

15 En el libro VIII de la *Historia general* sí hay un presagio de clara inspiración cristiana. Se trata de la supuesta resurrección de la princesa Papatzin. Significativamente no se menciona en la *historia de la conquista* del Libro XII, lo que indica que no es parte de la versión tlatelolca del conflicto, sino una versión piadosa aislada, sin ser parte de una narrativa histórica. En las obras del ciclo de la *Crónica X*, como la *Historia de la Indias* de fray Diego Durán (1967) y la *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozómoc (1997), sí hay referencias claras al cristianismo, sobre todo en la *Historia* del dominico (Pastrana, 2004).

Cuadro 1
Comparación entre la *Relación de Michoacán* y la *Historia de la conquista*

Relación de Michoacán	*Libro XII*	*Comentarios*
1. Caen las lajas de los templos.	2° Incendio del templo de Huitzilopochtli; 3ª Destrucción del templo de Xiuhtecuhtli	Semejanza parcial en la forma y el significado.
2. Dos cometas.	4° Cometa o meteoroide que se divide en tres partes.	Semejanza parcial en la forma y el significado.
3. Un sacerdote sueña que personas extrañas montadas en venados ocupan las habitaciones sacerdotales, las aves ensucian las habitaciones.	Sin correspondencia.	
4. Epidemias de viruelas y sarampión.	Se menciona la epidemia de viruela, pero no como *tetzáhuitl*.	
5. Posesión divina y viaje de una mujer a una reunión de los dioses.	Sin correspondencia.	
6. El *cazonci* Zuangua anuncia su propia muerte.	Motecuhzoma presiente su muerte. No se le designa *tetzáhuitl*.	
7. Dios como nahual de caimán habla con hombre común.	Sin correspondencia.	
8. Aparición de los dioses Tirípimencha.	9ª Aparición de Tezcatlipoca como chalca ebrio.	Muy diferentes.
9. Maduración sexual precoz de la naturaleza y de las niñas.	Aparición de seres deformes.	Semejanza parcial en el significado.

Fuente: elaboración propia.

Cuadro 2
Síntesis de los significados de los distintos presagios

Síntesis	*Relación de Michoacán*	*Informantes de Sahagún*
Aspectos temporales. Ruptura del orden temporal. Fin de ciclo.	X	X
Abandono de los dioses.	X	X
Muerte de los máximos gobernantes, *cazonci* y *tlahtoani*.	X	X
Pérdida del poder.	X	X
Fin de los linajes de poder.	X	X
Guerra de conquista.	X	X
Destrucción de ciudades.	X	X
Hambre, pobreza y enfermedad generalizada.	X	X
Fin de las ceremonias y ritos tradicionales.	X	X

Fuente: elaboración propia.

Sobre los presuntos modelos clásicos

Aunque la discusión de los posibles modelos clásicos o cristianos de los relatos de la conquista aún requiere un análisis metódico y riguroso, por el momento se pueden adelantar algunas consideraciones a partir de un ejemplo específico. Se ha señalado que uno de los supuestos modelos más importantes para la elaboración del relato de los presagios de la conquista en la *Historia general* de Sahagún fueron los portentos de la caída de Jerusalén que se encuentran la *Guerra de los judíos* de Flavio Josefo (Rozat, 2010: *passim*; Thomas, 1994: 725, nota 17; Alcántara Rojas, 2019b: 110-111; Grunberg, 2019: 76). Al respecto se puede decir que un ejemplar del *De antiquitatibus ac de bello judaico* de Josefo se menciona en un inventario de 1574 de la biblioteca del Colegio Imperial de Santa Cruz en Tlatelolco (Mathes, 1982: 33), y por ello es posible que estuviera disponible para Sahagún y sus colaboradores al momento de la elaboración de *Códice florentino*.

Josefo refiere ocho señales de la caída de Jerusalén, a saber: primero, una señal celeste en forma de espada; segundo, un cometa que permaneció un año; tercero, una luz inexplicable que brilló a las tres de la mañana en el altar del Templo de Jerusalén; cuarto, una vaca que parió un cordero en medio del Templo; quinto, se abrió la puerta oriental del Templo a la media noche; sexto, al atardecer se vieron en el cielo carros y soldados que rodeaban las ciudades; séptimo, en la parte interior del Templo, durante la noche, se sintió una sacudida y se escuchó la voz de mucha gente que decía "marchémonos de aquí" y en octavo lugar, "más terrible aún que esto" fueron las constantes advertencias de Jesús, hijo de un campesino, que anunció una y otra vez durante cuatro años la destrucción de la ciudad diciendo, entre otras cosas: "¡Ay de ti, de nuevo, ciudad, pueblo y Templo!" (Josefo, 2007, L. VI; v. II: 293-298).

Al hacer el cotejo entre los portentos que aduce Josefo y los de la obra sahaguntina se revelan muchas y notables diferencias (cuadro 3), pues de los ocho presagios sólo en un caso hay correspondencia clara, se trata de la manifestación de un cometa. En otros tres casos hay una semejanza parcial, el primero es el de un astro parecido a una espada que se ha querido equiparar al *mixpantli*; sin embargo, la referencia de Josefo es muy escueta, sólo dice que se vio "un astro muy parecido a una espada", nada se dice de su tamaño ni su duración, ni si se movía, o si su orientación era vertical u horizontal, mientras que la descripción del *mixpantli* tiene múltiples detalles que no encajan con el texto de Josefo (*vid supra*); por ello, la identificación es infundada. El segundo caso de una semejanza parcial es la visión de carros y soldados en el aire con la visión de guerreros en el espejo del ave *cuatézcatl*; sin embargo, las diferencias son notables. Primero, el portento de Jerusalén es público, se muestra a la vista de todos, mientras que el *tetzáhuitl* sahaguntino sólo es observado por Motecuhzoma, que se encuentra en el *Tlillancalmécac*, la institución educativa presidida por los sacerdotes de Cihuacóatl; segundo, la visión de los guerreros en el texto sahaguntino sólo es una parte de un *tetzáhuitl* mucho más complejo con múltiples significados parciales que se entrelazan, por lo cual el *tlahtoani* recurre a los especialistas en la interpretación de las señales divinas, mientras que el portento referido por Josefo tiene un sentido obvio que no requiere de intérpretes. El tercer caso de semejanza parcial son las voces que escuchan algunos sacerdotes en el Templo interior de Jerusalén, donde después de una sacudida y un ruido se oye "la voz de una muchedumbre que decía: 'Marchémonos de aquí". Esto se ha equiparado con el llanto nocturno de Cihuacóatl. Nuevamente las diferencias son notables, el primero es un portento que sólo escuchan una vez algunos sacerdotes, el segundo es para toda la población y se escucha muchas veces; el primero es una voz colectiva que no se identifica, el segundo es una voz femenina individual plenamente identificada como una de las principales diosas madres del mundo náhuatl.

Finalmente hay cuatro portentos sin ningún tipo de correspondencia: primero, la luz de madrugada en el altar del Templo; segundo, el cordero parido por una vaca en el Templo, la apertura de la puerta oriental del Templo y, tercero, los anuncios de Jesús que, como dice Josefo, es el portento "más terrible" y justamente por ello debería estar presente en el texto de los informantes de Sahagún del que se supone es modelo. Si se ve el conjunto de los presagios referidos en las obras de Josefo y de Sahagún, es evidente que hay muy pocas semejanzas, algunas francamente débiles, fragmentarias, vagas y superficiales, como para empeñarse en sostener que el texto de Josefo fue un modelo para los *tetzáhuitl* de los informantes de Sahagún. De tal suerte que puede afirmarse que la *Guerra de los Judíos* de Josefo no fue modelo ni referente para la elaboración de *historia de la conquista* recabada por Sahagún.

Por otra parte, si bien nadie ha postulado un vínculo entre la obra de Josefo y la *Relación de Michoacán*, a manera de ejercicio puede hacerse la comparación entre ambas obras con resultados similares. Sólo hay una débil correspondencia parcial en dos de ellos, el cometa, que en el caso de la *Relación* se habla de dos; en los anuncios proféticos de Jesús y en las palabras de Zuangua revelando el sentido de los portentos, con la significativa diferencia que Jesús se mueve fuera del círculo de poder y no es tomado en cuenta por los habitantes de Jerusalén, mientras que el *cazonci* es la máxima autoridad y funge más como intérprete que como un canal de comunicación con los dioses; en los otros presagios no hay ninguna semejanza.

Cuadro 3
Comparación de los presagios de la caída de Jerusalén con la caída de Tenochtitlan

Josefo	*Libro XII Historia general*	*Comentario*
1. Un astro muy parecido a una espada.	¿*Mixpantli*?	Semejanza parcial. La única similitud es que son señales celestes.
2. Un cometa se ve durante un año.	Cometa.	Semejanza general.
3. A las 3 a.m. brilló durante media hora una luz en el altar del Templo.	Sin correspondencia.	
4. Una vaca, que era llevada al sacrificio, parió un cordero en medio del Templo.	Sin correspondencia.	
5. "A la seta hora de la noche [24 h.] se abrió ella sola la puerta oriental del Templo exterior".	Sin correspondencia.	
6. Ejércitos en el cielo.	Ave con espejo en la cabeza, Motecuhzoma ve en el espejo guerreros montados en venados y el *mamalhuaztli*.	Semejanza parcial. Diferencias notables, el primero es público, el segundo sólo lo ve una persona y es parte de un portento más amplio.

Cuadro 3 (*continuación)*

Josefo	*Libro XII Historia general*	*Libro XII Historia general.*
7. Los sacerdotes escuchan por la noche en el Templo la voz de una muchedumbre que decía: "Marchémonos de aquí".	Cihuacóatl se oye por las noches.	Semejanza parcial. Voz colectiva anónima una sola ocasión sin identificar. Voz individual repetida identificada con una diosa madre. Falta el temblor y el ruido. Localizado en el templo, en toda la ciudad.
8. Anuncios de Jesús	Sin correspondencia.	

Fuente: elaboración propia.

Conclusiones

Ya desde 1959 Miguel León-Portilla advertía que los *tetzáhuitl* o presagios de la conquista "reflejan, más que los hechos históricos mismos, el modo como los vieron e interpretaron los indios nahuas de diversas ciudades y procedencias" (León-Portilla, 2019: 4). En ese sentido, los *tetzáhuitl* y presagios de la conquista son objetos privilegiados de estudio porque permiten acercarse a un recurso religioso, ideológico, simbólico e historiográfico para tratar de entender cómo las élites indígenas conceptualizaron no sólo el impacto de la conquista militar, sino también su cambio de rol y función social en la estructura novohispana al mediar el siglo XVI (Pastrana, 2004). Los ejemplos de estudio revelan cómo se gestó una continuidad de muchos moldes, temas, recursos e imágenes de gran antigüedad, que tuvieron que ser renovados, actualizados para ser útiles y funcionales historiográficamente en el contexto de mediados del siglo XVI. Es posible sostener un trasfondo cultural común a ambas narraciones de la conquista, el de la tradición religiosa mesoamericana. Los ejes que entrelazan el significado de los *tetzáhuitl* o presagios son la ruptura del tiempo, el fin de un ciclo celeste y uno terrestre, el abandono de los dioses, la pérdida del poder político, el fin de los linajes de la élite; la guerra y los males que trae consigo: la muerte, el hambre, la destrucción de ciudades y poblaciones.

También queda claro que, por lo menos en el caso de la obra de Flavio Josefo y la *historia de la conquista* tlatelolca compilada por Sahagún y su equipo, no son traslados de modelos clásicos, sino reajustes de los recursos la antigua tradición mesoamericana. Quienes planteen el uso de tales modelos deberán hacer algo más que sólo enumerar semejanzas superficiales.

En ese sentido, el análisis de la historiografía de tradición indígena abre la posibilidad de acercarse a creaciones y momentos específicos de un proceso social y conceptual extremadamente complejo, el de cómo las antiguas élites mesoamericanas trataron de rescatar la memoria de los grandes hechos de armas, de su gloria y su fama, al tiempo que la perdían y buscaban un acomodo, una nueva razón de ser en una sociedad colonial en transición que les debió generar tanta incertidumbre como a sus antepasados la llegada de los hombres de Castilla.

Fuentes consultadas

Aimi, Antonio (2009), *La "verdadera" visión de los vencidos. La conquista de México en las fuentes aztecas*, traducción de Celia Caballero Díaz, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante.

Alcántara Rojas, Berenice (2019a), "Signos del final de los tiempos. Los ocho presagios de la conquista en el *Códice florentino*", en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (coords.), *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, México, INAH.

Alcántara Rojas, Berenice (2019b), "Signos del final de los tiempos. Los ocho presagios de la conquista en el *Códice florentino*", en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma, (coords.), *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, México, INAH-Museo de Templo Mayor.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de (1997), *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamoro, Madrid, Historia 16.

Bustamante García, Jesús (1990), *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM-IIB.

Cortés, Hernán (1993), *Cartas de relación*, edición de Ángel Delgado Gómez, Madrid, Castalia.

Durán, Diego (1984), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 v., edición de Ángel Ma. Garibay, México, Porrúa.

Echeverría García, Jaime (2018), "De monstruos y fenómenos naturales. Historia cíclica, presagios y destrucción de imperios en el Altiplano Central durante el Posclásico", *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 153, pp. 293-343.

Espejel Carbajal, Claudia (2004), "Voces, lugares y tiempos. Claves para comprender la Relación de Michoacán", tesis de doctorado en historia, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Espinosa Pineda, Gabriel (1996), *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexica*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Fernández-Armesto, Felipe (1992), "'Aztec' auguries and memories of the Conquest of México", en *Renaissance Studies*, v. 6, núms. 3-4, pp. 287-305.

Flavio Josefo (2007), *La guerra de los judíos*, 2 v., edición de Jesús Ma. Nieto Ibáñez, Madrid, Gredos.

García Quintana, Josefina (2003), "La *Relación de Michoacán*", en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana de tradición indígena*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Gaos, José (1967), *De antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana.

Gilberti, Maturino (1559), *Vocabulario en lengua de Mechoacán*, México, <https://bit.ly/3q79ydl>, diciembre de 2020.

Graulich, Michel (2014), *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, trad. de Tessa Brisac, México, Era/INAH.

Graulich, Michel (1992), "Los presagios de la caída del imperio azteca", en *Cuicuilco*, México, ENAH, julio-diciembre 1992, núms. 31-32, pp. 93-100.

Grunberg, Bernard (2019), "Signos y profecías en el mundo de los conquistadores", trad. de Rosario Acosta Nivea, en Patricia Ledesma Bouchan y Guilhem Olivier (coords.), *Los presagios de la conquista de México. Tetzáhuit*l, México, Raíces / *Arqueología Mexicana*, edición especial 89, pp. 72-80.

Iglesia, Ramón (1986), *El hombre Colón y otros ensayos*, introducción de Álvaro Matute, México, FCE.

Johansson, Patrick (2013), "Presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM-IIH, v. 45, enero-junio 2013, pp. 69-147.

León-Portilla, Miguel (2019), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, edición conmemorativa, introducción, selección y notas de Miguel León-Portilla, traducción de Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla, México, UNAM.

León-Portilla, Miguel (2018), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

León-Portilla, Miguel (1992), "Las profecías del encuentro. Una aproximación mesoamericana del otro", en Miguel León-Portilla (ed.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo 2. Encuentros interétnicos*, México, Siglo XXI.

León-Portilla, Miguel (1991), "Profecías y portentos en vísperas de la conquista", en María Luisa Rivera *et al*., *Ideas y presagios del descubrimiento de América*, México, FCE.

López Austin, Alfredo (2019), "¿Qué es un augurio?", en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (coords.), *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, México, INAH.

López Austin, Alfredo (2015), *Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana*, México, ERA.

López Serralengue, Delfina Esmeralda (1965), *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM.

Magaloni Kerpel, Diana (2016), *Albores de la conquista*, México, Artes de México/ Secretaría de Cultura.

Magaloni Kerpel, Diana (2003), "Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM-IIE, núm. 82, pp. 5-45.

Martínez González, Roberto (2013), *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Martínez, José Luis (1990), *Hernán Cortés*, México, FCE.

Mathes, Miguel (1982), *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las américas*, presentación de Miguel León-Portilla, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.

Mendieta, Gerónimo de (1980), *Historia eclesiástica Indiana*, edición facsimilar, 2ª edición, edición facsimilar, edición, noticias e índice por Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa.

Molina, Alonso de (2014), *Diccionario náhuatl español basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, edición de Marc Thouvenot, México, UNAM-IIH.

Molina, Alonso de (1977), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, 2ª edición, edición facsimilar, estudio preliminar, de Miguel León-Portilla, México, Porrúa.

Monzón, Cristina (2005), "Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, otoño 2005, 26 (104), pp. 135-168.

Morales Campos, Arturo y González Vidal, Juan Carlos (2017), "La visión de un nuevo estado de cosas en la *Relación de Michoacán*", en *Legajos*, México, AGN, Número 12.

Muñoz Camargo, Diego (2000), *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Nicolau D'Olwer, Luis (1952), *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

O'Gorman, Edmundo (2009), *Imprevisibles historias. En torno a la obra y legado de Edmundo O'Gorman*, estudio preliminar y selección de Eugenia Meyer, México, FCE/UNAM-FFyL.

O'Gorman, Edmundo (1999), *Historiología: teoría y práctica*, est. int. y selección de Álvaro Matute, México, UNAM.

Olivier, Guilhem (2019a), "*Tetzáhuitl*: los presagios de la conquista de México", en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma

(coords.), *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, México, INAH.

Olivier, Guilhem (2019b) "Controlar el futuro e integrar al otro: los presagios de conquista de México", en Guilhem Olivier y Patricia Ledesma (coords.), *Tetzáhuitl. Los presagios de la conquista de México*, México, INAH.

Olmos, Andrés de (2002), *Arte de la lengua mexicana*, edición facsimilar, edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel (próximamente), "Aurora y ocaso de un proyecto. La *Relación de la conquista de esta Nueva España como la contaron los soldados indios que se hallaron presentes de 1585* en el contexto de la vida y obra de fray Bernardino de Sahagún", México, UNAM.

Pastrana Flores, Miguel (2020), "La entrega del poder de Motecuhzoma. Una propuesta crítica", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 62, enero-junio 2020, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp.

Pastrana Flores, Miguel (2019a), "Una historiografía en busca de historiadores. El estudio de la historiografía de tradición indígena", en *HistoriAgenda*, 4ª época, núm. 38: octubre de 2018-marzo de 2019, México, UNAM-CCH, pp. 5-13, <https://bit.ly/2MSRK7k>, diciembre de 2020.

Pastrana Flores, Miguel (2019b), "Tillancalqui, 'El señor de la casa de la negrura'. Acercamiento a un alto dignatario mexica", en Alonso Guerrero Galván y Luis René Guerrero Galván (coords.), *Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano*, México, UNAM-IIJ.

Pastrana Flores, Miguel (2015), "Las cosas mal dichas y mal calladas. Las diferencias entre la primera y la segunda versiones de la *Relación de la conquista de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún", en Martín Ríos (ed.), *El mundo de los conquistadores. La península Ibérica en la Edad Media y su proyección en la conquista de América*, Madrid, Silex/UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel (2014), "La idea de *tetzáhuitl* en la historiografía novohispana. De la tradición náhuatl a la Ilustración. Comentarios preliminares", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 47, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 237-252.

Pastrana Flores, Miguel (2011), "Historiografía de tradición indígena", en *Historia general ilustrada del Estado de México*, vol. II, México, Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense A.C./Poder Judicial del Estado de México/LVII Legislatura del Estado de México, pp. 55-85.

Pastrana Flores, Miguel (2004), *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Pastrana Flores, Miguel (1999), "Los presagios de la conquista como forma de conciencia histórica", en *Estudios michoacanos*, v. VIII, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, pp. 127-142.

Popol Wuj (2012), edición de Sam Colop, Guatemala, F&G Editores.

Relación de Michoacán. Relaçión de las çeremonias y rrictos y poblaçión y governaçión de los yndios de la provinçia de Mechoacán (2001), facsímil, Madrid, Testimonio.

Relación de Michoacán (2011), presentación de Rafael Diego-Fernández, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio, [paleografía y notas de Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz], Guadalajara, El Colegio de Michoacán.

Relación de Michoacán (1989), edición de Leoncio Cabrero, Madrid, Historia 16.

Romero Galván, José Rubén (2003), "Introducción", en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía mexicana de tradición indígena*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Roskamp, Hans (1998), *La historiografía indígena de Michoacán: El Lienzo de Jucutacato y los Títulos de Carapan*, Leiden, Leiden University: Research School CNWS.

Rozat Dupeyron, Guy (2010), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, México, Universidad Veracruzana.

Ruiz de Alarcón, Hernando (1988), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, edición de Ma. Elena de la Garza, México, SEP.

Sahagún, Bernardino de (2000), *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 v., México, Conaculta.

Sahagún, Bernardino de (1993), *Adiciones, Apéndice a la Apostilla y Ejercicio cotidiano*, edición facsimilar, edición, paleografía, traducción y notas de Artuh J. O. Anderson, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Sahagún, Bernardino de (1990), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 v., edición de Juan Carlos Temprano, Madrid, Historia 16.

Sahagún, Bernardino de (1986), *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y castellana*, edición de Miguel León-Portilla, México, UNAM/Fundación de Investigaciones Sociales.

Sahagún, Bernardino de (1979), *Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenciana*, edición facsimilar, 3 v., México, AGN.

Sahagún, Bernardino de (1969), *Augurios y abusiones*, introducción, traducción y notas de Alfredo López Austin, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Sahagún, Bernardino de (1956), "Libro doce. En él se dice cómo se hizo la guerra en esta ciudad de México", en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., edición, traducción y notas de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

Tena, Rafael (edición, paleografía y traducciones) (2002), "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta.

Thomas, Hugh (1994), *La conquista de México*, traducción de Víctor Alba, México, Patria.

Torquemada, Juan de (1975-77), *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 v., edición de Miguel León-Portilla, *et al*., México, UNAM-IIH.

Velázquez Gallardo, Pablo (1978), *Diccionario de la lengua phorhepecha. Español-phorhepecha, phorhepecha-español*, México, FCE.

Warren, J. Benedict (2001), "El autor, fray Jerónimo de Alcalá", en Armando Mauricio Escobar Olmedo *et al*., *Relación de Michoacán [estudios]*, Madrid, Testimonio.

Warren, J. Benedict (1989), *La conquista de Michoacán 1521-1530*, 2ª edición, traducción de Agustín García Alcaraz, Morelia, Fimax Publicistas.

Recibido: 8 de enero de 2021.
Reenviado: 8 de enero de 2021.
Aceptado: 26 de enero de 2021.

Miguel Pastrana Flores

Doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la UNAM; es profesor de la Licenciatura en Historia de la FFyL de la UNAM; Coordinador del Programa de Maestría en Doctorado en Historia de la UNAM. Sus principales líneas de investigación son la historiografía de tradición indígena y las instituciones religiosas mesoamericanas. Es autor de los libros *Arte tarasco* (Conaculta, 1999); *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl* (UNAM, 2004), *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los antiguos nahuas* (UNAM, 2008), *Teotihuacanos, toltecas y tarascos* (Nostra Ediciones/Conaculta, 2013). Con Rosa Camelo editó el libro *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de Análisis historiográfico* (UNAM, 2009); con María Elena Vega Villalobos editó el libro *El gobernante en Mesoamérica. Representaciones y discursos del poder* (UNAM, 2018). Igualmente, ha publicado diversos capítulos de libros entre los que pueden mencionarse: "Historiografía de tradición indígena" en *Historia general ilustrada del Estado de México* (El Colegio Mexiquense A.C., 2011), "El corazón del hogar. Ensayo sobre la educación femenina entre los antiguos nahuas", en *Proyectos de educación en México: perspectivas históricas* (UNAM, 2014), "La caída de Tula en el *Códice florentino*. Escritura y rescate de la memoria náhuatl de un desastre en un contexto catastrófico", en *L' Élégie du desastre. De l'archive á l'historire* (Éditiones Hispaniques / UNAM, 2019) y "*Tlillancalqui*, 'el señor de la casa de la negrura'. Acercamiento a un alto dignatario mexica", en *Construcción histórico-jurídica del derecho prehispánico y su transformación ante el derecho indiano*, (UNAM, 2019). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran, como autor: "La entrega del poder de Motecuhzoma. Una propuesta crítica", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 62, México, UNAM, pp. 111-144 (2020) y "Una historiografía en busca de historiadores. El estudio de la historiografía de tradición indígena", *HistoriAgenda*, núm. 38, México, UNAM (2019).

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 41-60
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120214

PRESAGIOS, PRODIGIOS O *TETZÁHUITL* DE LA CONQUISTA DE MÉXICO:

UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y RITUAL

OMENS, PRODIGIOUS OR TETZAHUITL OF THE CONQUEST OF MEXICO:

A HISTORICAL AND RITUAL APPROACH

Manuel A. Hermann Lejarazu
CIESAS-CDMX
hermann@ciesas.edu.mx

Abstract

Given the enormous interest that the study of omens or tetzahuitl *linked to the Conquest Mexico has aroused, this article seeks to correlate the internal meaning of the* tetzahuitl *not as an omen, but as the manifestation of the fears that the individual suffered when facing a prodigious phenomenon. In this way, the prodigies that gave rise to the divine presence in two different contexts will be analyzed: the prodigy in ancient Rome of the Republic period and the* tetzahuitl *in the great Tenochtitlan of the early 16th century.*

Keywords: tetzahuitl*, prodigy, expiation rituals, Conquest of Mexico.*

Resumen

Dado el enorme interés que ha despertado el estudio de los presagios o *tetzáhuitl* vinculados a la Conquista de México, el presente artículo busca correlacionar el sentido interno del *tetzáhuitl* no como un signo de augurio, sino como la manifestación de los temores y miedos que experimentaba la persona al estar frente a un fenómeno prodigioso. De esta manera se analizarán los prodigios que dieron origen a la presencia divina en dos contextos diferentes, el prodigio en la antigua Roma del período de la República y el *tetzáhuitl* en la gran Tenochtitlan de principios del siglo XVI.

Palabras clave: *tetzáhuitl*, prodigio, rituales de expiación, conquista de México.

Introducción

Hoy en día, la mayoría de los interesados en el tema de la Conquista de México conocen, o les resulta fácil percatarse, de la abundante literatura que se ha generado en torno a los presagios (o el conjunto de augurios funestos) que supuestamente se presentaron no sólo en la antigua ciudad de México-Tenochtitlan sino también en otras áreas de Mesoamérica, tal y como parece registrarse en diversas fuentes etnohistóricas. En efecto, de acuerdo con algunos textos, estos sucesos extraños parecen haber ocurrido tanto en las tres cabeceras del gran señorío purhépecha del Occidente de México, así como también entre grupos cazcanes, tepehuanos y diversos pueblos nahuas de esta misma región; a su vez, existe constancia de los registros proféticos recopilados en los libros de Chilam Balam en Yucatán y, de acuerdo con algunos historiadores indígenas, tales prodigios se manifestaron en otros señoríos nahuas como Tlaxcala, Chalco o Tetzcoco.

Es probable que los presagios, cuyos mensajes aparentemente antecedieron a la Conquista, tuvieran presencia en varias partes de México más bien como un tipo de género discursivo que no solamente fijaba su atención en los eventos ocurridos de manera extraordinaria, sino también recopilaban testimonios sobre el impacto que producía el prodigio en el ánimo de los diversos sectores de la población, ya fuera desde el máximo gobernante hasta la población común en general. Por ello, los presagios registrados en las fuentes históricas del siglo XVI pueden llegar a entenderse como una serie de relatos elaborados o construidos para evocar la imaginería de todos aquellos que no presenciaron tales eventos, aunque es interesante mencionar que no existen registros de augurios o premoniciones en el mundo mixteco o zapoteco, ni tampoco en algún otro pueblo de habla otomangue.

Desde luego, los prodigios que tuvieron su aparición en Tenochtitlan no fueron exactamente iguales a todos los demás que se observaron en diferentes partes o, incluso, de los que se registraron en el propio reino purhépecha, pero hay una serie de elementos comunes que son compartidos entre este tipo de expresiones que pueden ser valorados desde una perspectiva más universal o también enteramente mesoamericana. El fenómeno del prodigio, o la manifestación de sucesos poco habituales en la vida cotidiana, rompe el orden natural de las cosas, ocurre de manera imprevista y dependiendo del sistema de creencias del grupo humano en particular que lo percibe, éste puede llegar a ser considerado un infortunio o, incluso, todo lo contrario.

Considerando que los grupos indígenas mesoamericanos tuvieron una relación estrecha con lo sagrado, es factible dar crédito a los textos indígenas registrados en el *Códice florentino*, por ejemplo, cuando hablan del temor, angustia o aflicción que despertó entre los pobladores la aparición de los *tetzáhuitl* durante la última década del señorío de Motecuhzoma Xocoyotzin. No obstante, algo que puede llegar a desconcertarnos, sobre todo en una sociedad tan profundamente religiosa como la mexica, es la total ausencia de rituales o ceremonias de expiación que intentaran atajar o conjurar, de algún modo, el nefasto presagio que se levantaba ante sus ojos.

En efecto, no existe ningún texto en el libro XII de Sahagún que registre alguna suerte de ritual o ceremonia propiciatoria que buscara conjurar los prodigios que se cernían sobre la gran Tenochtitlan, situación que también pasa desapercibida en las crónicas o escritos históricos de otros religiosos como Motolinía, Durán, Torquemada o Acosta, pues si bien todos ellos documentan también prodigios y portentos que anunciaban el final de los tiempos, nadie menciona que se hubieran efectuado importantes rituales expiatorios que buscaran impedir los designios que anunciaban un fatal desenlace. ¿A qué se debe esta situación? ¿Acaso estamos ante una carencia de rituales expiatorios frente a los augurios? ¿O la actitud ante los presagios es completamente distinta en Mesoamérica a diferencia de otros pueblos en los que se daba prioridad

al ceremonial que buscaba conjurar el prodigio? Si aparentemente el mundo mesoamericano estaba en contacto permanente con el universo sagrado y sus diversas manifestaciones, ¿por qué iban a ser vistos de manera diferente los presagios de la Conquista? ¿Qué tuvieron éstos de especiales si, hasta donde sabemos, el mundo nahua, por ejemplo, estaba consciente y habituado a los fenómenos físicos como manifestaciones de lo sagrado?

Si bien coincido con el hecho de que los *tetzáhuitl* son recursos explicativos acerca de la concepción cíclica del tiempo, del devenir y de la naturaleza divina (Ledesma Bouchan, 2019: 13), pienso que, para su redacción final, tal y como aparecen en los textos históricos, los presagios transitaron por diversas etapas de construcción, en las cuales se llegó a pasar por alto un elemento ritual de suma importancia en el carácter y función de los augurios: la expiación o la conjuración de estos mismos. Por esta razón, pienso que la composición del *tetzáhuitl*, por lo menos en su versión escrita para el libro XII de Sahagún, carece de este elemento fundamental que sí está presente en otros libros del propio franciscano, como el libro V, por ejemplo, "Que trata de los agüeros y prenósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras" (Sahagún, 2000: t. 1, 433-469).

Por lo tanto, mi intención es contribuir, a lo largo del presente artículo, con nuevos elementos de análisis para comprender mejor la historicidad del *tetzáhuitl* (en su dimensión específica de presagio de la Conquista) como una construcción *a posteriori*, en la que confluyen concepciones indígenas y elementos novedosos creados a partir de las secuelas de la guerra de conquista. Además, pienso que no hay que desdeñar el papel de los frailes como recopiladores de estos discursos, pues ellos formaban parte de la herencia europea en torno a los augurios y prodigios que provenían de tradiciones tan antiguas como, incluso, las romanas.

De esta manera, primero procederé a un análisis de los términos principales que intitulan al presente artículo para después, a través de un método comparativo, hacer una revisión sobre el tratamiento ritual a los augurios y prodigios que realizaban sociedades no mesoamericanas, para compararlos, finalmente, con los métodos empleados en el México indígena ante la presencia de un presagio.

Tetzáhuitl: ¿augurio, presagio o prodigio?

Como es bien sabido, los augurios han tenido una enorme repercusión en el ámbito interpretativo de los modernos historiadores que aún mantienen intensos debates sobre la veracidad, simbología, significado, valor autóctono o importado de estos relatos que de algún u otro modo condicionan la comprensión del fenómeno de la Conquista de México. Autores contemporáneos como León-Portilla (1991), Carrasco (2000), Aimi (2009), Olivier (2006, 2019), Graulich (2014), Elliot (2010), Pastrana Flores (2009), Johansson (2013), Alcántara (2019), Magaloni (2016) o Rozat Dupeyron (2002) han llevado a cabo muy interesantes análisis sobre la importancia de estos registros.

Por razones de espacio, no es posible discutir aquí los trabajos de cada uno de ellos, pero brevemente podemos señalar que para Aimi, por ejemplo, los presagios son "una reelaboración de versiones indígenas primitivas que Sahagún reagrupa y extrae de su contexto originario, probablemente de tipo narrativo" (2009: 84). Según este autor, quien intenta interpretar los presagios no sólo de Sahagún sino también los que se encuentran en las obras de Durán, Tezozómoc y en algunas otras fuentes, los augurios evocan símbolos cosmológicos que pueden rastrearse en los relatos míticos y en los elementos propios de la religión mexica, de manera que los presagios entran en el ritmo de la concepción cíclica del tiempo y en las sucesivas eras cuyos cataclismos anunciaban la llegada de una nueva etapa (Aimi, 2009: 137-141). Para Carrasco (2000: 187-191), los presagios son parte de una crisis que venía ocurriendo en los

primeros años del siglo XVI, por lo que las apariciones de señales en el cielo fueron vistas por los mexicas como una comunicación cosmológica que refleja el destino del Quinto Sol. Los presagios, entonces, aparecieron como mensajes de destrucción, un cambio en el estado de las cosas y el anuncio sobre el final de un imperio.

Según Graulich (2014: 240), las profecías pueden distinguirse en dos grupos: las que tienen marca española destinadas a justificar la Conquista, y las de origen mexica, que básicamente anuncian los eventos o buscan explicar el porqué de la derrota. Las del segundo grupo, anota este mismo autor (2014: 244), si bien comparten elementos con otras premoniciones o señales bien documentadas en otras partes del mundo como, por ejemplo, en Jerusalén o en Roma, algunos de los presagios indígenas están mejor estructurados y estrechamente ligados a concepciones mexicas sobre el mundo y la historia. De manera que para Graulich (2014: 246-247), presagios como la famosa lista de "los ocho" del libro XII de Sahagún, muestran la naturaleza dual del universo nahua prehispánico; en cambio para Rozat Dupeyron (2002: 137), los textos *indios* de la conquista están inmersos en una simbología ajena al pasado indígena prehispánico, pues obedecen a un modelo cristiano y medieval.

Por otro lado, también contamos con interpretaciones históricas sobre el origen de los presagios, como Martínez Baracs (1998) o Elliot (2010). Martínez Baracs (1998: 29-33), por ejemplo, ofrece una interesante perspectiva al señalar que los encuentros previos y fortuitos entre náufragos y viajeros europeos con grupos mayas desde 1502 y hasta 1518, bien pudieron ser una rica fuente de información que sirvió de materia prima fundamental para la creación de los presagios que fueron, según el mismo autor, "una manera mediante la cual, la presencia española se transmitió mitologizada en las distintas capas y regiones de Mesoamérica [...]". Para Elliot (2010: 220-224), en cambio, los presagios son una lectura retrospectiva de las consecuencias de la guerra de conquista que derrocó a los antiguos dioses y al imperio mexica que los adoraba. Este autor sostiene que los presagios del *Códice florentino* guardan sorprendentes similitudes con los registrados en autores clásicos del mundo occidental, cuyas obras se encontraban en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.

Pero antes de continuar con este debate y establecer nuestra postura teórica, es necesario realizar un análisis sobre los términos que hoy en día empleamos para referirnos a estos fenómenos que denominamos "presagio", "augurio", "prodigio" o, en los propios términos nahuas del siglo XVI, *tetzáhuitl*.

¿Qué es un tetzáhuitl*?*

Ya con anterioridad Miguel Pastrana Flores (2009: 21) se había percatado que el campo semántico del término *tetzáhuitl* no corresponde plenamente al de las palabras castellanas, por lo que el autor, después de realizar un análisis en diversos vocabularios y textos, lo define como "algo inusitado, portentoso, que causa asombro, espanto y es anuncio de algún acontecimiento futuro" (Pastrana Flores, 2009: 23). En lo particular, comparto con el autor varias de estas definiciones, incluyendo la idea de que el *tetzáhuitl* forma parte de la tradición indígena nahua y que bajo esta premisa es necesario analizarlo para entender su simbolismo dentro de los propios parámetros de la cultura náhuatl.

En una publicación previa (Hermann Lejarazu, 2019a: 84-85), llevé a cabo un análisis somero del término considerando algunos vocabularios y diccionarios del náhuatl en los que se registra el vocablo *tetzáhuitl* como un concepto análogo al término agüero. Por ejemplo, fray Alonso de Molina (2001: f. 111r) en su *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* registra el significado de *tetzáhuitl* como "cosa escandalosa, o espantosa, o cosa de agüero." Por su parte, Rémi Siméon (1977: 535) ofrece las entradas *tetzauhqui*, "espantoso, peligroso"; *tetzauia*, *ninotetzauia*, "ver una cosa como augurio, asustarse en extremo, estar escandalizado", o bien,

tetzauhtéotl, "dios horrible, que espanta, y sobrenombre dado a Huitzilopochtli".

Hoy en día, algunos autores como Frances Karttunen (1992: 236-237) registran *tetzahuia* como "estar rodeado o acosado por algo espantoso / espantar a otros, algo que augura un mal para alguien y *tetzáhuitl* es "algo extraordinario, espantoso, sobrenatural, un augurio o mal agüero". Para Federico Nagel Bielicke (2015: 172), *tētzāhuih* es una lexía verbal que puede componerse en las acepciones *tētzāhuia*, *ninotētzāhuia*, es decir, "asustarse, escandalizarse, ver como augurio". Así que *tētzāhuitl* es el nominal derivado que alude a "espanto, agüero" (Nagel Bielicke, 2015: 172).

En los textos de Sahagún (*Códice florentino*, t. III, lib. 12, cap. 1) no es difícil percatarse que la aparición del *tetzáhuitl* infunde miedo, espanto y sobrecoge al que lo mira o al que es testigo de una cosa maravillosa, sobre todo los que están relacionados con las premoniciones sobre la llegada de los españoles. No obstante, es necesario resaltar que el propio Sahagún en el manuscrito del *Códice florentino* nunca registra la palabra "presagio" en la columna del texto en castellano, sino que hace referencia a las "señales, pronósticos o agüeros" que acontecieron antes de la Conquista.

Sin embargo, hay un aspecto que quiero enfatizar sobre el significado del *tetzáhuitl* que no ha recibido mucha atención y me refiero, en particular, a lo que en el fondo entraña el *tetzáhuitl* no como augurio en sí, sino como la aflicción o el miedo que siente la persona al sufrir el espanto: *mo-tetzahuia-ni* y el debido remedio que tenía que realizar el individuo para tener valor y superar sus temores, por lo que sólo así se estabilizaba su destino o se calmaban sus impulsos (Hermann Lejarazu, 2019: 84).

Creo que una clave para comprender al *tetzáhuitl* se encuentra en el libro quinto del *Códice florentino* donde se describe de qué manera se manifestaba el "augurio" y al mismo tiempo lo que se tenía que hacer para no dejarse vencer por el miedo. Un ejemplo de ello se encuentra en el *tetzáhuitl* del gigante ("estantigua" en la versión castellana de Sahagún) que en la noche se aparecía o se dejaba ver para producir miedo en la gente y sembrar el temor de que quizá alguien moriría en la guerra. Pero, de acuerdo con Sahagún:

> quien era esforzado, animoso, de destino endurecido, forcejeaba con el gigante, ya no lo dejaba huir y le pedía espinas para ser valiente en la guerra y tomar cautivos [...] En cambio, el cobarde se desmayaba, se le amortecía el corazón, ya no es dueño de su saliva, su paladar está bien seco [...] y huía del gigante para esconderse en su casa (López Austin, 1969: 51).

Por lo tanto, más que un augurio en sí, (como actualmente lo entendemos y que lo veremos más adelante en su significación latina) es interesante señalar que, en el fondo, el *tetzáhuitl* representa el temor avasallante que sobrecoge al corazón, entumece el vientre y paraliza los sentidos, por lo que el horror que experimenta la persona que llega a presenciar el *tetzáhuitl* (*mo-tetzahuia-ni*, "el que se espanta", "el que sufre el espanto") puede llevarlo a la enfermedad y a la muerte, y eso es lo que constituye, desde mi punto vista, la esencia del *tetzáhuitl*, la esencia del augurio fatal: cuando la persona no enfrenta sus miedos o no busca la ayuda del *tonalpouhque* (sacerdote especialista que sabía interpretar los destinos), indubitablemente morirá, será presa de sus miedos y temores que lo enfermarán y lo llevarán a un destino fatal.

En un magnífico artículo, Alfredo López Austin (2019: 14-19) realiza una exhaustiva búsqueda en el *Códice florentino* para identificar los contextos en los que aparece la palabra *tetzáhuitl* en la magna obra sahaguntina, por lo que dicho análisis lo lleva a determinar en qué momento el término corresponde a un augurio o en cuál otro los significados son diferentes. Un aspecto importante que deriva de su estudio es que, en efecto, el concepto *tetzáhuitl* entraña elementos que no solamente refieren al augurio en sí, pues, por ejemplo, destaca el significado que tiene la palabra en los capítulos del libro tercero dedicados a la caída

de Tula y a la huida de Quetzalcóatl. Según nos menciona este autor (López Austin, 2019: 16-17), las visiones, engaños o maleficios que provocan los hechiceros aparecen bajo la denominación de *tetzáhuitl*, aunque no necesariamente reflejan el mal que han provocado, pues sus actos se muestran como hechos portentosos, acciones de ilusionismo, agresiones directas o eventos que llevan a la muerte a todos aquellos que los presenciaron.

¿Qué es un agüero, presagio o prodigio?

En este apartado empleo ya los términos castellanos en los que suele ser traducido el concepto nahua *tetzáhuitl*, visto desde los textos de Sahagún o Molina del siglo XVI hasta lo realizado hoy en día por los autores contemporáneos.

La palabra castellana *agüero* proviene del latín *augurium*, derivado del nombre *augur*, es decir, el intérprete que es capaz de leer los mensajes divinos a través de signos escritos en el cielo.

En la Roma antigua, prácticamente desde sus orígenes, existía el Colegio de los Augures constituido por sacerdotes que podían interpretar los auspicios tras la consulta ritual del vuelo de los pájaros, el paso de los meteoros o de los fenómenos atmosféricos.

Los augures funcionaban como una corporación al servicio del estado romano, pues respondían a preguntas expresas de algún magistrado y en muchas ocasiones decidían el éxito o fracaso de una batalla; eran los únicos autorizados para interpretar la voluntad de los dioses (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 150). Por otro lado, el término *presagio* proviene del latín *praesagium*, "presentimiento", "presagio" y, quizá por conducto del italiano, la voz *presagio*, "adivinación, señal", pasó a la lengua castellana (Corominas y Pascual, 1985: 643).

Pero esta jerga de términos en lengua española pareciera sólo indicar sutiles diferencias de significado entre "augurio", "presagio", "prodigio"; no obstante, para Raymond Bloch (1968) sí existe una diferencia importante entre presagio-augurio y prodigio. De acuerdo con este autor, quien analizó a profundidad el papel de los presagios y prodigios en la antigüedad griega, romana y etrusca (Bloch, 1968: 101), el presagio u *omen*, *omine*, conlleva en sí el carácter del porvenir, pero es un porvenir cercano e inmediato en el cual se manifiesta una advertencia enviada por los dioses para apartar o acercar a los hombres de alguna acción o empresa en particular. Es posible que *omen*, argumenta este autor, en su significado más esencial o en el sentido primitivo de la palabra, pueda interpretarse como "declaración de verdad" (Bloch, 1968: 101), de ahí la importancia del término dentro del pensamiento religioso romano. Aunque, según Bloch, el hombre romano tenía plena facultad de aceptar o rechazar el mal augurio, o bien, transformarlo o conjurarlo mediante hábiles palabras que modificaran mágicamente su sentido (Bloch, 1968: 102).

El caso de los *auspicia*, como hemos visto, son signos dados por la observación del vuelo de las aves (*avis*, *specio*), pero esta práctica llevada a cabo por los augures se extendió a la interpretación de presagios diversos, como los rayos, relámpagos, apetito de los pollos sagrados, etcétera, por lo que los augures recogen los auspicios y, a través de un elaborado ritual, formulan la respuesta. Pero era necesario que existiera un ritual preciso, por lo que Bloch señala: "La ciencia augural estaba hecha de ritos y de fórmulas complicadas que regulaban hasta en sus menores detalles las ceremonias necesarias para la observación y la justa interpretación de los auspicios" (1968: 103).

La palabra *prodigio*, en cambio, tiene un origen y significados completamente distintos. En efecto, en la mentalidad romana el prodigio no es un signo que avisa sobre el porvenir inmediato o lejano, sino que es un fenómeno imprevisto, antinatural y terrible que expresa la cólera de los dioses acerca de alguna transgresión a los deberes religiosos que haya roto el equilibrio entre los hombres y los dioses (Bloch, 1968: 103). La diferencia entre ambos tipos de manifestaciones (presagios y prodigios) es funda-

mental para entender el comportamiento y la capacidad de respuesta del individuo romano, pues se establece un campo conceptual distinto que conlleva a un tipo específico de acción concreta que se debe ejercer para enfrentar el fenómeno. En palabras de Bloch,

> presagios y prodigios no son signos que prefiguran el porvenir, separados solamente por su fuerza de intensidad o de fuerza anunciadora, sino que el presagio advierte al hombre que prosiga o detenga su empresa, mientras que el prodigio revela, por su parte, que se ha roto la paz con los dioses y que los individuos y la ciudad están gravemente amenazados por la cólera divina (1968: 104).

En pocas palabras, los signos divinos prefiguran dos elementos: primero, o es una advertencia leve y fugaz relativa a la empresa inmediata (el *omen* o el *auspicium*) o es, por otro lado, el *prodigium* que muestra tácitamente el enojo o cólera de los dioses, ya sea a través del rayo, el terremoto u otro fenómeno extraordinario que mueve las conciencias (Bloch, 1968: 105).

Finalmente, una conclusión interesante a la que llega este destacado latinista e historiador de la antigüedad romana es que, en su sentido primitivo, en la palabra *prodigio* no prefigura el porvenir, es decir, no hay nada en la significación prístina de prodigio que contenga una idea del presagio relativo al porvenir (Bloch, 1968: 106-107), por lo que queda claro que presagio y prodigio no tienen el mismo origen, ni el mismo sentido: "Esto está de acuerdo con el valor primitivo del prodigio en la mentalidad latina: es el signo terrorífico de la cólera de los dioses y suscita en el hombre un sentimiento de horror, un temblor que lo invade ante la intervención tangible de las fuerzas divinas. Pero no prefigura el porvenir".[1]

Este examen de términos que hemos realizado nos ofrece un marco conceptual adecuado acerca de los sentidos o significados que adquirieron los vocablos nahuas al ser traducidos por los lexicógrafos religiosos en el siglo XVI. Desde mi punto de vista, asumo la postura teórica de analizar con precisión el origen y significado de los términos empleados, aun por los cronistas y otros importantes misioneros, para discernir el sentido que el término *tetzáhuitl* ha tenido a lo largo del tiempo y que ha sido retomado por autores modernos. Como podemos percatarnos, el latín era la lengua que conocían y manejaban todos los religiosos que llegaron al Nuevo Mundo para realizar su obra evangelizadora, por lo que, a su vez, los textos y la historia latina fueron parte integral de su formación histórica y cultural. Es completamente razonable que el latín fuera el idioma modelo y conceptual del que se sirvieron los misioneros para lograr su magna empresa gramatical y lexicológica. De esta manera, términos y vocablos que remitían al pensamiento mágico-religioso de los grupos nahuas llegaron a ser identificados inmediatamente con la religión y el mundo clásico romano. Un ejemplo de ello es el famoso libro I de Sahagún en el que los dioses mexicas son comparados con deidades romanas al nombrarlos en su listado como "otro" Júpiter, Venus, Ceres, Vulcano, etcétera.

En un sentido estricto, el *tetzáhuitl* no es un augurio, pues según hemos visto, este nombre sólo aplica a la agrupación o colegio de sacerdotes que únicamente tenía la función de consultar las señales celestes a petición expresa de un magistrado romano. De acuerdo con algunos autores (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 150), el término *augur* refiere al intérprete de los dioses, pero cuya especialidad o función propia se da en el ámbito celeste. Por ejemplo, entre sus prácticas, el *augur* empleaba una vara o báculo que dirigía al cielo para dibujar o formar un

1 Existen otros términos estrechamente vinculados a *prodigium,* como son *ostentum*, *portentum, mostrum*, *miraculum*, pero tampoco hay en ellos indicios relacionados al porvenir, pues en su significación primitiva *ostentum* y *portentum* designan un fenómeno extraordinario de la naturaleza, pero de carácter inanimado; *mostrum* y *miraculum* aluden a una cualidad pavorosa de un ser vivo, pero en su sentido más antiguo, dichos términos no refieren a presagios (Bloch, 1968: 105-106), aunque en diccionarios modernos de latín sí se llega a configurar el concepto presagio bajo estas acepciones.

templo cuadrangular en cuya circunscripción debía volar el ave o introducirse dentro de éste para llevarse a cabo la interpretación. Como hemos visto, entonces, la agrupación es en sí una institución estatal que responde a las necesidades del estado romano, por lo que sus respuestas se dan con un sí, o con un no, a una pregunta precisa del magistrado.

Hoy en día, por extensión, se aplica el término *augurar* o *augurio* a todo aquello que aparentemente muestra un indicio de algo que ocurrirá en el futuro, en donde ya nada tienen que ver las aves, como lo era en la práctica antigua romana, pues actualmente cualquier evento es interpretado como un signo *augural*. De ahí, entonces, que le damos una significación mucho más amplia a esta palabra y que hoy en día aplicamos a cualquier clase de signo en el que de alguna manera se quiere ejercer una adivinación.

No es difícil observar que este amplio sentido del término fue aplicado también por los frailes, pues resulta sencillo cotejar en las fuentes cómo Durán, Sahagún o Motolinía nombraban como "agoreros" (o aquel que adivina por agüeros) a los sacerdotes que tenían un tipo de especialidad ritual diferente como, por ejemplo, los que empleaban la magia o la hechicería. Un caso que ilustra lo que comentamos está en el libro XII (Sahagún, 1989: Cap. VIII, 826), cuando Hernán Cortés y sus huestes aún se encontraban en las costas veracruzanas:

> Envió Motecuzoma a aquellos adivinos, agureros (sic) y nigrománticos, para que mirasen si podrían a hacer contra ellos algún encantamiento o hechicería para con que enfermasen o muriesen o se volviesen. Y éstos hicieron todas sus diligencias como Motecuzoma les había mandado contra de los españoles; pero ninguna cosa les aprovechó ni tuvo efecto, y ansí se volvieron a dar las nuevas a Motecuzoma de lo que había pasado, y dixéronle que aquella gente que habían visto era muy fuerte [...] (Sahagún, 1989: 826-827).

En cambio, en el texto náhuatl del *Códice florentino* son muy distintos los apelativos que se emplean para referir a los especialistas rituales enviados por Motecuhzoma con el deseo de que influyeran con algún maleficio. En efecto, en el *Códice* se les denomina *nanahualtin*, *tlaciuhque* y *tlatlacatecolo*, cuyas prácticas rituales parecen muy distintas entre sí, pero que en el fondo podían ser ejecutadas indistintamente por uno u otro. Los *nanahualtin* o nahuales son aquellos que tienen la facultad de introducir una de sus entidades anímicas en animales o en otros seres de carácter sagrado; los *tlaciuhque* tenían facultades adivinatorias y su conocimiento se basaba en la interpretación de señales que aparecían en el cielo, como por ejemplo, los eclipses; los *tlatlacatecolo* u hombres-búho son una categoría cercana a lo que denominaríamos *brujos*, pero cuya actividad es perjudicial a los hombres, pues a través de la magia consiguen sus fines y propósitos que son dañinos a las personas (López Austin, 1967: 87-107).

Es interesante que algunas de sus prácticas rituales estén precisamente descritas en el capítulo 8 del libro XII, pues a través de ellas era la manera en que Motecuhzoma pretendía detener a los invasores: "[...] que quizá podrían usar su magia sobre ellos, lanzar sus hechizos sobre ellos, que quizá podrían soplarles, encantarlos, que podrían arrojarles piedras, que podrían con algunas palabras de hechizeros, de brujos (*tlacateculotlatolli*), encantarlos, que puedan enfermarse, que puedan morir, o a causa de eso, regresarse" (Anderson y Dibble, 2012: t. 12, Cap. VIII, p. 22).[2]

Por lo tanto, dichos especialistas parecen tener dominio sobre la magia, los hechizos (*tlachihuia*, Molina, 2001: 117v) o encantamientos y no tanto sobre los agüeros, en el sentido que ya hemos aclarado arriba. De manera que se observa el empleo del término *agoreros* por parte de los cronistas, en

2 Para preparar la cita, he tomado la traducción del náhuatl al inglés de Anderson y Dibble en *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, fray Bernardino de Sahagún. Book 12, The Conquest of Mexico.*

un sentido despectivo y generalizador de todas aquellas prácticas consideradas de hechicerías, cuando en realidad se trata de métodos rituales y augurales muy distintos entre sí.

Tratamiento ritual de presagios y prodigios en la antigüedad romana

Ya hemos comentado anteriormente sobre el tratamiento ritual que elaboraban los augures alrededor de una petición de consulta por parte del magistrado romano. Pero, sin duda, el tratamiento ritual que se elaboraba en torno a un prodigio es un claro ejemplo de la enorme preocupación del estado para conjurar o atajar el daño que repercutía en la sociedad la aparición de un fenómeno de tan extraña naturaleza.

En efecto, una de las características de la actitud del pueblo romano, sobre todo en la época de la República, es la sólida organización ritual destinada a la expiación del evento milagroso (Bloch, 1968: 111). Hay pocos ejemplos de sociedades antiguas que se tomaran tan en serio la procuración de purificar un prodigio que difícilmente pudieran igualar a los romanos. El estado se encargó de consolidar los medios para expiar los prodigios a tal modo, que pueden considerarse jurídicamente sólidos y religiosamente eficaces todas las ceremonias y procedimientos que se llevaban a cabo para tal fin. De acuerdo con Bloch, el individuo romano estaba tan preocupado por salvaguardar su libertad de acción, que surgieron procedimientos sagrados meticulosos que buscaban purificar la mácula de la presencia divina y que trataban de apartar los peligros, pues el estado tomaba rápidamente el control para realizar una intervención eficaz y que la vida política y militar de la ciudad retomara rápidamente su vida normal (Bloch, 1968: 139-146).

De manera muy resumida, explicaré los métodos que seguía la República romana para abordar la aparición de un prodigio y los tipos de ceremonias o rituales de expiación que se realizaban para disolver sus efectos en la población. El procedimiento de la *procuratio prodigium* consistía en diferentes pasos en los que se daba, de inicio, la constancia de que se había manifestado un prodigio. La observación de un prodigio podía realizarla desde un simple ciudadano hasta un magistrado o un sacerdote, incluyendo la figura del Pontífice máximo. Después, venía la *nuntiatio*, es decir, el aviso a los cónsules sobre la aparición del prodigio para que pudieran verificarlo. Un cónsul hacía un informe al Senado acerca del fenómeno observado, para después leer la *relatio* y procuraba presentar testigos que certificaran la aparición del prodigio. El Senado escucha, delibera y vota un decreto en donde declara encargarse de los prodigios en nombre del estado (*suscipere prodigia*), pero también podía negarse a admitirlo si no había suficientes testigos que reconocieran la autenticidad del prodigio. Si se aceptaba el prodigio, el Senado organizaba los actos para su expiación, previa consulta de los especialistas rituales en caso necesario (Bloch, 1968: 144-145).

Si los prodigios eran verdaderamente graves, el Senado podía dirigirse a los pontífices, a los libros sibilinos o a los arúspices (grupo de sacerdotes de origen etrusco que interpretaba las voluntades divinas por medio de la consulta de las vísceras de los animales) para que pudieran dar su opinión y comenzar así las ceremonias de purificación. Los rituales o ceremonias de expiación debían llevarse a cabo con la ejecución correcta de los ritos prescritos, ya que cualquier falla podría traer nefastas consecuencias para la vida pública, pues de acuerdo con Sánchez Sanz:

> La celebración de cualquier tipo de sacrificio en la religión romana necesitaba, para su correcta realización, que se cumplieran ciertos requisitos, condiciones, y procedimientos indispensables en los que el más mínimo error implicaría, no solo la repetición completa del ritual (llamada *instauratio*), sino también la realización de una ceremonia de expiación (llamada *piacula*) para hacerse perdonar el agravio cometido ante la o las divinidades (2013: 18).

Entre las ceremonias que se realizaban para la purificación del hecho prodigioso se encontraban desde los sacrificios de toros y vacas; las *novendiale sacrum*, fiestas de nueve días; las *lustratio urbis*, procesión purificadora que rodeaba con un círculo mágico el espacio que convenía limpiar de toda mácula y que se acompañaba con el sacrificio de diversos animales; las suplicaciones públicas, en las que participaba todo el pueblo en ceremonias compuestas de plegarias; o bien, los cantos y danzas de 27 doncellas que formaban coros para presentar ofrendas, entre otros (Bloch, 1968: 148-149; Obsecuente, 2008: 279).

Una de las fuentes romanas que con mayor detalle describen el proceso ritual en torno a la expiación del prodigio es Tito Livio, quien ofrece un cuadro muy completo sobre la gran ceremonia realizada en el 207 a.C. para garantizar el éxito de un nuevo ejército organizado por los cónsules Cayo Claudio Nerón y Marco Livio Salinator que se disponía a enfrentar la temible invasión cartaginesa durante la Segunda Guerra Púnica.[3] Como se puede constatar en esta fuente, lo único que podía garantizar el éxito de la ceremonia y, desde luego, la venia divina, era el correcto y puntual cumplimiento de todas y cada una de las prescripciones reglamentadas en los manuales de los pontífices, pues la más mínima mácula o falla ínfima en el ritual repercutiría en el rechazo de la ofrenda por parte de las deidades (Sánchez Sanz, 2013: 18-20; Tito Livio, Lib. XXVII).

Brevemente mencionaremos que era de suma importancia para los pontífices, por ejemplo, tener el cuidado de escoger el tipo de animal que se sacrificaría (toros, bueyes, terneros). Sobre todo, que estuvieran sanos y de buena disposición, porque si había resistencia del animal, esto era visto como una señal de mal agüero y, a su vez, se tenía especial cuidado de que el sacrificio no fuese demasiado cruento, es decir, que el animal muriese lo más rápido posible, porque si tardaba en morir o tenía sufrimiento, era señal de que el ritual no había sido elaborado adecuadamente y tenía que repetirse todo de nuevo. Finalmente, los arúspices se encargaban de examinar las entrañas para constatar que la ofrenda hubiera sido aceptada con beneplácito por los dioses, porque de lo contario, se tendría que repetir nuevamente, situación que ocurría muy a menudo según lo hace constar Tito Livio (Sánchez Sanz: 2013: 20).

Tipo de prodigios que se manifestaban

El tipo y número de prodigios que se encuentran registrados por Tito Livio, entre otras fuentes es, en verdad, muy numeroso e imposible de abordar en estudio tan breve como el presente, por lo que hemos recurrido al *Libro de los prodigios* de Julio Obsecuente para dar ejemplos de algunos de estos fenómenos portentosos. No se tienen muchos datos sobre este autor, pero se cree que pudo haber hecho la recopilación entre los siglos IV y V.

En efecto, Julio Obsecuente tuvo acceso a las décadas de Tito Livio por lo que, de manera poco clara, llevó a cabo una selección de prodigios directamente extraídos de la obra del historiador latino. No son evidentes los objetivos del porqué haya realizado dicho trabajo, pero es interesante que de manera sistemática haya transcrito casi literalmente el texto original, aunque soslaya, significativamente, los ritos de expiación que para Livio son parte imprescindible del prodigio (Villar Vidal en Obsecuente, 2008: 271-282).

A manera de ejemplos, transcribiré los prodigios que se presentaron en los años 136, 135 y 134 a.C., en los que estuvieron a cargo diversos cónsules de acuerdo con el sistema político romano:

Prodigios en el Consulado de Lucio Furio y Sexto Atilio Sarrano:

3 Las guerras entre romanos y cartagineses (nombrados *punicus* por los romanos) se conocen como "Guerras Púnicas". El mundo mediterráneo se va a ver envuelto en una enorme crisis política y militar con la Segunda Guerra Púnica (217-202 a.C.) en la que Roma estuvo seriamente amenazada de ser atacada por Aníbal y sus ejércitos. La Segunda Guerra Púnica va a desatar toda una serie de cambios ideológicos en el pensamiento romano, sobre todo, en lo que se refiere a la manera de interpretar los prodigios.

> Regio fue devorada casi totalmente por un incendio sin que hubiera el menor indicio de haber sido intencionado o deberse a un descuido humano. De una esclava nació un niño con cuatro pies, manos, ojos y orejas y dos órganos sexuales. En Putéolos, en el balneario, manaron ríos de sangre. Fueron golpeados por el rayo muchos objetos. Por prescripción de los arúspices, el niño fue quemado y sus cenizas arrojadas al mar. El ejército romano fue aplastado por los vacceos (Obsecuente, 2008: 298-299).

Prodigios en el Consulado de Servio Flaco y Quinto Calpurnio:

> El monte Etna despidió llamas mayores de lo acostumbrado. En Roma nació un niño sin ano. En Bononia nacieron mieses en los árboles. Se escuchó el canto de un búho primero en el Capitolio y después en las inmediaciones de la ciudad. Se ofreció una recompensa y el ave fue capturada por un cazador y quemada; sus cenizas fueron esparcidas por el Tíber. Un buey habló. En Numancia se llevó mal la campaña y el ejército romano fue aplastado (Obsecuente, 2008: 298-299).

Prodigios en el Consulado de Publio Africano y Gayo Fulvio:

> En Amiterno se vio un sol durante la noche, y su luz fue observada durante bastante tiempo. Un buey habló y fue alimentado a expensas públicas. Llovió sangre. En Anagnia ardió la túnica de un esclavo y una vez extinguido el fuego no apareció el menor vestigio de las llamas. En el Capitolio, durante la noche, un ave emitió gemidos parecidos a los humanos. En el templo de Juno Reina fue alcanzado por el rayo un escudo lígur. En Sicilia estalló una revuelta de esclavos fugitivos tras ser sofocada una conspiración de esclavos en Italia (Obsecuente, 2008: 298-299).

Prodigios de los años 94 a.C. en los consulados de Gayo Celio y Lucio Domicio:

> Se celebró un novenario sacro porque había llovido piedra en el país de los volscos [...] Nació, muerta, una niña con dos cabezas, cuatro manos y dos órganos genitales [...] En el país de los vestinos llovió piedra en una casa de campo. Apareció en el cielo un objeto incandescente y pareció que ardía todo el firmamento. Manó sangre de la tierra y se coaguló [...] En Fésulas se vio que caminaba entre los sepulcros durante el día, apilada, una gran multitud de gente vestida de luto, lívido el semblante (Obsecuente, 2008: 315).

Prodigios en el consulado de Gayo Valerio y Marco Herenio del 93 a.C.:

> En Roma y en los alrededores fueron batidas por el rayo muchas cosas [...] En Arrecio sudó una estatua de Mercurio [...] El cónsul Herenio hizo una inmolación por dos veces y no encontró la protuberancia del hígado [...] En Volsinios, al clarear el día, se vio brillar una llama en el cielo; al condensarse en un solo punto, la llama presentó una abertura de color gris, dio la impresión de que el cielo se abría y por la hendidura aparecieron los extremos de la llama. La expiación, por medio de ceremonias de purificación, fue un éxito, pues el año fue tranquilo por completo tanto en el interior como en el exterior (Obsecuente, 2008: 316).

Desde luego, la lista de prodigios y los años en que ocurrieron es muy larga, pero es interesante que cada uno de estos prodigios debía ser tratado ritualmente para buscar la purificación de éstos, establecer el orden del mundo y aplacar la ira de los dioses, tal y como se menciona en el último prodigio del año 93 a.C., cuya expiación resultó exitosa y trajo tranquilidad a la ciudad de Roma y al resto de Italia.

De acuerdo con Bloch (1968: 89-90), entonces el prodigio es el fenómeno sagrado por excelencia. Es la irrupción de lo divino en el mundo natural pero su presencia, aunque fuese efímera, dejaba una mácula en la tierra. Los ritos de expiación, por tanto, están destinados a borrar la mácula peligrosa que dejó el contacto con lo sagrado y, por si fuera poco, el ritual buscaba calmar el sentimiento de horror que había dejado la experiencia divina. Es por esta razón que cuando

el prodigio era demasiado ostensible, se había de convocar a los arúspices, pues eran los expertos no sólo en la exégesis de los prodigios, sino también en su extinción.

¿Presagios o prodigios en el México antiguo?

Establecidas las diferencias conceptuales entre augurio, presagio y prodigio, según lo hemos revisado en la antigua religión romana de la época de la República, y lo observado en el tratamiento que diversos cronistas y frailes del siglo XVI le dieron al término nahua *tetzáhuitl* para referirse a éste como augurio o presagio, creo que es posible determinar que existió una clasificación distinta al significado que realmente entraña este concepto en el pensamiento nahua. En efecto, creo que la comparación entre sociedades aparentemente tan distintas en el espacio y el tiempo nos ayuda, en realidad, a dimensionar mejor los aspectos en los que llega a manifestarse la respuesta ante una presencia divina. No nos parece forzada o fútil la comparación entre dos formas de pensar en cuanto a su aproximación a lo sagrado, pues el fenómeno de los presagios o prodigios se presenta de manera universal en muchas sociedades antiguas y modernas y cuyas apariciones perfilan o anuncian eventos extraordinarios que tendrán consecuencias en la vida normal de los hombres. Pero es de llamar la atención, como lo planteamos al principio de este artículo, que las respuestas ante la presencia divina se hayan efectuado desde posturas distintas.

Antes de analizar los elementos que creemos identificar en ambas tradiciones, es necesario aclarar que de ninguna manera negamos la arraigada creencia adivinatoria que caracteriza a la sociedad nahua de los siglos XV y XVI y en general a toda Mesoamérica. El pensamiento indígena orientado al devenir y al acaecer cotidiano con plena conciencia del mañana se halla perfectamente documentado no sólo en las crónicas e historias escritas por los misioneros o evangelizadores, sino también se encuentra expresada en los códices de tipo adivinatorio conocidos como *Tonalpohualli*, "cuenta de los días o cuenta de los destinos". De manera que la adivinación, a través de los diversos medios que se empleaban para pronosticar el curso de la vida y los destinos, era una de las prácticas más importantes del mundo mesoamericano (Boone, 2007: 19; Mikulska, 2015: 19 y 37).

Por ello, únicamente queremos matizar el significado *augural* de los *tetzáhuitl* que ha sido ponderado por numerosos cronistas, aspecto que indudablemente repercute en nuestra comprensión del papel de los llamados "presagios de la Conquista" y que queremos ponerlos en su adecuada dimensión histórica.

Rituales de expiación

Ya hemos referido, en páginas anteriores, las prácticas rituales de expiación que llevaron a cabo los romanos, de la época de la República, ante la revelación de un prodigio. Existió ahí un verdadero aparato público, religioso y político tan especializado que daba respuesta expedita a tales fenómenos de la naturaleza para conjurar, en la medida de lo posible, las repercusiones que tendría en la vida diaria de la comunidad dichos hechos fantásticos. La aparición de un prodigio revelaba el enojo, el descontento o inconformidad de algún dios en particular, o de los dioses en general, al considerarse que existía una falla o un ritual mal elaborado o algún otro error humano que motivaba la manifestación de la cólera divina a través de un prodigio.

Como ya hemos señalado, Bloch (1968: 106-107) considera al prodigio como el fenómeno sagrado por excelencia cuya presencia deja en el individuo un enorme sentimiento de horror, un temor que lo invade ante la experiencia tangible de las fuerzas divinas, por lo que sólo a través de rituales de purificación se puede ayudar a la persona a tranquilizar ese impacto.

Desde mi punto de vista, el *tetzáhuitl* comparte también estas características con el prodigio romano, pues el concepto indígena nahua señala la aflicción o el miedo que

siente la persona al sufrir el espanto (*motetzahuia-ni*), por lo que había que buscar el debido remedio para tener valor y superar sus temores. Según vemos en el libro V de Sahagún, la presencia de lo sagrado desataba el miedo y causaba la pérdida del espíritu, y a consecuencia de ello, la gente moría: "Y cuando estas fantasmas (*tlacanexquimilli*, envoltorio de cenizas de un hombre) se aparecían a alguna gente baxa y medrosa, arrancaban a huir y perdían el espíritu de tal manera de aquel miedo, que morían en breve o les acontecía algún desastre" (Sahagún, 2000: Lib. V, cap. 12, 455).

A lo largo del capítulo V, queda claro que muchas de las apariciones de *fantasmas*, de gigantes, de animales y otros nahuales son manifestaciones de Tezcatlipoca, quien pone a prueba la valentía y el arrojo de toda aquella persona que se enfrenta al *tetzáhuitl* y no huye despavorido a protegerse. Pero es interesante que, aun para aquellos individuos que no manifiestan tal valor, hay oportunidad de curarse de ese espanto, y ello es mediante la consulta o intermediación del *tonalpouhque*, el especialista en los libros de adivinación, quien prescribe el ritual para atajar y vencer ese miedo. De acuerdo con lo que se menciona en el ya citado libro V:

> Cuando esto le acontecía, enseguida iba a ver al intérprete de los destinos, allí le fortalecía las entrañas, lo saludaba, le decía: "estás necesitado, criado, esclavito, mancebo, hombre valiente; que en verdad buscas, solicitas que se te fortalezca el ánimo; para esto viniste; viniste a verte en el espejo; viniste a consultar el libro [...] Esfuerza tu corazón; pasa por encima de tu lloro y de tu tristeza. He aquí sólo en vano con esto te doy banderas, te cubro de papeles para curarte, para rodarte de remedios. Haz merecimiento, prepara rápidamente los papelitos; se hará tu sacrificio de sangre; compra toda clase de papeles, de copal, de hule, etcétera. Cuando hayas hecho esto y sepamos el día en que lo ofreceremos al que está en el borde del ombligo de la tierra, al que se está levantando, vendrás (López Austin, 1969: 21).[4]

Sin duda, este ritual que el *tonalpouhque* pide al afligido por el *tetzáhuitl*, es un ritual de expiación. Es un rito de purificación que lo lleva a remediar el temor que lo aqueja ante la manifestación de lo divino. El especialista lo mueve a superar sus miedos, a que se fortalezca su corazón, pues aparentemente el individuo nació en un signo que no le confiere fuerza, que no le ayuda a sobreponerse a sus temores, por lo que su destino es frágil, es susceptible al miedo y por lo tanto puede morir o enfermar gravemente. En sí, esto es en lo que consiste el *tetzáhuitl*, pone a prueba la valentía y la fortaleza del espíritu, pero es una prueba dura, difícil, que todos aquellos que no tengan un destino fortalecido, morirán sin remedio; por ello, más que un augurio, el *tetzáhuitl* es la aparición de un prodigio que estremece los sentidos, confunde el pensamiento y pone a prueba al individuo, por lo que sólo a través de un ritual puede conjurar esos temores y limpiar esa mácula que le dejó el contacto con la presencia divina.

¿Cómo se interpretan los presagios de la Conquista?

Un aspecto que hemos comentado y que desde luego nos llama la atención, es la total ausencia de rituales expiatorios en las famosas apariciones que enmarcan a los *presagios* vinculados a la Conquista de México. No solamente en los relatos de las ocho señales o pronósticos que menciona Sahagún hay una total ausencia de rituales de cualquier naturaleza sino también, incluso, en los presagios recabados por Motolinía, Durán o Torquemada. ¿Qué tipo de *tetzáhuitl* fueron estos que no se buscó conjurarlos de alguna manera ante las enormes tribulaciones causadas a Motecuhzoma y a la población en general? ¿No fueron acaso señales

4 Es interesante que en la sección en castellano del *Códice florentino* (la parte conocida comúnmente como la *Historia General de las cosas de Nueva España)* Sahagún menciona que el destinatario de la ofrenda de papeles y hule es Xiuhtecuhtli, el señor del fuego, nombre que no está expresado en el texto náhuatl, por lo que coincido con María José García Quintana (2004: 247-248): que es necesario hacer una comparación entre ambos registros colocados en la magna obra, pues Sahagún (2000: Lib. V, cap. 1: 449) añade información importante que complementa al texto original en náhuatl al ofrecer su versión o trasvase en español.

divinas que demostraban alguna advertencia o manifestaban el porvenir (en el sentido que hemos analizado de augurio)?

Pienso que, indudablemente, cuando se comenzó a recopilar este tipo de relatos, el concepto de *tetzáhuitl* no fue comprendido en su dimensión exacta por los frailes, o bien hubo la intención de cambiar el sentido de las palabras. García Quintana (2004: 227) observa, atinadamente, que mientras la columna en náhuatl del libro V del *Códice florentino* se describen apropiadamente a "los intérpretes de los destinos, a los que se decían eran sabios [...]", la sección castellana de Sahagún, por el contrario, dice "agureros" cuando el misionero sabía de sobra que los *tonalpouhque* no eran únicamente "agoreros".

A su vez, se encuentra bien documentado, tanto en las obras de Sahagún como en las de Motolinía o Durán en general, que la aparición del *tetzáhuitl* relativo a la Conquista provocó la angustia de la gente de tal manera que todos quedaron escandalizados y que golpeaban sus labios con las manos (Alcántara, 2019: 58), tal y como debía causarlo cualquier *tetzáhuitl*.

Fray Diego de Durán menciona reiteradamente, de manera semejante como lo registra Sahagún, que Motecuhzoma se encontraba abatido, invadido por el miedo y paralizado, del mismo modo que a aquellos individuos a los que se les presentaba un *tetzáhuitl* como el del gigante o el envoltorio de cenizas, según lo explica el libro V ya comentado. De acuerdo con Durán: "Era el sosiego de Montezuma tan poco y traía tan sobresaltado su corazón, que todas las veces que veía la cometa, o que oía el alarido que los indios daban al tiempo que salía, que no podía quietar su corazón ni sosegar su pecho, dado que fuese animoso y de gran virtud" (Durán, 2002: I, 560).

Ante tales apariciones o hechos prodigiosos, cómo es posible que no tengamos registradas en las fuentes algún tipo de respuesta ritual o ceremonial para conjurar tales portentos. ¿No existía, entonces, al menos en la gran ciudad de Tenochtitlan, la menor intención de atajar o purificar el prodigio? Desde mi punto de vista, pueden considerarse dos respuestas: la primera es que no existieron ceremonias de naturaleza semejante a las ya identificadas en la antigua Roma, de manera que no existía una respuesta ritual definida o establecida para enfrentar o conjurar al t*etzáhuitl* que tenía un fuerte impacto colectivo; a diferencia de lo que hemos visto en el libro V de Sahagún, en donde el *tetzáhuitl* tenía un carácter individual, más directo e inmediato para la persona que lo sufría y que actuaba directamente sobre el quehacer cotidiano del hombre. O bien, número dos, que el mundo nahua tenía una percepción muy distinta del *tetzáhuitl* de la que en realidad nos quieren hacer creer las fuentes escritas por los misioneros, por lo que más bien, dichos relatos no se configuraron originalmente como presagios o augurios, sino que éstos transitaron por diversas etapas de construcción hasta su elaboración final como *agüeros* que anunciaban la llegada de los españoles.

En cuanto a la primera consideración, es decir, la ausencia de rituales expiatorios en el mundo mesoamericano, nos conlleva a revisar, teóricamente, si todos los rituales a nivel universal deben cumplir con los mismos pasos o procedimientos técnicos para saber si se cumplen, o no, las condiciones para definir la existencia de un ritual expiatorio, sea cual fuera la sociedad o grupo que lo practicó; condición que, naturalmente, excede los límites de este trabajo.

No obstante, cualquier observación somera a las fuentes mismas nos revela que sí existieron en el mundo nahua rituales de naturaleza semejante a las que hacemos alusión, pues, por ejemplo, nuevamente retomando los capítulos del libro XII del *Códice florentino*, cuando los mensajeros enviados por Motecuhzoma regresaron de su primera entrevista con Cortés después de estar dentro de los barcos, el señor de México no los recibió sino hasta después de que se sacrificaran a varios individuos y rociaran con su sangre a los mensajeros. Entonces, en el *Coacalli* "los mensajeros fuéronse a la sala, y también Motecuzoma se fue allá. Y allí delante de los mensajeros mataron los capti-

vos y rociaron a los mensajeros con sangre de los captivos. Hicieron esta ceremonia porque habían visto grandes cosas, y habían visto a los dioses y hablado con ellos" (Sahagún, 1989: Lib. XII, Cap. 6, 825).

Indudablemente, se trata de un ritual de purificación, pues los mensajeros al haber estado en contacto con algo completamente desconocido, algo sobrenatural y peligroso, les había dejado una mácula que era necesario limpiar, pues había sido una experiencia con lo sagrado que solamente a través de un ritual de expiación era posible borrar. De ahí que Motecuhzoma sólo accedió a verlos después de que los purificaran con la sangre de los sacrificados, a pesar de que le urgían las noticias del encuentro con aquellos extraños.

Por esta razón, pienso que sí existían rituales de expiación semejantes a los romanos, pues el acercamiento a lo sobrenatural y lo sagrado igualmente requería de acciones inmediatas que marcaran una separación o cura ante el prodigio manifestado. Aunque, desde luego, no tenemos referencias o menciones en las fuentes del centro de México sobre la existencia de un aparato estatal de tal estructura y mecanismos, como el romano, que se encargara de las ceremonias y rituales necesarios para conjurar tales prodigios. Por ello, la llegada de los españoles a tierras mesoamericanas fue tan sorpresiva como la aparición de cualquier *tetzáhuitl* o prodigio que movió las conciencias y sobresaltó el corazón y los sentidos.

Por lo tanto, pienso que, en realidad, el discurso de las premoniciones preparadas y presentadas por Sahagún en el primer capítulo del libro XII conforman una sección aparte y descontextualizada del resto de la elaboración de los capítulos. En ningún otro párrafo de la "Historia de la conquista" se vuelve a hacer alusión a los presagios, no se vuelve a tocar el tema ni siquiera en los momentos más neurálgicos de la narración, por lo que no nos queda duda que tales prodigios forman parte de una tradición *a posteriori* que tuvo lugar tras los sucesos de la guerra. Es muy probable que la construcción de este nuevo género discursivo haya recogido diversas tradiciones en torno a los *tetzáhuitl*, sobre todo en lo que se refiere al "que se espanta, al que sufre el espanto", pero que mucho tiempo después se transformaron en el *tetzáhuitl* que anunciaba la llegada de extrañas gentes. De esta manera, en esencia, lo único que se conservó del sentido antiguo del *tetzáhuitl* como prodigio es el efecto que produce en el ánimo y el corazón de la gente, pues tales eventos extraordinarios revelan la presencia divina en la tierra.

Conclusiones

Creo que, a lo largo del presente artículo, hemos tratado de exponer una serie de investigaciones y reflexiones en torno al significado del *tetzáhuitl*, no tanto como un augurio o presagio sobre la llegada de los españoles, sino que, fundamentalmente, nos hemos preocupado en analizar el sentido intrínseco del término náhuatl que entraña un sentimiento de temor, miedo y angustia ante la presencia de lo divino. Esta manifestación de lo sagrado irrumpe en la vida cotidiana de las personas y, a nivel individual, conforma un reto que debe ser superado por quienes tienen un signo o *tonalli* no fortalecido, no capaz de enfrentar sus miedos y que huyen ante la presencia de eventos extraordinarios u horrorosos que producen miedo y paralizan los sentidos.

Por ello, analizamos también la manera en cómo se encaraba en otras sociedades antiguas, como la romana del período de la República, por ejemplo, la presencia de lo divino y todo aquello que evidenciara el enojo o la ira de los dioses ante una falta ritual o una falla en las ceremonias que pudiera haber ofendido a una deidad. Si bien nos parece haber identificado cierta afinidad en los conceptos de prodigio y *tetzáhuitl*, sobre todo en su acepción de "irrupción de lo divino en el mundo natural o fenómeno sagrado que suscita en el hombre un sentimiento de horror ante la intervención tangible de las fuerzas divinas", considero, por otra parte, que lo que ocurría en el mundo indígena no era tanto por alguna ofensa o falla en el

tratamiento ritual, sino porque Tezcatlipoca realmente ponía a prueba el valor y la fortaleza de algún individuo cuyo signo del día o *tonalli* no evidenciaba fuerza o arrojo ante los momentos de mayor peligro. De esta manera, cualquier manifestación de lo sagrado, ya sea animal, nahual o *ser espantoso*, debía ser encarado y vencido, porque de lo contrario, el individuo podía morir a menos que el prodigio fuese conjurado a través de algunos rituales que estuvieran dirigidos expresamente por el *tonalpouhque*.

¿Cómo podemos explicar la irrupción de un *tetzáhuitl* a nivel colectivo, cuya evidente manifestación asustaba y ponía en peligro la fortaleza de toda una ciudad? Creo, sin duda, que las primeras noticias sobre el desembarco de Cortés, o incluso, la información que se derivó del avance de las huestes invasoras dentro del territorio mesoamericano, debieron ser el mayor y más aterrador *tetzáhuitl* que pudieron experimentar no sólo colectivamente Motecuhzoma y Tenochtitlan, sino toda la población indígena en general. De acuerdo con el *Códice florentino*, el verdadero miedo y espanto que experimentó Motecuhzoma no fue tanto por la aparición de los presagios, sino por la inminente llegada de Cortés a las puertas de la ciudad capital. Me parece, en general, que se ha sobredimensionado el papel de los augurios o presagios de la Conquista, cuando en realidad, de haberse manifestado éstos, no debieron haber causado mayor impacto en la población que los primeros ataques de los españoles.

Sin duda, muchos años después de los trágicos eventos de la guerra de Conquista, se comenzó una revaloración o una autoexploración para entender qué había pasado con la llegada de esa gente extranjera. La tradición antigua que sobrevivió a la sacudida de esa guerra, y la labor evangelizadora que comenzaron a realizar los frailes para valorar la Conquista y legitimar la llegada de una nueva religión, ubicaron rápidamente en el tiempo las causas y razones de la caída de los antiguos imperios, y cómo estas señales en el cielo enviadas por los dioses o, por Dios mismo, fueron las advertencias acerca del final de un reinado entero. Todo ello, para el pensamiento de la primera mitad del siglo XVI, eran hechos históricos que podían verificarse en los textos y autores de la antigüedad.

Es bastante probable que la interacción entre los misioneros, que escribían la historia indígena, y los sabios y conocedores que habían sobrevivido a la Conquista, hubiesen tenido un fructífero diálogo e intercambio para explicarse lo sucedido. Con esta visión en mente, los prodigios cobraron su significación histórica y se volvieron relatos o géneros discursivos que explicaban el porqué de las cosas. Si observamos con detenimiento, los prodigios ocurridos a nahuas y romanos no son realmente distintos, sino que son parte de marcos universales que se repiten o que fueron duplicados conscientemente en el tiempo: tanto en Roma como en Tenochtitlan cayeron rayos, se incendiaron templos o personas sin causa aparente, aparecían resplandores o grandes llamas en el cielo, existieron aves, pájaros, búhos o lechuzas que cantaban, o se oían gritos y sollozos desde diversos lugares, y aparecían cometas amenazantes que surcaban el cielo (aunque desde luego existieron prodigios particulares propios de la cultura que los forjó), pero en el fondo, lo que realmente se rescata de los estudios comparativos son las diferencias que se establecen entre ambos fenómenos.

En efecto, mientras que para los romanos (siglos III-II a.C.) era imprescindible llevar a cabo grandes ceremonias para sacudirse la mácula dejada por la presencia divina, para el mundo nahua del siglo XV-XVI bastaba, al parecer, el ritual individual o la consulta de los códices para conjurar el prodigio, pues a nivel colectivo, no parece que se hubiesen manifestado presencias divinas que alteraran el orden natural de las cosas. De hecho, es interesante que, en los códices nahuas coloniales, el registro o constancia de prodigios es muy escaso en los años inmediatamente anteriores a la Conquista. En pictografías como el *Códice Aubin*, el *Códice Mexicanus* o el *Manuscrito 40* de la Biblioteca Nacional de Francia, existen pocos

tetzáhuitl, cuyo análisis rebasa los objetivos de este trabajo, pero sin duda, eventos como hambrunas, granizadas o epidemias, debieron constituir hechos notables en los registros históricos. Esta respuesta ante lo sagrado tuvo, entonces, prácticas rituales diversas, pues si recordamos los espantosos presagios que fueron vistos en la Inglaterra medieval del siglo VIII, donde se manifestaron inmensos remolinos de viento, destellos de relámpagos y flameantes dragones que volaban por los aires, según la *Crónica anglosajona* (Hermann Lejarazu, 2019b: 80-81), indudablemente, los monjes del monasterio de Lindesfarne debieron recurrir a numerosas plegarias, rezos y un sinfín de misas para atajar el inminente peligro que se les avecinaba: el ataque vikingo que diezmó numerosas poblaciones y conventos en las costas inglesas de aquella época.

Fuentes consultadas

Aimi, Antonio (2009), *La "verdadera" visión de los vencidos. La Conquista de México en las fuentes aztecas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante.

Alcántara, Berenice (2019), "Signos de final de los tiempos. Los ocho presagios de la Conquista en el Códice Florentino", en *Arqueología mexicana, Los presagios de la Conquista de México, Tetzáhuitl*, México, Editorial Raíces, pp. 54-69.

Anderson, Arthur J.O. and Dibble, Charles (2012), *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, fray Bernardino de Sahagún. Book 12, The Conquest of Mexico*, traducido del náhuatl al inglés con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble, segunda edición revisada, Salt Lake City, Utah, The University of Utah Press, p. 22.

Bloch, Raymond (1968), *Los prodigios en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Paidós.

Boone, Elizabeth Hill (2007), *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press.

Carrasco, David (2000), *Quetzalcóatl and the Irony of Empire. Myth and Prophecies in the Aztec Tradition*, edición revisada, Boulder, University Press of Colorado.

Códice florentino (1979), edición facsimilar del *manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia*, México, AGN, 3 vols.

Corominas, Joan y Pascual, José Antonio (1985), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. IV, Madrid, Gredos.

Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain (1986), *Diccionario de los símbolos*, México, Herder.

Durán, fray Diego de (2002), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, Conaculta, 2 vols.

Elliot, John H. (2010), "El derrocamiento de Moctezuma II y de su imperio", en Leonardo López Luján y Colin McEwan (coords.), *Moctezuma II. Tiempo y destino de un gobernante*, México, INAH, pp. 218-235.

Florentine Codex (2002), *General History of the things of New Spain, fray Bernardino de Sahagún. Book 12, The Conquest of Mexico*, traducido del náhuatl al inglés con notas e ilustraciones por Arthur J. O. Anderson y Charles Dibble, segunda edición revisada, Salt Lake City, Utah, The University of Utah Press.

García Quintana, María José (2004), "La traducción de Sahagún del Libro V del Códice florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 35, México, UNAM-IIH, pp. 225-249.

Graulich, Michel (2014), *Moctezuma. Apogeo y caída del imperio azteca*, México, Ediciones Era/INAH/Conaculta.

Hermann Lejarazu, Manuel A. (2019a), "El tetzáhuitl o agüero en los códices coloniales del Centro de México", *Arqueología mexicana*, 27 (158), México, Raíces, pp. 84-85.

Hermann Lejarazu, Manuel A. (2019b), "Presagios de conquista en anales y crónicas europeas", *Arqueología mexicana*, 27 (159), México, Raíces, pp. 80-81.

Johansson, Patrick (2013), "Presagios del fin de un mundo en textos proféticos nahuas", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm.45, México, UNAM-IIH, pp. 69-147.

Karttunen, Frances (1992), *An analytical dictionary of náhuatl*, Norman, University of Oklahoma.

Ledesma Bouchan, Patricia (2019), "Presentación", *Arqueología mexicana*, *Los presagios de la Conquista de México. Tetzáhuitl,* México, Editorial Raíces, pp. 8-16, (Edición especial, 89).

León-Portilla, Miguel (1991), "Profecías y portentos en vísperas de la Conquista", en Leopoldo Zea (compilador), *Ideas y presagios del descubrimiento de América*, México, FCE, pp. 53-82.

Livio, Tito (2008), *Períocas. Períocas de Oxirrinco. Fragmentos*, y Julio Obsecuente, *Libro de los prodigios*, introducción, traducción y notas de José Antonio Villar Vidal, Madrid, Editorial Gredos.

López Austin, Alfredo (2019), "Las señales. La palabra tetzáhuitl y su significado cosmológico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 57, México, UNAM-IIH, pp. 13-29.

López Austin, Alfredo (1969), *Augurios y abusiones,* introducción, versión y notas, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

López Austin, Alfredo (1967), "Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 7, México, UNAM-IIH, pp. 87-117.

Magaloni, Diana (2016), *Albores de la Conquista*, México, Artes de México/Secretaría de Cultura.

Martínez Baracs, Rodrigo (1998), "Contactos y presagios", *Historias 40*, México, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, pp. 29-34.

Mikulska, Katarzyna (2015), *Tejiendo destinos. Un acercamiento al sistema de comunicación gráfica en los códices adivinatorios*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./Universidad de Varsovia.

Molina, fray Alonso de (2001), *Vocabulario en lengua mexicana y castellana y castellana-mexicana*, México, Porrúa.

Nagel Bielicke, Federico B. (2015), *Diccionario del idioma náhuatl*, México, UNAM-FES Acatlán.

Obsecuente, Julio (2008), *Libro de los prodigios* (ver Livio, Tito).

Olivier, Guilhem (2006), "Indios y españoles frente a prácticas adivinatorias y presagios durante la Conquista de México", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 37, pp. 169-192.

Olivier, Guilhem (2019), "Tetzáhuitl: Los presagios de la Conquista de México", *Arqueología mexicana, Los presagios de la Conquista de México, Tetzáhuitl*, México, Editorial Raíces, pp. 28-52.

Pastrana Flores, Miguel (2009), *Historias de la conquista*. *Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, México, UNAM.

Rozat Dupeyron, Guy (2002), *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, INAH/BUAP.

Sahagún, fray Bernardino de (2000), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3ª. ed., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta, 3 vols. (Cien de México).

Sahagún, fray Bernardino de (1989), *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2ª. ed., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Conaculta/Alianza Editorial Mexicana, 2 vols. (Cien de México).

Sánchez Sanz, Arturo (2013), "Prodigios y ceremonias de expiación en el año 207 a.C.", *Iberian, Revista digital de historia, arqueología e historia del arte*, núm. 6, enero-abril, pp. 14-26. <https://bit.ly/3qgFjkt>, 22 de octubre de 2020.

Siméon, Rémi (1977), *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.

Recibido: 22 de diciembre de 2020.
Reenviado: 30 de diciembre de 2020.
Aceptado: 26 de enero de 2021.

Manuel A. Hermann Lejarazu

Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Profesor-Investigador de tiempo completo en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Ciudad de México y en la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Sus líneas de investigación actual son la historia indígena de la Mixteca; iconografía y análisis de fuentes pictográficas (códices, mapas y lienzos) y la investigación interdisciplinaria entre geografía, historia y arqueología. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran, como autor: "El entorno simbólico territorial del Mapa de Teozacoalco: representación del paisaje y sus linderos", *Anales de Antropología* 53 (2), México, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, pp. 11-27, (2019); el capítulo "Pueblo del quetzal o Río del quetzal: ¿Lugar de origen de los señores de Zaachila?", *Arqueología y arte de los zapotecos antiguos,* Vicente Cruz (coord.), Oaxaca, CICEAZ/Ayuntamiento de Zaachila (2019); coordinador del libro *Señoríos mixtecos: su dimensión histórica, geográfica y territorial*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. (en prensa).

hechaua se agatas: porque nj podia correr, nj andar: no pensaua otra cosa, mas deque alguna desgracia le auia de venir, por razon del mal aguero que auia oydo: començaua luego a temer, que le auia de venir enfermedad, o muerte, o alguna desuentura de pobreza, y trabajos: por razon de aquel mal aguero.

¶ Capitulo quarto, del mal aguero: que tomauan del canto del buho ave.

¶ Tambien, quando oyan cantar al buho, estos naturales desta nueua España: tomauan mal aguero, ora estuuiesse sobre su casa, ora estuuiesse sobre algun arbol cerca: oyendo aquella manera del canto del buho: luego se atemorizauan, y pronosticauan: que algun mal les auia de venir, o de enfermedad, o de muerte, o que se los auia acaecer.

mo itzjn, amo itzitzin, inmauhca tlacatl: amocan vel cana, çanijo quj caquj, çan icampa ontlacuecue ilaxoa, ontlacuecuechcaoa: amo vel quitoca, çan onciammjquj, on moci auhcanequj, mjmjquj injna caio, ça vtlica chachapantiuh, a iocmo vel nenemj: ic quimati in çan oquitetzauj ioaltepuztli, çan ica onmocacaiauh, ica ommauj lti: aço cocoliztli, mjquijliztli: anoço icnoiotl, tlacujutl, tlatlaculli, ino quimacac: injc oquimotlac.

¶ Ic nauj capitulo, vncan mj toa: intetzaujti injc motetzauja ia, injquac tecuiutl chocaia.

No yoan netetzaujloia, tla tetzaujaia, tetzammachoia, in te culutl choca: injquac tlaaca y tlapantenco, anoço ixacaltecpac, iquauhtecpac chocatica: inquisca quj quitotica: tecolo, o, o, tecolo o o, yvin incaquizti, inchoca. Quj toa injquac in cacoia, quinextia

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 61-80
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120215

RELIGIOSIDAD MESOAMERICANA Y CRISTIANISMO EN EL SIGLO XVI

LENGUAJES VISUALES, LÍRICA GUERRERA Y LITURGIA

MESOAMERICAN RELIGIOUSNESS AND CHRISTIANITY IN THE XVIth CENTURY

VISUAL LANGUAGES, WAR SONGS AND LITURGY

Pablo Escalante Gonzalbo
UNAM
pabloeg@unam.mx

Abstract

This work refers to the persistence of various components of the Mesoamerican liturgy and their integration into the Christian liturgy. Various indigenous ornaments, warrior shields and flower and feather arrangements became part of the colonial ceremonies. Even the new liturgical objects, such as crosses, banners, and candles, were made with indigenous materials and techniques. The article delves into the iconographic analysis of one of these pieces, a chalice cover made with the feather mosaic technique with the appearance of a small shield. And finally, the survival of pre-Hispanic military songs and symbols in the New Spanish liturgy is addressed.

Keywords: *liturgy, syncretism, feather art, evangelization, militarism.*

Resumen

Este trabajo se refiere a la persistencia de varios componentes de la liturgia mesoamericana y a su integración en la liturgia cristiana. Diversos ornamentos indígenas, escudos guerreros y arreglos a base de flores y plumas pasaron a formar parte de las ceremonias novohispanas. Incluso los nuevos objetos litúrgicos, como cruces, estandartes y ciriales, se elaboraron con materiales y técnicas indígenas. El artículo profundiza en el análisis iconográfico de una de estas piezas, un cubrecáliz de plumaria con apariencia de pequeño escudo. Y finalmente se aborda la supervivencia de cantos y símbolos militares prehispánicos en la liturgia novohispana.

Palabras clave: liturgia, sincretismo, plumaria, evangelización, militarismo.

Introducción

En este artículo examino evidencias de una adaptación muy temprana de elementos de la tradición religiosa indígena a la liturgia cristiana, tales como danzas, desfiles y escenografías; flores, plumas (en especial de quetzal) y escudos. Reviso algunos ejemplos y dedico especial atención al análisis de un cubrecáliz de plumaria con apariencia de pequeño escudo: lo identifico propiamente como una palia, y argumento sobre su significado cristiano en el contexto de la lectura tipológica de los sacramentos. Concluyo subrayando la importancia de la ideología guerrera que impregna los cantos indígenas antes y después de la conquista, y la paradoja de que se suprimieran las guerras indígenas, pero persistiera la ideología guerrera en aspectos importantes de la nueva liturgia.

El trabajo forma parte de los estudios sobre el arte cristiano-indígena de la Nueva España, y en especial de aquellos que estudian la liturgia como ámbito de intercambio cultural y sincretismo (Estrada de Gerlero, 2011; Escalante Gonzalbo, 2005). Las fuentes utilizadas en este caso son crónicas, cantares y otros testimonios escritos del siglo XVI, así como pictografías y algunos objetos conservados hasta nuestros días; entre ellos, el célebre cubrecáliz.

Entre los bailes de sus antiguas fiestas, los preferidos por los indios, según fray Diego Durán, eran aquellos en los cuales llevaban abundantes flores. El dominico destaca la celebración dedicada a Xochiquétzal que se hacía frente al templo de Huitzilopochtli. Se levantaba una rica escenografía con árboles artificiales repletos de flores; también se cubrían de flores los altares y los cuerpos de los danzantes. Muchachos disfrazados de pájaros y mariposas, vestidos con plumas "verdes y azules y coloradas y amarillas" se subían a los árboles y "andaban de rama en rama chupando el rocío de aquellas rosas" (Durán, 1967: I, 193).

Esas ricas escenografías en las que se simulaban bosques, así como la profusión de flores en todas las ceremonias y los festejos religiosos, llamaron mucho la atención de los frailes y en general consideraron que no entraban en conflicto con las prácticas cristianas. Por el contrario, veían con agrado que las fiestas y devociones cristianas se acompañaran con todos esos componentes de vistosidad desbordada, característicos de la fiesta indígena.

El paraíso florido y la liturgia indígena

Entre 1536 y 1539, fray Toribio de Benavente o Motolinia atestiguó con entusiasmo y dejó constancia de la participación masiva de las comunidades indígenas en las procesiones de Corpus, en las fiestas patronales, en la de Domingo de Ramos y otras más, en particular en la zona de Tlaxcala. Todas las celebraciones descritas por Motolinia muestran gran semejanza con las fiestas prehispánicas en varios aspectos, que a simple vista podríamos llamar escenográficos y, hasta cierto punto, coreográficos. Se fabricaban bosques artificiales, los participantes se disfrazaban –muchos de ellos con plumas– y había flores en abundancia: en arcos y parapetos, en tapetes y en las manos de la gente (Motolinia, 1971: 90-105). Para la procesión de Corpus de 1538, por ejemplo, se mencionan diez arcos triunfales grandes, mil sesenta y ocho medianos y otros sesenta y seis pequeños, "todos cubiertos de rosas y flores de diversas colores", de manera que tenía cada arco hasta una carga y media de rosas (Motolinia, 1971: 99).[1] En total, entre los arcos y lo que la gente llevaba o iba arrojando por el camino, el fraile calculó dos mil cargas de flores. Con cierta satisfacción, detalla también que "la quinta parte parecía ser de clavelinas, que vinieron de Castilla" (Motolinia, 1971: 100).

Dejando a un lado las expresiones directamente sacrificiales, los rasgos más característicos de la fiesta religiosa mesoamericana, y nahua en particular, eran, por una parte, la importancia de la música, la danza y la teatralidad, y por la otra la presencia de disfraces, plumas, flores y animales, sobre todo pájaros.

1 Es decir, cerca de 150 kilos de flores cada arco.

La fiesta del miércoles de la octava de Pascua de Resurrección que presenció Motolinia en Tlaxcala en 1539 (Motolinia, 1971: 104-105) es un ejemplo espectacular de la supervivencia indígena, y lo es también de la aprobación que los religiosos podían sentir frente a todo ese aparato festivo volcado a la liturgia cristiana. Tras la procesión y la entrega de limosnas, el momento central de la fiesta era una representación del auto de "la caída de nuestros primeros padres". El esmero en la recreación del Paraíso nos recuerda las instalaciones de bosques y jardines de las fiestas prehispánicas, como la de Xochiquétzal a la que se refería Durán. Es muy probable que el propio Motolinia haya contribuido a la planeación de este auto o *ejemplo*, pues la otra noticia que tenemos de una representación muy temprana del mismo tema es precisamente de Cuernavaca (Horacasitas, 1974: 175), donde Motolinia fue guardián, antes de ir a Tlaxcala.

Recrearon, junto al hospital del convento, una colina boscosa con peñas y ríos, poblada de animales. El dispositivo parece ir mucho más allá de lo que hubiera requerido el drama del pecado de Adán tal como se representaba en Europa desde el siglo XII (Horcasitas, 1974: 175). Siguiendo la técnica tradicional de los montajes festivos de los nahuas, se combinaron árboles y flores reales con otros fabricados, y también había una combinación de animales reales con otros que no eran sino hombres disfrazados de animales. Además de flores y frutas, las copas de los árboles estaban repletas de aves de todos tipos: pájaros pequeños, búhos y otras aves de rapiña "y sobre todo muy muchos papagayos, y era tanto el parlar y gritar que tenían, que a veces estorbaban la representación" (Motolinia, 1971: 105). En un solo árbol, Motolinia contó catorce de ellos. Tenemos que suponer que se trataba por igual de loros y guacamayas, y esta estampa nos deja ver que, a veinte años de iniciada la conquista, seguían activas las prácticas de comercio y cría de estas especies en localidades en las que no eran endémicas. También había una gran cantidad de conejos y liebres, y al menos dos gatos monteses muy inquietos, amarrados, uno de los cuales se escapó sin consecuencias. En un peñasco dentro del bosque artificial había un muchacho disfrazado de "león" que desgarraba y devoraba un venado, "el venado era verdadero". En cierta forma, esta muerte del venado en la representación puede verse como un acto sacrificial, justificado aquí por la evocación del mundo natural, primitivo que se hacía enfáticamente en la obra.

Un componente muy típicamente indígena visible en esta celebración era el jugueteo: los muchachos que estaban disfrazados de animales hacían burlas y toqueteos entre sí y con Adán y Eva. De hecho, la propia escena del pecado parece haber ido precedida de un insistente ir y venir de Eva, tres o cuatro veces, entre la serpiente y Adán, con escarceos melindrosos hasta que consiguió la aceptación de Adán (Motolinia, 1971: 105). Esta combinación de lo jocoso y lo solemne, lo trágico y lo burlesco, es propia de las fiestas mesoamericanas.

Ornamentos indígenas y liturgia

También en los ornamentos elaborados para las fiestas se pone de manifiesto la supervivencia de la tradición mesoamericana, tanto en los motivos como en las técnicas decorativas. Destacan la elaboración de figuras de animales y los disfraces de plumaria, así como la combinación de orfebrería con labores de plumaria, utilizada para custodias, cruces y ciriales; también, para adornar las andas y para las mangas que cubrían las varas de las imágenes y las cruces procesionales. En algunos casos se advierte que las plumas eran "de precio, que llamaban *quetzalli*" (Motolinia, 1971: 96).

En los estudios sobre el arte novohispano, no se ha prestado suficiente atención a este primer grupo de obras de arte litúrgico indígena que formó parte de las procesiones y fiestas cristianas y se movió entre las calles, los atrios y las capillas. Debido a la fragilidad de las plumas y al reciclaje del oro con el paso del tiempo, casi no hemos conservado objetos de este brillante repertorio.

Contamos, desde luego, con las descripciones: "traen cruces pequeñas de a palmo o palmo y medio o dos palmos, cubiertas de oro y pluma", dice Motolinia (1971: 95-96). Pero también hay algunos códices coloniales en los cuales se representaron estas obras. Uno de los casos más tempranos es el del *Códice de Huejotzingo* (1531), donde aparece gran cantidad de objetos, mantas y piezas de oro tributados por los indígenas a las rapaces autoridades de la Primera Audiencia. Entre los estandartes hay varios de plumas de quetzal y un cuadro de la Virgen, de mosaico de plumaria. En cuanto a las piezas de orfebrería, contamos con las imágenes de 1540, del catálogo de joyas de Martín Océlotl (Noguez, 2016), si bien en este caso no se trata de objetos litúrgicos sino de la riqueza personal del mago nahua perseguido por la inquisición.

En el *Códice florentino* se documenta bien, en texto e imagen, la continuidad de las técnicas muchas décadas después de la conquista: podemos apreciar la combinación de plumaria y orfebrería en un escudo (Sahagún, 1979: IX, 52 v.); la elaboración de ornamentos de oro de estilo europeo, como flores y alas de ángeles (Sahagún, 1979: IX, 53 r.), y algunos estandartes de plumaria (Sahagún, 1979: IX, 62 v.-63 r.). Sin embargo, es en el *Códice de Tepetlaóztoc* donde percibimos la mayor semejanza con los objetos litúrgicos descritos por Motolinia. Si bien el códice fue elaborado en 1554, incluye inventarios muy completos de los tributos entregados a Hernán Cortés, a Miguel Díaz y, principalmente, a Gonzalo de Salazar, *factor* de la Real Hacienda, que tuvo la encomienda de aquel pueblo de la región de Tetzcoco muchos años.

El códice es testimonio de atropellos inauditos debido a los montos exigidos, tanto de alimentos como de mantas y oro; debido también a la arbitrariedad con la que los encomenderos imponían e incrementaban esos montos y, finalmente, por la violencia con la que los mayordomos realizaban la recaudación, atemorizando al pueblo para condicionarlo a pagar más.[2]

Las cargas tributarias que pagaba el pueblo de Tepetlaóztoc se completaban con joyas, especialmente desde 1530, cuando Luis Vaca, mayordomo del encomendero Gonzalo de Salazar, apaleó a algunos principales. Tras la paliza, "de miedo le dieron una joya de oro, más de lo que eran obligados" (*Códice de Tepetlaóztoc*, 1994, fac.: 15 v.), se trataba de un *chimalli* o rodela de oro y plumaria, cuyas dimensiones no se especifican (*Códice de Tepetlaóztoc*, 1994, fac.: 16 r.).

Cuando Gonzalo de Salazar tuvo que emprender un viaje a España, en 1531, impuso a la gente de Tepetlaóztoc el pago de nuevos tributos y les obligó a trasladarlos a Veracruz, lo cual costó la vida a muchos de ellos.

Por el volumen y tipo de tributos, está claro que el *factor* no solamente quería sufragar sus gastos de viaje, sino además hacer negocio vendiendo en España algunas mercancías.

Sólo de esa forma se explica que entre los muchos tributos llevados para embarcar en Veracruz estuvieran 400 pares de alpargatas y 200 pares de sandalias.

Los indios, temerosos de las represalias de Salazar y su mayordomo, entregaron todo lo que se les pedía: guajolotes, gallinas, cacao, el calzado mencionado y además una serie de preciosos ornamentos, entre los que destacan estandartes, llamados penachos en algunos documentos, hechos a base de oro, con aplicaciones de piel y plumaria.

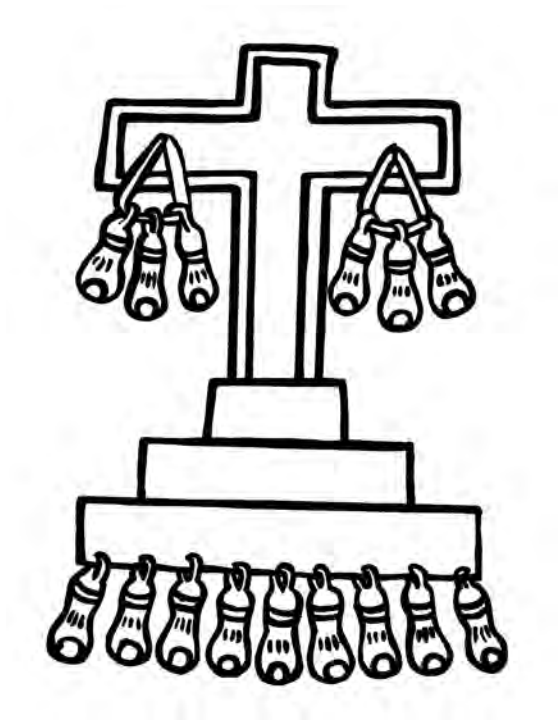
Es muy probable que fueran de uso procesional, como los descritos en las fuentes tempranas. Entre ellos destaca el estandarte de una cruz con el asta forrada de piel de jaguar y con una guarnición de plumas (figura 1). El fuste de la cruz tiene algunas flores y un mono de oro que enrosca su cola en el travesaño (*Códice de Tepetlaóztoc*, 1994, fac.: 19 v.).

2 Los abusos empezaron desde la época en que Cortés tenía la encomienda. Esto fue entre 1523 y 1525. En este último año, el mayordomo de Cortés llegó a quemar vivos a cuatro principales del pueblo, porque no le entregaban los tributos en el plazo que se les había impuesto.

Figura 1[3]
Estandarte con una cruz, flores, un mono y otros adornos. Realizado en oro y plumaria con piel de jaguar

Fuente: *Códice de Tepetlaóztoc* (1994, fac.: 19 v.).

Figura 2
Cruz de oro con decoración de plumaria y cascabeles



Fuente: *Códice de Tepetlaóztoc* (1994, fac.: 25 r.).

Luis Vaca y otro mayordomo de apellido Espinosa siguieron recolectando el tributo a nombre de Salazar y abusando de los indios periódicamente. En 1535, Vaca informó a las autoridades indígenas de Tepetlaóztoc que su patrón, el *factor* Salazar, lo había mandado llamar a España, y que necesitaría tributos extraordinarios para financiar su viaje. Entre otros muchos bienes, los indios se vieron obligados a entregarle sus joyas y estandartes. Uno de ellos es una cruz, similar a aquella que describe Motolinia, de oro y plumas, con cascabeles colgando de la base y el travesaño (*Códice de Tepetlaóztoc*, 1994, fac.: 25 r.) (figura 2).

La continuidad del trabajo artesanal indígena se explica en buena medida porque era compatible y fue integrado a la nueva vida litúrgica.

Además, las escuelas de artes y oficios de los conventos contribuyeron a la preservación de formas, técnicas y materiales. Por otra parte, y al menos desde 1533, la investigación formal que los frailes realizaron sobre la cultura indígena les permitió conocer el lenguaje pictográfico y los principales símbolos de la antigua cultura. Debido a ese conocimiento pudieron acordar con los indígenas los términos idóneos para la inclusión de una parte del repertorio prehispánico en las nuevas imágenes y en el ornamento de los nuevos espacios.

Es una triste paradoja que el logro alcanzado por los artesanos indígenas y los frailes, visible en imágenes como la cruz del mono o la cruz de oro y plumaria, y cuyo destino era la fiesta cristiana indígena, haya terminado, en algunas ocasiones, convertido en mercancía o fundido para saciar las demandas de los encomenderos.

3 Todas las figuras son propiedad del autor y fueron dibujadas por Pamela Zubillaga.

La palia, una pictografía de la salvación

Los pocos objetos litúrgicos indígenas tempranos que se conservan corresponden con piezas que, a diferencia de los estandartes, andas o penachos, podían guardarse en una sacristía, preservarse dentro de muebles e incluso bajo llave. Tal es el caso de la cruz de altar hoy conservada en la catedral de Palencia. El fuste y el travesaño son de cristal de roca; la imagen de Cristo y la base son de plata. El Gólgota representado en la base está surcado por ríos de diseño pictográfico indígena, con cuentas de jade y caracoles, y poblado de animales a la manera de las escenografías festivas a las que nos hemos referido; entre ellos, mariposas, felinos, reptiles y serpientes emplumadas (García Barrios y Parada López de Corselas, 2014).

Otra pieza ceremonial de enorme valor es el llamado cubrecáliz de plumaria del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México (figura 3). Se trata de una pieza circular, de 28 centímetros de diámetro, formada por varias capas de fibra vegetal prensada y diseños elaborados con la técnica del mosaico plumario.[4] Se asemeja a primera vista a las rodelas mexicas, pero es claramente distinta por su menor tamaño y por la ausencia de la estructura de cañas, el asa y los flecos de pluma que caracterizan a los escudos.

Figura 3
Palia o cubrecáliz de plumaria

Fuente: Museo Nacional de Antropología e Historia.

4 Existe un detallado estudio de los materiales y las técnicas (Filloy Nadal, Solís Olguín y Navarijo Ornelas, 2007).

El disco fue dado a conocer en 1939 por Rafael García Granados, quien creía que podía tratarse de una pieza de origen prehispánico, que había formado parte de un *chimalli*; es decir, sería el recorte de la zona central del escudo. En sus breves notas, García Granados expresa un prejuicio que fue muy extendido hasta que empezamos a reconocer que las formas y motivos del arte indígena habían prevalecido en el siglo XVI con pleno conocimiento y participación de los propios frailes, y como parte de una liturgia sincrética. El prejuicio consistía en sospechar que la pieza, por ser de aspecto indígena, tenía que haber sido escondida en su contexto colonial. Por otra parte, al describir el presunto escondite, García Granados dejó las claves para comprender qué cosa era el disco y qué función tenía.

> Este disco de plumaria se encontró escondido bajo el forro de la tapa de la caja de un cáliz del siglo XVI, utilizado por los frailes franciscanos en lo que hoy es el estado de Hidalgo. La caja, que está hecha de paja y forrada con tela de algodón y piel de venado, se utilizaba para cargar el cáliz de una iglesia o capilla a la otra (García Granados, 1939: 3).

Trasladar el cáliz de un lugar a otro fue, a lo largo de la historia, y es aún, una práctica común; con más razón en el siglo XVI novohispano, cuando desde una cabecera debían administrarse los sacramentos a más de una docena de iglesias de visita. Para trasladar el cáliz se utilizaba un estuche[5] (figura 4), operación que aún se practica. En el estuche, junto al cáliz, van los complementos necesarios para oficiar: el purificador, la patena, la palia y el corporal[6] (figura 5). De hecho, cuando el ministro se encuentra en un lugar en el que no existe un altar,

5 Se conservan todavía algunos estuches antiguos forrados de piel en algunas parroquias. Un caso español: <https://bit.ly/2ZyQsBu>, consultado el 28 de noviembre de 2020.

6 El purificador es un paño para limpiar el cáliz, la patena y los dedos del sacerdote. La patena es un pequeño plato sobre el que se coloca la hostia. La palia es un trozo de tela, normalmente cuadrado, rígido, que se usa para tapar el cáliz durante la misa. El corporal es un pequeño lienzo de tela blanca que se desdobla para colocar sobre él el cáliz y la patena.

puede oficiar sobre una mesa sencilla, en la cual debe colocar el corporal para impedir que el cáliz entre en contacto con una superficie no consagrada (Martimort, 1987: 232).

Figura 4
Antiguo estuche de cáliz español, realizado en cuero. Procedencia desconocida

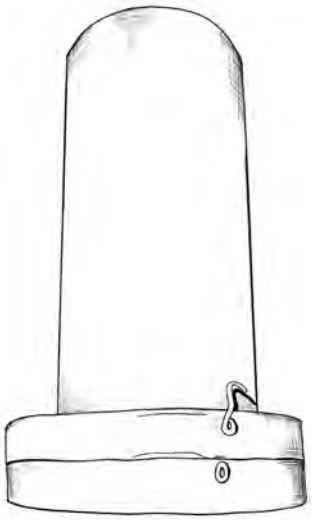
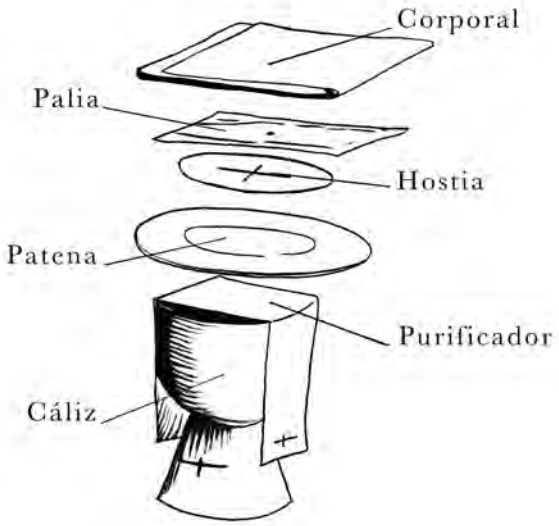


Figura 5
El cáliz, la hostia y los complementos litúrgicos



En la Edad Media sólo existía el corporal y en el Renacimiento se agregó el uso de la palia, una piececita cuadrada o circular, de tela rígida o almidonada, que se coloca entre la patena y el corporal al iniciar la misa. Antes de la consagración, cuando el corporal ya está extendido en el altar, y sobre él se han puesto el cáliz y la patena, la palia se usa para tapar el cáliz; se entiende que lo cubre y lo protege. La pieza que encontró García Granados guardada en el estuche del cáliz corresponde con toda seguridad con la palia. Su peso y grosor hace muy poco probable que hubiese estado pegado o cosido al centro de un corporal, y precisamente corresponde con el requisito de la palia, que debe tener la rigidez que no ofrece una pura tela. Por su forma circular y su rica ornamentación, correspondería con el tipo de palia que los manuales de liturgia llaman "hijuela" (Liturgia papal). Si, como se ha dicho –aunque García Granados no publicó ese dato–, este coleccionista le retiró al disco dos trozos de tela de los costados (Estrada de Gerlero, comunicación personal, 2005), puede haber sido un tipo de palia, común también, que era cuadrado, pero con el círculo decorado o hijuela sobrepuesto.

El hecho de que la palia se haya encontrado dentro del estuche o porta cáliz es absolutamente normal. Ése era su lugar. Sobra decir que *esconder* el objeto en el estuche que un fraile iba a abrir y cerrar constantemente carece de sentido.

En 1970, Ferdinand Anders mencionó el disco en un listado de obras indígenas de plumaria, y planteó una reserva a la suposición de que se tratara de un escudo o de parte de un escudo, al catalogarla literalmente así: "Rodela (mejor dicho, disco) de pluma. Museo Nacional de Antropología" (Anders, 1970: 33). Sin embargo, no profundizó más en su denominación del *disco*.

Sobre la iconografía de la pieza, García Granados creía que el conjunto representaba un jeroglífico toponímico, compuesto por el remolino de agua, una franja de tierra cultivada (el elemento horizontal) y una púa de maguey (el elemento vertical de color amarillo) (García Granados, 1939: 3).

Hasta donde tengo noticia, nadie ha puesto en duda la identificación del agua y la tierra. Ambos elementos de la identificación original de García Granados han prevalecido.

En una breve mención de 1983, Nicholson y Quiñones identificaron la figura amarilla vertical del centro como un palo plantador, y dejaron abierta la posibilidad del significado toponímico (Nicholson y Quiñones Keber, 1983: 151). En mi propio análisis de 2005 (Escalante Gonzalbo, 2005 y 2012), encontré los tres elementos principales: agua, tierra y *huictli* o palo plantador, pero propuse una ruta de interpretación distinta a la de la toponimia, en el contexto de la iconografía sacramental. En 2006, Alfonso Lacadena sugirió una lectura silábica en lengua náhuatl de los mismos elementos (Lacadena, 2006).

El único trabajo extenso dedicado exclusivamente al disco de plumaria se ocupa de sus aspectos materiales, mismos que ha esclarecido enormemente Filloy Nadal *et al.* (2007). Estos autores analizaron a detalle la técnica de elaboración e identificaron las aves con las que corresponde la totalidad de las plumas utilizadas en el mosaico. Es interesante señalar que los autores de este trabajo observaron una continuidad suficiente con la tecnología prehispánica como para dejar abierta la posibilidad de que se tratara de una pieza prehispánica, e incluso, como lo había sugerido García Granados, que fuese parte de un escudo recortado (Filloy Nadal *et al.,* 2007: 88). Reconocen, sin embargo, como un rasgo peculiar de esta pieza, el uso de cera en lugar de otros adhesivos más frecuentes en la tecnología antigua (Filloy Nadal *et al.*, 2007: 92-93).

En 2014 apareció una nueva mención al disco en un trabajo de Alessandra Russo (2014: 33-36). Su interpretación coincide con las versiones anteriores al señalar el remolino de agua y la franja de tierra, pero difiere en el asunto del *huictli*, que considera un rayo de fuego. Tal sugerencia es difícil de aceptar: el artista que elaboró el disco conocía bien los estereotipos pictográficos mesoamericanos y los aplicó para el remolino y la tierra (también para las "fauces" de la tierra, como veremos). ¿Por qué no usó el pictograma de fuego? El estereotipo era bien conocido en el siglo XVI y lo emplearon otros artistas indígenas de la época, como los pintores de la iglesia de Tecamachalco, Puebla (Escalante Gonzalbo, 2006: 337-339). Tampoco se valió el artista de la palia de las convenciones pictográficas para rayos solares o descargas eléctricas. En realidad, el elemento central del disco no corresponde con otro pictograma de la tradición mesoamericana que no sea el del *huictli*, como lo observaron originalmente Nicholson y Quiñones.

En fin, Ana García Barrios ha tenido el cuidado de hacer un recuento de varias publicaciones en las que se hace referencia al disco, y en especial recuperó los argumentos inéditos de Lacadena a los que agregó un énfasis en la importancia del color amarillo del fondo del disco, al cual se había prestado menos atención.

Expongo aquí mi interpretación del disco como un objeto sacramental, para su discusión.

La pictografía. Lo que vemos

El disco de plumaria ostenta motivos de la tradición indígena, ya lo hemos visto. La totalidad de las formas que apreciamos en la pieza tienen correspondencia con el lenguaje pictográfico de los códices mesoamericanos. Por ello es lógico que, desde la primera publicación en 1939, hasta el estudio más completo sobre la materialidad de la pieza, de 2007, se haya considerado la posibilidad de que fuera de origen prehispánico. En términos generales, las plumas, la técnica del mosaico, y también las figuras empleadas en la composición, son de tradición mesoamericana.

El brillante fondo amarillo coincide con tonalidades que vemos en otros objetos de plumaria, como los escudos del *Códice mendocino*, y especialmente en las rodelas de greca o *xicalcoliuhqui* de Stuttgart (Torres, 2020).

La forma dominante en la composición, que es la masa de agua en movimiento, está

dibujada con las gruesas líneas negras típicas del lenguaje pictográfico (Escalante Gonzalbo, 2010: 48). Las crestas sucesivas, propias del chorro de agua que se bifurca o salpica, son parte del pictograma mesoamericano, del mismo modo que lo son los pequeños remolinos interiores. Un caso similar de agua que brota y se pone en movimiento se utilizó para ilustrar la fundación de México Tenochtitlan en el *Manuscrito Tovar* (fol. 91 v.) (figura 6).

Figura 6
El nopal sobre el agua en la fundación de México Tenochtitlan

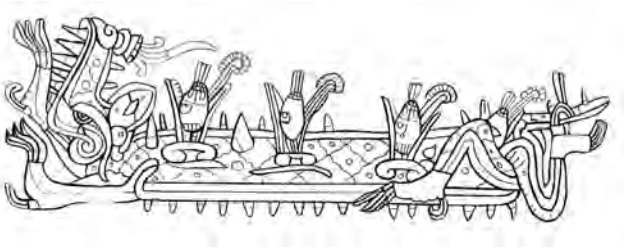
Fuente: *Manuscrito Tovar* (fol. 91 v.).

Las representaciones pictográficas del suelo solían hacerse con franjas horizontales, a las que se les colocaban unos dentículos recostados (con la parte abierta hacia un lado) dispuestos en sucesión. Muchos pictogramas toponímicos utilizaron el recurso (figura 7), lo cual explica, hasta cierto punto, que García Granados haya imaginado que la figura representaba un topónimo. El color blanco podría corresponder con un suelo calizo o rocoso. Y en cuanto a los picos, corresponden con el diseño de los colmillos de *cipactli*, el lagarto de la tierra (*Códice Borgia*, lám. 27) (figura 8). La división de cada triángulo en dos partes coincide, en las imágenes mitológicas, con la encía y el diente; en la imagen del disco la división también fue marcada, pero no el color. Leer esto como la abertura de una roca parece bastante viable.

Figura 7
Pictograma de Acamilixtlahuacan en el *Códice mendocino*

Fuente: *Códice mendocino* (36 r.).

Figura 8
Cipactli o lagarto



Fuente: *Códice Borgia* (lám. 27).

La pieza amarilla central tiene la forma característica del *huictli*, el instrumento de cultivo mesoamericano por excelencia, e

incluso la tonalidad amarilla coincidiría con algunas de las imágenes que en los códices hacen referencia a la madera del instrumento. En la glosa en español, en el caso del *Códice mendocino* (fol. 70 r.) (figura 9), se la identifica como coa, que era el nombre taíno para un instrumento similar y los españoles habían aprendido en las Antillas.

Figura 9
Joven que recibe asignación de trabajo. Frente a él, un huacal y un *huictli* o coa

Fuente: *Códice mendocino* (fol. 70 r.)

Es muy interesante observar algunas imágenes del *Códice florentino* que muestran el *huictli* en relación con la tierra: una de ellas, ya de concepción muy naturalista, presenta justamente la función del *huictli* en relación con la cavadura y la conducción del agua (Sahagún, 1979, vol. III, fol. 228 r.) (figura 10).

En otra escena, cuyas formas y composición son más tradicionales indígenas, vemos el *huictli* suspendido sobre la tierra (Sahagún, 1979, vol. III, fol. 227 v.) (figura 11).

Esto es muy importante, se trata de un recurso típico de la composición pictográfica: la asociación entre el pictograma *huictli* y el suelo es un tanto conceptual, implica la información de que se utiliza para surcar, golpear, incidir en la tierra.

Figura 10
Campesino que excava el suelo con su *huictli* para conducir el agua

Fuente: Sahagún (1979, vol. III, fol. 228 r.).

Figura 11
Suelo arcilloso. El uso del *huictli* se indica con el instrumento suspendido sobre la tierra

Fuente: Sahagún (1979, vol. III, fol. 227 v.).

Un instrumento de madera golpea la roca, que se abre y deja brotar agua en abundancia. Ésta es la lectura que me parece viable para la composición pictográfica que se realizó en el disco de plumaria. La cuestión que sigue, por supuesto, es explicar qué significa eso, y qué relación guarda con la función del objeto.

Sacramentum Christi

La información sobre el contexto en el que se encontró esta pieza es fundamental. Nunca sabremos qué fue del estuche de piel, ni qué del cáliz, si es que se encontraba dentro del estuche. Lo que sí sabemos es que en el mismo estuche se guardaba la palia, y acaso antiguamente también el corporal.

El disco que nos ocupa era la palia o hijuela: un objeto de gran valor litúrgico. Estaba en contacto con la hostia y con el cáliz; de hecho, cubría a este último un instante antes de la consagración: se retira la palia, el sacerdote coloca sus manos sobre el cáliz y se produce la transubstanciación. Por lo tanto, cabe esperar que la iconografía de la palia cifre ese instante y esa función sacramental.

A. G. Martimort, uno de los más destacados liturgistas contemporáneos e historiador de la liturgia, explica lo siguiente: "Los signos utilizados por la liturgia son principalmente signos bíblicos. La inteligencia de los sacramentos viene dada por la evocación de los tipos bíblicos en la catequesis y en las grandes plegarias consagratorias" (Martimort, 1987: 163).

En especial, tomemos nota de esta observación: "La inteligencia de los sacramentos viene dada por la evocación de los tipos bíblicos [...]". Así se entienden, así se explican los sacramentos, evocando los *tipos* bíblicos. Los tipos bíblicos son esos sucesos del Antiguo Testamento que se interpretan como prefiguras o "sombras" de las revelaciones del Nuevo Testamento.

La lectura tipológica de la Biblia se ha practicado desde la época de los primeros padres de la iglesia, está vigente aún, y se considera especialmente importante para explicar y justificar los sacramentos (Martínez M., s.f.).

Un ejemplo de esa lectura tipológica sería la interpretación del diluvio universal: purificación por el agua y salvación de Noé y su familia, como prefigura del bautismo.

Para los frailes que impulsaron la primera evangelización en Nueva España fue muy importante la explicación simbólica de la liturgia y la práctica de la tipología bíblica (Estrada de Gerlero, 2011: 63-65). A tal punto estaban convencidos los religiosos de la importancia de la lectura tipológica, que llegaron a aplicarla a la propia religión mesoamericana, como si se tratara de una tradición pre-cristiana más, con señales evangélicas y de Salvación.

Reflexionando sobre la lectura tipológica, Erasmo dice lo siguiente:

> [...] diligentemente escudriñemos las figuras y misterios encerrados en las Santas Escrituras. Si no, dime, ¿qué cosa es en este propósito el agua escondida en las venas de la tierra, sino los misterios encubiertos con la letra? ¿Qué cosa es manar el agua de sus venas acá afuera, sino declararse los misterios y secretos maravillosos escondidos debajo della [...] que muy bien se podrán llamar ríos? (Erasmo, 1932: 132).

El *Enquiridion* encarnaba como ninguna obra de su tiempo el espíritu combativo, de milicia cristiana, muy apreciado por los franciscanos. Pocos autores fueron más influyentes en la ideología de los frailes reformados que vinieron a Nueva España.

Para la formulación de ejemplos y para un abordaje pedagógico de la Biblia, se utilizó mucho en la tardía Edad Media y en el Renacimiento un tipo de libro, del cual hay varias versiones, y que genéricamente ha sido llamado *Biblia pauperum* o Biblia de los pobres. Se le dice así por tratarse de una Biblia analfabeta, una Biblia en imágenes. Pero era mucho más que eso.

La singularidad de la *Biblia pauperum* estriba, precisamente, en que está organizada en forma tipológica. Se juntan en cada lámina escenas del Antiguo Testamento y su correspondiente en el Nuevo.

Digamos que se trataba de una guía para la lectura tipológica o para la identificación de las figuras bíblicas. Veamos la lámina que nos ayuda a esclarecer en definitiva el sentido eucarístico del disco de plumaria (figura 12).

Figura 12
Pares tipológicos en la *Biblia pauperum*: Moisés golpea la roca y mana el agua. Un romano ha clavado la lanza en el costado de Jesús

Fuente: *Biblia pauperum* (1987, Secuencia de la Pasión, lám. F).

Cada lámina está formada por una composición arquitectónica, como un pequeño retablo. La estructura cuenta con un banco, un ático y un cuerpo central dividido por dos columnas para formar tres vanos. A lo largo de todo el libro, el vano central está ocupado por escenas de la vida de Cristo hasta su muerte y resurrección, y termina con la coronación de la Virgen. De tal suerte, el centro de cada lámina es el Evangelio. Y en los vanos de los lados se colocan escenas del Antiguo Testamento que se consideran figuras, también llamadas prefiguraciones o sombras, del hecho evangélico. A menudo se hacen observaciones tocantes a los sacramentos que se derivan, precisamente, de los episodios de la vida de Cristo. En la última lámina de la vida de Cristo,[7] le vemos crucificado, y junto a él un romano con la lanza que apunta a su costado. En el vano derecho de la composición aparece un pasaje del Antiguo Testamento en el que Moisés clava su bastón de madera en la roca y con ello hace que mane agua. El lema en latín, bajo la escena de Moisés, dice: "*Est Sacramentum Christi dans petra fluentum* [El agua que fluye de la piedra es el sacramento de Cristo]" (*Biblia pauperum*, 1987).

Un texto complementario, en la esquina superior de la lámina, explica [traduzco libremente]: "La roca o piedra significa Cristo, que vertió las aguas de la Salvación (es decir, los sacramentos)[8] de su costado, cuando desde la cruz permitió que éste fuera perforado por la lanza de un soldado".

Ésta parece ser la razón para haber escogido el bastón de madera que golpea la piedra y hace fluir el agua como representación del sacramento en la palia que cubrió aquel cáliz de Tepeapulco, de Cempoala o cual haya sido esa doctrina franciscana de Hidalgo que García Granados prefirió no revelar.

Cuando profundizamos en el análisis de las imágenes litúrgicas realizadas por los indígenas en el siglo XVI, cuando exploramos las analogías y las traducciones realizadas en conjunto por los indígenas y los frailes, podemos apreciar que estaba en marcha un profundo proceso de asimilación de las dos tradiciones, y éste involucraba un conocimiento sólido de los textos bíblicos, de los fundamentos teológicos de la liturgia, de los textos de los padres de la Iglesia y de la obra de humanistas como Erasmo.

La *cuicacalli*[9] cristiana

Ciertamente la palia no es un escudo, puesto que carece del diámetro, la estructura y los flecos. Y vaya que a lo largo del siglo XVI se hicieron muchas de estas rodelas, para danzas casi profanas como las de moros y

7 Lámina F de la secuencia de la Pasión.

8 Literalmente, *scilicet sacramenta*.

9 Deliberadamente utilizo este término como guía de una indagación que debemos profundizar. El aprendizaje de cantos y baile era central en la educación nahua, estaba ligado a la religión y a la guerra. La continuidad del canto y la danza en la etapa novohispana no se desligó totalmente de algunos componentes ideológicos de la antigua práctica.

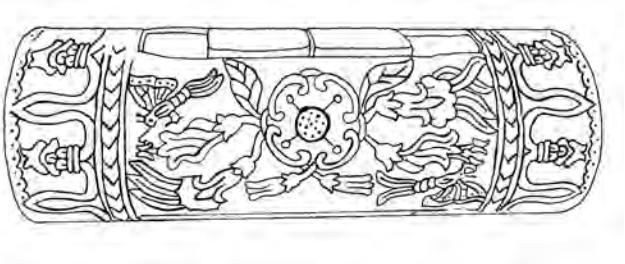
cristianos o las de chichimecos y también para los bailes litúrgicos. Eran rodelas grandes que, bien empuñadas, se levantaban al aire durante la danza.

Muchos de los cantos que los indígenas utilizaban mientras bailaban al son de los tambores en los atrios de los conventos pertenecían a su antigua tradición, y los frailes estaban conscientes de ello. Al menos desde 1536[10] y hasta 1570[11] se registra como algo común que la participación indígena en las festividades religiosas va acompañada de música, baile, cantos y, por supuesto, las flores, plumas e insignias de que hemos hablado. Tales fechas corresponden con las narraciones de Motolinia y Durán, respectivamente; muy detallados, ambos, al describir el entorno litúrgico que presenciaban como parte de su rutina pastoral. Pero, en realidad, lo que Motolinia registra se había ido preparando en los años previos, como él mismo permite ver; y lo que observaba Durán en su libro sobre los ritos siguió practicándose muchos años después.

Las descripciones, las imágenes de varios manuscritos y las transcripciones de los cantos mismos ponen en evidencia también la continuidad de los instrumentos musicales tradicionales.[12] Para la danza se usaban principalmente el *huéhuetl* o tambor de parche y el *teponaztli*, más agudo y melódico que el *huéhuetl*. Francisco Cervantes de Salazar describe algunos detalles de la danza indígena e indica que el *teponaztli* estaba en el centro, junto al tambor vertical, y los indios formando círculos alrededor. Lo describe como un "tamboril de palo, todo hueco, y en el medio sacadas dos astillas, una par de otra, del mismo gordor del palo; en aquellas toca un indio diestro con dos palos que tienen el golpe guarnescido con nervios; suenan más de una legua" (Cervantes de Salazar, 1971: vol. I, 134). Hay un *teponaztli* de gran antigüedad en el Museo de Etnología de Viena[13] (figura 13). La decoración en las franjas de ambos extremos guarda una semejanza muy interesante con motivos del *Códice Magliabechi* (Boone, 1983: 5 v.) y, en general, sus adornos plumarios y de flores corresponden con la iconografía cristiana indígena de mediados del siglo XVI. Una vez más, flores y plumas son los ornamentos centrales. También aparece la acción de libar.

Se trata de un tema importante de la iconografía religiosa mesoamericana, lo vemos en relación con cierta idea indígena del paraíso, asociada a su vez con la muerte de los guerreros. Los muchachos disfrazados de pájaros representaban una libación de flores en la fiesta de Xochiquétzal, mencionada antes (Durán, 1967: vol. I, 193). Y en diversos códices aparecen pájaros libando, como el propio *Códice Magliabechi*, donde un colibrí se acerca a libar de una flor que cuelga del tocado de Quetzalcóatl (Boone, 1983: fol. 49 r.). En el caso del *teponaztli*, se trata de mariposas provistas de plumas en la cola, que liban lo que parecen ser flores de *hibiscus*.

Figura 13
***Teponaztli*, siglo XVI**



Fuente: Nowotny (1961).

10 En la descripción de una celebración que tuvo lugar en 1536, dice Motolinia: "[...] y salen los indios señores y principales ataviados con sus camisas limpias y mantas blancas y labradas, con plumajes y piñas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua [...]" (Motolinia, 1971: 91).

11 Fecha en la que habría terminado de escribir su libro de los ritos y ceremonias. Ángel Ma. Garibay, en sus notas a la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* (Durán, 1967: p. xvii).

12 Atabales, "sus trompetas e unas flautillas no muy bien entonadas" y "unos huesezuelos que suenan mucho" (Motolinia, 1971: 384). *Manuscrito Tovar* (fols. 118 v y 119 r.).

13 Basamos nuestro dibujo en el de Nowotny (1961). Agradezco a Gerard Van-Bussel, del Weltmuseum de Viena, por su ayuda en la localización del *teponaztli* y sus dibujos.

Cantos de guerra

Los cantos y danzas tradicionales de los indios eran guerreros. Éste es uno de los asuntos más interesantes en la historia de la evangelización y de la liturgia indígena del siglo XVI: se suprimieron las guerras de los señoríos y se prohibieron los sacrificios humanos, pero se conservaron danzas y cantos guerreros, también insignias y estandartes. Motolinia era optimista sobre la posibilidad de sustituir el contenido de los antiguos cantos con un contenido cristiano:

> Bailan y dicen cantares en su lengua de las historias de las fiestas que celebran, que las han traducido los frailes en su lenguaje, y los maestros de sus cantares las han puesto a su modo en metro que cuadre y se cante al son de sus cantares antiguos [...] (Motolinia, 1971: 91).

Muchos años después, Durán sigue teniendo una opinión favorable al uso de los cantos indígenas en la liturgia. Él pensaba que era conveniente que los señores indígenas continuaran pagando y patrocinando a músicos que compusieran sus cantos, pues de ese modo se les permitía mantener una costumbre que les daba prestigio en sus comunidades y les permitía "no decaer en la autoridad de sus personas" (Durán, 1967: vol. I, 195). Sobre el contenido de los cantos que hacían estas "capillas" de cantores al servicio de los caciques, dice "no lo tengo por inconveniente, pues ya no se hace sino a buen fin" (Durán, 1967: vol. I, 195). Reconoce que las metáforas de estos cantos son muy "oscuras", que a él le cuesta entenderlas, pero que, después de platicarlo y examinarlo "son admirables sentencias, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen". Y concluye: "no hay que reprender en general" aunque "podría haber algún descuido" (Durán, 1967: vol. I, 196).

Durán reconoce, sin embargo, que en algunas danzas hay indígenas guiando el baile, que llevan atuendos semejantes a los de sus antiguos sacerdotes y que se ponen a entonar "sus idolatrías, cantos y lamentaciones", y cuando aparece algún religioso que sabe la lengua "mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de san Francisco, con el Aleluya al cabo" (Durán, 1967: vol. I, 122). Ya a mediados del siglo XVI, Cervantes de Salazar comentaba el cambio que se había procurado, al permitir a los indios conservar las danzas siempre y cuando los cantos alabaran a Dios. Pero veía con preocupación que "si no hay quien entienda muy bien la lengua, entre las sacras oraciones que cantan mezclan cantares de su gentilidad" (Cervantes de Salazar, 1971: vol. I, 135).

La verdad debe estar en algún lugar entre el optimismo y la suspicacia. Y probablemente dependería mucho de qué comunidad se tratara, del tipo de autoridad de los caciques y de la calidad de su relación con los españoles, también de la fuerza de la presencia del convento en la vida de la comunidad. Lo cierto es que había una política de sincretismo (Escalante Gonzalbo, 2005), un proyecto que siempre incluyó la conservación de las prácticas indígenas y la sustitución de lo que se consideraba contrario a la nueva religión.

La *Psalmodia Christiana* de Sahagún es el mejor ejemplo del esfuerzo de los frailes por construir esa alternativa al canto indígena. Como se sabe, fue un proyecto de Sahagún y los escolares indígenas con quienes siempre trabajó. Así, a los cantos que ya venían componiendo en lenguas indígenas otros frailes desde la década del 1530, se sumó, hacia 1569,[14] la *Psalmodia*. La obra circuló intensamente por medio de copias manuscritas; fue aprobada tras el examen que encargó el arzobispo Moya de Contreras en 1578, y autorizada para su publicación en 1583 (García Icazbalceta, 1981: 322-323). El riguroso Tercer Concilio Provincial recomendó su uso en 1585.[15] La obra se aprovechó durante mucho tiempo. Todavía en el siglo XVIII había ejemplares en la biblioteca del convento de san Francisco de México, cuando un ardiente notario revisor de la inquisición mandó quemarlos (García Icazbalceta, 1981: 326).

14 Anderson en su prefacio (*Psalmodia*, 1993: p. x.).
15 Anderson en su introducción (*Psalmodia*, 1993: 16).

En los hermosos cantos de la *Psalmodia* están presentes muchas de las metáforas y los tópicos propios de los antiguos cantares indígenas. Están las flores, las plumas, el jade, y está también la guerra. Esto, desde la perspectiva cristiana, era posible: ¿no se había llamado por siglos *arma Christi* a los instrumentos de la pasión, las armas con las que Cristo venció a la muerte y al diablo? Las metáforas guerreras también estaban en el Antiguo Testamento, en las cartas de San Pablo, en toda la tradición cristiana en realidad. Uno de los magníficos salmos nahuas dedicados a la resurrección habla de la gran guerra, la gran batalla que libró Jesús en la cruz contra nuestros enemigos. La muerte y el gran diablo fueron hechos prisioneros. Fueron derrotados, fueron superados por Jesús, que los hizo prisioneros (*Psalmodia*, 1993: 114). Es sólo un ejemplo.

El manuscrito que conocemos como *Cantares mexicanos*, y que con toda probabilidad fue reunido por los colaboradores de Sahagún[16] para tener un modelo con el que construir la *Psalmodia*, reúne todas aquellas canciones que los indios entonaban en las danzas religiosas desde los inicios de la evangelización. Reflejan lo que dicen Motolinia, Cervantes de Salazar o Durán: son cantos antiguos, con metáforas y temas de la cultura indígena anterior a la conquista. Pero muchos de ellos tienen dedicatorias, loas, menciones al Dios único o al Espíritu Santo… Representan aún la antigua tradición, muchas de cuyas figuras eran alusivas al sacrificio humano y a la guerra, pero apuntan también hacia conceptos cristianos como el de la salvación. Parecen reflejar, en suma, ese esfuerzo temprano de los frailes por vaciar los cantos de contenido idolátrico; conservaban temas antiguos junto a sonoros aleluyas.

Guerreros cristianos y escudos

En algunos cantares es evidente el ejercicio de adaptación; hay estrofas de contenido histórico entreveradas con menciones del Dios único, a veces nombrado en náhuatl, "*Ipalnemohuani*", a veces en español, "Dios". Así, por ejemplo, en un canto dedicado a Tezozomoc, y en una misma estrofa, se menciona a Ixtlilxóchitl, a Huitzilíhuitl, y se hace una referencia a la parusía: llegará Dios, disolverá los reinos, y esto hace llorar a Tezozomoc (*Cantares mexicanos*, 2011: v. II, tomo I, 95). Estrofas más adelante:

> *Sobre el muro de escudos*,[17]
> allí viven los que combaten.
> La paloma ha venido, canta
> a aquellos que allí viven,
> los nobles Xiuhtzin, Xayacámach.
> Vosotros dais contento al Dador de la
> vida.
>
> (*Cantares mexicanos*, 2011: v. II, tomo I, 101).

La llegada de la Paloma da continuidad al anuncio de la parusía hecho líneas arriba: "vendrá […] él, Dios". El mensaje se asocia con la imagen guerrera del muro de escudos, y la mención de los que combaten. Los escudos vuelven a aparecer en otros cantares, junto a llamamientos metafóricos a la guerra, que terminan exaltando a Dios y la Salvación.

> […] en verdad lo digo, vosotros,
> / amigos nuestros,
> quien suplica al Dios único,
> su corazón amorosamente le
> / entrega.
> […]
> En verdad se vive en
> / Quenonamican,[18]
> en el interior del cielo,
> sólo allí se es feliz.
>
> Los cascabeles resuenan,
> el polvo se levanta como humo,
> es deleitado Dios, el Dador de la
> / vida.[19]

16 Estudio de León-Portilla en *Cantares mexicanos* (2011: v. I, 180-183).

17 Las cursivas son mías.

18 El lugar donde no se muere, el lugar donde no hay muerte, por lo tanto, donde se es inmortal.

19 "Dios *Ypalnemohuani*": así se expresa en el texto náhuatl, "Dios" en castellano, y el conocido giro que tiene el sentido de "Creador": aquel a quien debemos

Los escudos, las flores, brotan,[20]
el miedo se extiende,
[...]
hay aquí muerte florida [...]

(*Cantares mexicanos*, 2011:
v. II, tomo I, 108-111).

Ya se aprecia el tipo de contradicciones que prevalecen en estos cantos intervenidos: se hace un llamamiento a los compañeros –a los otros guerreros–, se exalta la Salvación, al Dios único, pero a la vez se advierte de la proximidad de la muerte en la llanura, la guerra florida.

Las imágenes evocadas por los cantos, como el muro de escudos, o los escudos que brotan junto a las flores mientras suenan los cascabeles y se levanta el polvo, parecen corresponder con las danzas mismas que los cantores iban realizando.

Ya Motolinia se había referido a la presencia de los escudos en la gran procesión de Corpus celebrada en Tlaxcala en 1538: "hacen escudos grandes y chicos de labores de las mismas rosas" (Motolinia, 1971: 91). Y "Había obra de mil rodelas hechas de labores de rosas, repartidas por los arcos" (Motolinia, 1971: 100).

Motolinia dejó, además, una extensa descripción de las danzas indígenas que le tocó presenciar en su tiempo, llena de admiración por la "gran destreza" y por el "primor y gentileza" que observaba. Habla de las multitudes que participaban en ellas, de corros gigantescos de danzantes que se iban relevando a lo largo de las horas, para descansar; menciona antorchas encendidas y cantos tan fuertes que "óyese gran trecho, en especial a do el aire lleva la voz". "En estos bailes *sacan muchas divisas y señales* en que se conocen los que han sido valientes hombres de guerra" (Motolinia, 1971: 385).

A mediados de siglo, Cervantes de Salazar realiza también una descripción detallada de las danzas que los indios conservaban, y precisa: "llevan el brazo derecho levantado, *con alguna insignia en la mano*"[21] (Cervantes de Salazar, 1971: vol. I, 134).

Es verdad que en los cantares mexicanos se percibe una abrupta inserción de lo divino cristiano en el contexto del canto de guerra. En esa medida, se trata de una de las yuxtaposiciones más bruscas dentro de esa cultura del sincretismo caracterizada por las yuxtaposiciones.

Pero es importante subrayar que las imágenes militares y las expresiones guerreras no eran en absoluto ajenas a la historia cristiana. De hecho, varios aspectos simbólicos de los conventos que se levantaban por toda la Nueva España estaban inspirados en las evocaciones bíblicas de la morada de Dios como una gran fortaleza (Estrada de Gerlero, 2011: 66-68). La evangelización de pueblos enteros en una nueva tierra había hecho brotar en las órdenes religiosas un sentido de urgencia de la conversión y había revivido la vigencia de las cartas de San Pablo que transmitían ese espíritu de la iglesia militante.

Erasmo, cuyas obras habían sido esenciales en la formación humanista de los franciscanos y otros religiosos, utiliza constantemente las metáforas militares para explicar la acción de los cristianos. "Toda la vida de los mortales no es aquí sino una perpetua guerra" (Erasmo, 1932: 111), "ni un solo momento nos cumple dejar las armas. Siempre es necesario estar en el campo, y aun a punto de guerra [...]" (Erasmo, 1932: 126).

Erasmo piensa en los cristianos como una milicia empuñando las armas, y se refiere a San Pablo como un "capitán" "diestro en ellas" (Erasmo, 1932: 145). Habla de las armas de los guerreros cristianos y menciona el "escudo de la fe viva" (Erasmo, 1932: 146).

En ese enorme esfuerzo de incorporación y de analogía, de comunicación entre las tradiciones indígena y cristiana, los frailes buscaron también una ruta para el militarismo indígena.

Y ésta podía encontrarse en las fuentes de la tradición cristiana pero muy especialmente en el pensamiento de San Pablo, quien, dirigiéndose a los efesios, escribía:

la vida, estar vivo; literalmente "gracias a quien vivimos".

20 Las cursivas son mías.

21 Las cursivas son mías.

"vestíos de toda la armadura de Dios [...] tomad [...] la armadura de Dios [...] *Embrazad en todo momento el escudo de la fe*,[22] con que podáis hacer inútiles los encendidos dardos del maligno" (*Efesios*, VI: 11-17).

Epílogo

El despliegue espectacular de flores y plumas era parte fundamental de la religiosidad indígena, y a los frailes les pareció correcto aprovecharlo para dar convicción y sustento a la práctica de la nueva religión. Era la cruz cristiana, después de todo, la que emergía entre los estandartes de plumas. Y quienes bailaban incesantemente en las fiestas religiosas, con disfraces e insignias, lo hacían para celebrar a Cristo, para proclamar la idea cristiana de Salvación y vida eterna, para venerar a los santos en sus fiestas.

Los ornamentos y las figuras indígenas eran compatibles con los objetos y las prácticas de la liturgia cristiana.

Anteriormente hemos visto el sentido simbólico de la palia de plumaria y su relación con los sacramentos y con la eucaristía en especial. Una composición pictográfica indígena, realizada con la técnica del mosaico de plumaria, transmitía un mensaje simbólico cristiano a un objeto que tenía un muy preciso uso litúrgico. Y, sin embargo, es verdad que el objeto remite inmediatamente a la imagen de un escudo: era idéntico a los escudos que los indios empuñaban en las fiestas. Era un pequeño escudo, no un escudo para el cuerpo de un joven, de un guerrero, pero es posible que no pasara desapercibido su aspecto de escudo. También ese concepto era compatible con la función de la palia: escudo de fe viva, escudo que hace inútiles los dardos del maligno.

22 Las cursivas son mías.

Fuentes consultadas

Anders, Ferdinand (1970), "Las artes menores", *Artes de México. Arte Plumario y de Mosaico*, XVII(137), México, Artes de México y el mundo, pp. 4-45.

Biblia pauperum (1987), ed. Avril Henry, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Boone, Elizabeth Hill (1983), *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Magliabechiano Group*, 2 vols., Berkeley, University of California Press.

Cantares mexicanos (2011), edición de Miguel León-Portilla, 3 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Cervantes de Salazar, Francisco (1971), *Crónica de la Nueva España*, 2 vols., Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles, tomo 244.

Códice Borgia (1963), 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica.

Códice de Huejotzingo (1531), Biblioteca Digital Mundial, <https://www.wdl.org/es/item/2657/>, diciembre de 2020.

Códice de Tepetlaóztoc (Códice Kingsborough) Estado de México (1994), ed. facsimilar, estudio de Perla Valle, 2 vols, Toluca, El Colegio Mexiquense, A.C.

Durán, Diego (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, ed. Ángel María Garibay, México, Editorial Porrúa.

Erasmo (1932), *El enquiridion o manual del caballero cristiano*, ed. Dámaso Alonso, Madrid, S. Aguirre Impresor.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2012), "El término 'sincretismo' y el estudio del arte novohispano del siglo XVI", en Patricia Díaz Cayeros, Montserrat Galí Boadella y Peter Krieger (eds.), *Nombrar y explicar. Los conceptos en el estudio del arte hispanoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de Méxi-

co-Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 305-320.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2010), *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*, México, Fondo de Cultura Económica.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2006), "Fulgor y muerte de Juan Gerson o las oscilaciones de los pintores de Tecamachalco", en Alberto Dallal (ed.), *El proceso creativo. XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 325-342.

Escalante Gonzalbo, Pablo (2005), "El término 'sincretismo' y el estudio del arte novohispano del siglo XVI", ponencia presentada en el coloquio Nombrar y explicar. La terminología en el estudio del arte ibérico y latinoamericano, 24 de febrero, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, Puebla.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel (2011), *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel (2005). Comunicación personal.

Filloy Nadal, Laura, Solís Olguín, Felipe y Navarijo Ornelas, María de Lourdes (2007), "Un excepcional mosaico de plumaria azteca: El tapacáliz del Museo Nacional de Antropología", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 38, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 85-100.

García Barrios, Ana y Parada López de Corselas, Manuel (2014), "La cruz mexicana del siglo XVI de la Catedral de Palencia (España): La visión indígena del Gólgota como la montaña sagrada", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 36 (105), México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-184.

García Granados, Rafael (1939), "Mexican Feather Mosaics", *Mexican Art and Life*, núm. 5, enero, México, Departamento Autónomo de Prensa y Publicidad, pp. 1-4.

García Icazbalceta, Joaquín(1981), *Bibliografía mexicana del siglo XVI, Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones,* México, Fondo de Cultura Económica.

Horcasitas, Fernando (1974), *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

INAH (Instituto Nacional de Antrolología e Historia) (2014*), Códice Mendoza [Edición digital], Interpretación del Códice Mendoza a partir del libro Essential Codex Mendoza 1992, The Regents of The University California Press,* <https://bit.ly/3qyPP6C>, diciembre de 2020.

Lacadena, Alfonso (2006), "Escritura jeroglífica náhuatl: propuestas de análisis, sistematización y desciframiento", Notas de trabajo, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto de Investigaciones Filológicas del Centro de Estudios Mayas, 2 a 4 de mayo.

Liturgia papal, *El manual de liturgia* de Liturgia papal.org, <https://bit.ly/3bo2bbl>, diciembre de 2020.

Martimort, A. Georges (1987), *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona, Editorial Herder.

Martínez M., Juan José (pbro.), (s.f.), "Los sacramentos de la iniciación cristiana. Origen e historia", ponencia en el XXXIII Encuentro Nacional de Comisiones Provinciales y Diocesanas de Pastoral Litúrgica, <https://bit.ly/2ZxIF6N>, 10 de diciembre de 2020.

Motolinia, fray Toribio de Benavente o (1971), *Memoriales o Libro de las Cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. Edmundo O'Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Nicholson, Henry B. y Quiñones Keber, Eloise (1983), *Art of the Aztec Mexico. Treasures of Tenochtitlan*, Washington, D. C., National Gallery of Art.

Noguez, Xavier (2016), "Las joyas de Martín Océlotl", *Arqueología Mexicana*, 24 (142), noviembre-diciembre, México, Editorial Raíces, pp. 12-13.

Nowotny, Karl A. (1961) "Americana", Archiv für Völkerkunde, Bd. XVI. Vienna.

Psalmodia Christiana (1993), ed. Arthur J. O. Anderson, Salt Lake, University of Utah Press.

Pueblos Originarios, Textos y Documentos, *Manuscrito Tovar*, <https://bit.ly/3bnKYyP>, diciembre de 2020.

Russo, Alessandra (2014), *The Untraslatable Image. A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*, Austin, University of Texas Press.

Sahaghún, fray Bernardino de (1993), *Psalmodia Christiana*, traducción y estudio de Arthur J. Anderson, Salt Lake, Utah, University of Utah Press.

Sahagún, fray Bernardino de (1979), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. facsimilar, 3 vols, México, Secretaría de Gobernación.

Torres, Agathe (2020), "Xicalcoliuhqui chimalli, Feather Shield. Aztec Shields at the Landesmuseum Württemberg", *Tribal Art Magazine*, núm. 95, marzo, Bélgica, pp. 102-107, <https://bit.ly/3ufztSK>, diciembre de 2020.

Recibido: 4 de diciembre de 2020.
Reenviado: 11 de enero de 2021.
Aceptado: 26 de enero de 2021.

Pablo Escalante Gonzalbo

Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), investigador del Instituto de Investigaciones Estéticas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Sus líneas de investigación son: Arte cristiano-indígena de la Nueva España, arte y liturgia en los pueblos de indios, transformación colonial de los códices, cultura popular y vida cotidiana. Entre sus publicaciones destacan, como autor: "El término 'sincretismo' y el estudio del arte novohispano del siglo XVI", en Patricia Díaz Cayeros, Montserrat Galí Boadella y Peter Krieger, *Nombrar y explicar. La terminología en el estudio del arte ibérico y latinoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Estéticas, pp. 305-320 (2012); *Los códices mesoamericanos antes y después de la Conquista. Historia de un lenguaje pictográfico,* México, Fondo de Cultura Económica, (2010); *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, (2008); "Fulgor y muerte de Juan Gerson o las oscilaciones de los pintores de Tecamachalco", en *XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. El proceso creativo,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas pp. 325-342 (2006); "Cristo, su sangre y los indios. Exploraciones iconográficas sobre el arte mexicano del siglo XVI", en Helga von Kügelgen (ed.), *Herencias indígenas, tradiciones europeas y la mirada europea*, Fráncfort del Meno, Vervuert Iberoamericana, pp. 71-93 (2002).

E despues de pasados los dichos treze años el dicho marques encomendo
el dicho pueblo en diego de ocampo e al tiempo que se le encomendo avia
en el dicho pueblo treynta mil e ducientos y ocho vezinos
dieron le el dicho diego de ocampo en un año que los tubo en
encomienda quinzenta planchas de oro que pesavan dellos
tenia treynta pesos de oro fino y mas diez sarcas de montas
libradas tres cuentas y quinze mantas mas tres libradas
de tochomitl que es la seda de la tierra todo lo qual es lo contenido
en esta cosa de abajo

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 81-104
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120216

LA DISPARATADA IDEA DE LA "CONQUISTA DE MÉXICO"

PROPUESTA DECONSTRUCTIVA SOBRE 1519

THE UNREALISTIC IDEA OF THE "CONQUEST OF MEXICO"

DECONSTRUCTIVE PROPOSAL ABOUT 1519

Andrés Enrique Centeno Vargas
Facultad de Filosofía y Letras (UNAM)
a.centeno90@gmail.com

Abstract

The Conquest of Mexico is a central theme in the conformation of the Mexican historical identity and it is an important part of the national cultural life. However, the idea of conquest has been configured within a complex state project. What this article proposes is the deconstruction of the idea of the conquest based on the analysis of the early months of Hernan Cortes in Mesoamerica under an approach highlighting the heterogeneity of the process of Castilian domination. This way of analysis arises from a postulate of Walter Benjamin: knowledge of the past through flashes.

Keywords: *history, conquest, revisionism, Cortes, deconstruction.*

Resumen

La Conquista de México es un tema nodal en la conformación de la identidad histórica mexicana y es parte importante de la vida cultural nacional. No obstante, la idea de la conquista se ha configurado en el marco de un complejo proyecto de Estado. Lo que este artículo propone es la deconstrucción de la idea de la conquista a partir del análisis de los primeros meses de Hernán Cortés en Mesoamérica bajo un enfoque que resalta la heterogeneidad del proceso de dominación castellana. Esta vía de análisis parte de un postulado de Walter Benjamin: el conocimiento del pasado mediante destellos.

Palabras clave: historia, conquista, revisionismo, Cortés, deconstrucción.

Introducción
¿Una idea nacional?

"La Conquista de México", con mayúsculas y resaltado, es el encabezado de temas y subtemas en libros de texto, el nombre de sesiones de enseñanza en el sistema educativo mexicano e, incluso, el título de cursos universitarios. Basta con mencionar la Conquista para que, en la mente de casi todo mexicano, surja la dramática imagen de españoles subyugando, evangelizando o *civilizando* pueblos originarios; son pocos los que se percatan de lo disparatado del concepto y la parafernalia que lo rodea.

La Conquista de México, a secas, se forjó como un hito histórico clave en la identidad de los mexicanos. Dicha formulación implica una idea que resulta colonizante, y errada, por excelencia: la Corona Española del siglo XVI ordenó a un sujeto, llamado Hernán Cortés, que conquistara una entidad geográfica y política específica llamada México. La idea de la conquista ha generado dos posturas extremas: a) somos herederos de los buenos pueblos mesoamericanos, conquistados por un grupo de malvados españoles a los que todavía guardamos rencor, y b) un ejército europeo, superior tecnológica y mentalmente, trajo a esta tierra los beneficios de su civilización. Ambas posturas pueden ser criticadas y deconstruidas sin profundizar en los matices y problemas que plantean, sólo es necesario desmenuzar el encabezado: La Conquista de México.

La Conquista de México, en todo caso, debería llamarse "La Conquista de lo que hoy es México" o más específico aún: "La Conquista de lo que después fue la Nueva España, que se independizó y se transformó en el Primer Imperio Mexicano, que después fue la República Federal de los Estados Unidos Mexicanos, que brevemente fue el Segundo Imperio Mexicano-Francés y que, finalmente, regresó a un sistema republicano hoy conocido como Estados Unidos Mexicanos". Sin embargo, tal atropello de títulos rebasa los límites de la prudencia y la practicidad en la enseñanza de la historia; de aceptarse, cada título de cada tema debería contener una larguísima cadena de especificaciones. Este escenario absurdo resulta revelador y es un síntoma de la acuciante necesidad de generar conceptos más acertados.

Los exploradores europeos del siglo XVI se toparon con una inmensa masa de tierra hasta entonces inexistente, o casi, en su universo mental; también se encontraron un crisol sumamente diverso de grupos que compartían ciertos rasgos culturales, pero tan diferentes entre sí como lo eran los castellanos de los ingleses o de los franceses.

México no es Tenochtitlan, ni siquiera Mesoamérica era Tenochtitlan; a su vez, los mexicas sabían que ni su cultura ni su ciudad eran representativas de todos los grupos que conocían, tampoco de aquellos a los que habían sometido. Asimismo, los hispanos se vieron obligados a emprender campañas militares que iban mucho más allá de la zona del Altiplano Central; aun así, existe un discurso nacional que enarbola el binomio México-Tenochtitlan en la educación, en la mercadotecnia, en folclor mal aspectado y hasta en los deportes. A muchos niveles, se ha planteado que lo azteca y lo mexicano constituyen una especie de unidad indisociable, una estampa cultural que representa a todo lo que hoy es México. Este discurso es homogeneizador, no toma en cuenta la diversidad cultural del territorio nacional y, sobre todo, es terriblemente ahistórico, pues sugiere la idea de un México que siempre ha sido México; esto ha derivado en la enunciación de títulos y conceptos aceptados, pero igualmente anacrónicos, como el "México Antiguo", el "México Prehispánico", la "Conquista de México" y demás.

El compendio de conceptos anacrónicos es consecuencia de la *praxis* de una historia universal o quizá más bien de una historia universalizante, con europeocentrismo incluido; esta forma de historiar se ha aplicado con distintos objetivos: narrar la versión de los vencedores, consolidar regímenes, crear una identidad nacional patriótica, elaborar contenido educativo, reducir procesos históricos a grandes generalidades para que éstos sean accesibles a un público masivo e incluso para censurar la heterogeneidad de

voces y memorias consideradas como amenazas a proyectos de nación unificada. Así pues, la discusión o crítica de los nombres, títulos y conceptos que giran en torno a la llamada Conquista de México es necesaria para fomentar una conciencia crítica de la historia que los mexicanos identifican como propia; para lograrlo habrá que contar otra Historia, así como analizar y, de ser necesario, deconstruir lo que está vigente, es decir, destejer lo mal tejido.

Los riesgos de una historia universalizante se resumen sucintamente en la siguiente afirmación de Walter Benjamin: "La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío" (2008: 54). Por el contrario, el mismo Benjamin plantea al conocimiento histórico como un conocimiento del instante y como algo que sólo es posible en el instante histórico (2008).

Así pues, el presente texto tiene como objetivo poner a prueba la idea de la Conquista como proceso total y terminado, así como la idea que da a Hernán Cortés y sus hombres el título de los "conquistadores de México"; por el contrario, se planteará que, tanto el extremeño como sus compañeros, enfrentaron circunstancias muy inciertas ante las que tuvieron que improvisar, cambiar sus planes y hasta reconstruirse a sí mismos. Para esto, se han analizado minuciosamente los primeros meses de la expedición cortesiana (febrero-agosto de 1519) y, de forma más general, las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva (1517-1518).

Las fuentes a las que he recurrido son, principalmente, aquellas legadas por el propio Cortés y los pocos soldados que tuvieron a bien dejar un registro escrito de lo que les acaeció en el continente, esto por el valor personal y presencial que aporta este tipo de testimonios. Asimismo, se han utilizado obras de personajes que, si bien no fueron compañeros de Cortés, siguieron muy de cerca sus acciones, éste es el caso fray Bartolomé de las Casas, quien sobresale por su visión crítica de Hernán Cortés. También se han consultado obras de religiosos, como fray Bernardino de Sahagún y de fray Diego Durán, y la fuente de tradición indígena conocida como *Crónica Mexicáyotl*, esto por la erudición que ofrecen sobre la cultura de algunos pueblos originarios.

En menor medida he recurrido a estudios especializados, entre los cuales resalta la obra de Ross Hassig para temas militares, y los trabajos de Bernard Grunberg y Peter Boyd-Bowman, cuyo meticuloso trabajo de archivo les permitió localizar con exactitud la procedencia, edad, origen y hasta el oficio de muchos de los compañeros de Cortés.

Dos perdedores y un prófugo

Tras los viajes de Cristóbal Colón, los hispanos iniciaron la ocupación, poco sistemática en realidad, de las islas caribeñas. El éxito de los poblados hispanos de ultramar fue variado en términos políticos y económicos, pero absolutamente desastroso y destructivo en cuanto a su interacción con los nativos.

En 1511, Diego Colón encomendó a Diego Velázquez la conquista, más bien el poblamiento, de la isla de Cuba (Casas, 2017: v. 2, 25-27);[1] la empresa de Velázquez fue exitosa y pronto se consolidó como gobernador de esas tierras. Ahora bien, la expansión castellana transoceánica no fue concebida como un proyecto premeditado y patrocinado por la Corona; por el contrario, ésta se construyó sobre las iniciativas de entusiastas particulares que actuaban con el permiso, ya fuese *a priori* o *a posteriori*, de las autoridades hispanas. El viaje de Francisco Hernández de Córdoba fue un buen ejemplo de lo anterior:

> [...] acordamos de juntarnos ciento y diez compañeros de los que habíamos venido a Tierra Firme y de los que en la Isla de Cuba no tenían indios, y concertamos con un hidalgo que se decía Francisco Hernández de Córdoba [...] para que fuese nuestro capitán [...] para ir a nuestra ventura a buscar y descubrir tierras nuevas para en ellas emplear nuestras personas (Díaz, 2008: v. 1, 43).

1 Fray Bartolomé de las Casas mantuvo una actitud crítica hacia Cortés, esto se aprecia en su descripción de los primeros años de Diego Velázquez en Cuba y su relación con el extremeño.

Bernal Díaz del Castillo deja claro que la primera incursión española en tierras mesoamericanas fue el intento de un centenar de hombres que esperaban, desesperada o ambiciosamente, hacerse de cierta riqueza y, así, mejorar su situación en Cuba.

La expedición de Francisco Hernández de Córdoba no tenía objetivos claros, o al menos eso se percibe en las fuentes, esto dificulta medir su éxito: ¿era una misión de exploración?, ¿sólo se pretendía capturar nativos que explotar?, ¿se buscaba oro? Francisco Cervantes de Salazar incluso menciona que la verdadera intención de Córdoba era ir "[...] en demanda de alguna buena isla, para poblarla y ser Gobernador della [...]" (Cervantes, 1985: v. 1, 46). En cualquier caso, se puede afirmar que este primer viaje al continente fue desventurado, al menos en el aspecto material.

Los hombres de Córdoba tocaron el actual Yucatán en Punta Catoche y, desde ese momento, todas sus incursiones en tierra siguieron un patrón similar: desembarco, búsqueda de provisiones, contacto con los naturales, emboscadas por parte de éstos y la retirada española hacia los navíos. Cuando Córdoba llegó a Campeche, a un poblado que nombró Lázaro, fue atacado mientras trataba de reabastecerse de agua. Finalmente, las fuerzas de Córdoba sufrieron su mayor desventura en Champotón, donde los aguerridos pobladores acabaron con casi la mitad del contingente hispano; a duras penas lograron replegarse hacia sus navíos para emprender la retirada (Díaz, 2008: 46-51).

El capitán Hernández de Córdoba tuvo mala fortuna y ésta se debió, en gran parte, a la falta de un plan de acción claro y al desconocimiento del territorio en que incursionó; empezando porque el piloto Antón de Alaminos creía estar navegando en torno a una isla (Díaz, 2008: v. 1, 46). Hasta este momento, los castellanos estaban acostumbrados a lidiar con nativos isleños cuya organización militar ya no les representaba una amenaza; sin embargo, en el continente se toparon con los mayas y los mayas-chontales, quienes tenían logísticas militares más complejas. Los pobladores originarios centraron su estrategia en el barrido masivo y sistemático con proyectiles arrojadizos, esto fue una medida para contrarrestar la superioridad del equipamiento español en el combate cuerpo a cuerpo. Los encuentros hostiles fueron un gran problema para los hombres de Córdoba, ya que la escasez de provisiones los obligaba a desembarcar constantemente, necesidad que los nativos aprovecharon con éxito para tenderles emboscadas. Ni hablar de que esta expedición tuviera la posibilidad de conquistar o poblar.

Por otra parte, el viaje de Francisco Hernández de Córdoba fue un avance en los siguientes términos: dio a conocer la existencia de un gran territorio y de poblaciones numerosas y prósperas que, presuntamente, eran ricas en oro. Éste fue un gran aliciente para que Diego Velázquez se interesara y destinara más recursos a explorar dichas tierras. No obstante, el gobernador de Cuba dio pasos pequeños, quizá por exceso de cautela, por temor a perder su patrimonio en una empresa infructuosa o en la espera de la autorización de la Corona.

En 1518, Velázquez designó a su sobrino, Juan de Grijalva, líder de una segunda expedición; ambos aportaron los gastos necesarios para la armada; sin embargo, cada soldado tuvo que valerse de sus propios medios para pertrecharse. Esta vez, el contingente constó de cuatro navíos y 240 hombres (Díaz, 2008: v.1, 59-60).[2]

Grijalva contaba con la información del viaje de Córdoba y con el apoyo de algunos de los que participaron en el viaje anterior; sin embargo, sus planes aún parecían limitados al rescate de oro y la exploración, quizá con alguna ambigua intención de tentar el terreno para poblar (López de Gómara, 1988: 15). Esta expedición trató de seguir la ruta de Córdoba, pero fue más lejos y llegó hasta el actual Veracruz;[3] al igual que su pre-

2 Por otra parte, Hernán Cortés afirma que Grijalva partió con 170 hombres (Cortés, 2004: 7-8).

3 En 1518, el actual territorio de Veracruz estaba ocupado por diversos grupos, entre ellos los cempoaltecas. Cortés, en específico, desembarcó en una zona controlada por Cotaxtla, que estaba dentro de la zona de influencia de la *Excan Tlatoloyan* o triple alianza.

decesor, Grijalva y sus hombres se enfrentaron a constantes ataques y emboscadas (Cortés, 2004: 9; Díaz, 2008: v. 1, 63-68). El nuevo contingente español resistió mejor al embate de los pobladores originarios y sufrió menos pérdidas humanas; sin embargo, le fue imposible establecerse y padeció de una severa escasez de provisiones.

El último desembarco significativo de Grijalva fue en la bahía que posteriormente sería conocida como San Juan de Ulúa, donde permaneció varios días en unos arenales especialmente inhóspitos. Tras embarcarse, la expedición costeó el territorio e hizo relación de sus descubrimientos (Díaz, 2008: 73-76).

Entre los hombres de Grijalva había opiniones divididas: los que deseaban quedarse a poblar y aquellos que querían volver a Cuba. Según Bernal Díaz del Castillo y Bernardino Vázquez de Tapia, al final se impusieron las razones que respaldaban la retirada: escasez de suministros, malas mareas y pocos hombres para iniciar un poblado (Díaz, 2008: v. 1, 76 y Vázquez, 1972: 26).

El viaje de Grijalva acrecentó la idea de que los castellanos *descubrieron* una tierra inmensa, muy poblada y abundante en oro; de hecho, fueron los primeros en oír sobre la Gran Culúa (Tenochtitlan) y sus riquezas. No obstante, los hispanos no tenían idea de la complejidad de este *nuevo mundo*: no sabían la magnitud del poder de Tenochtitlan y sus aliados, Tlacopan y Texcoco; no tenían noticia de los aguerridos tlaxcaltecas, desconocían los complicados sistemas de alianzas, las dinámicas sociales y la inmensa diversidad y disparidad que existía entre los grupos que habitaban este territorio; en realidad se estaban creando una imagen un tanto ficticia del continente.

Entusiasmado por las noticias de Grijalva, Velázquez se decidió a pedir el permiso oficial a las autoridades hispanas para emprender un proyecto de conquista y poblamiento. Es posible que la intención original del gobernador de Cuba fuese la de rescatar o reforzar a Grijalva con más hombres, pero, sin quererlo, echó a andar una tercera expedición totalmente diferente e independiente.[4]

Para 1518, Hernán Cortés y Diego Velázquez tenían una historia bastante irregular. Desde que los castellanos iniciaron el poblamiento de Cuba, Cortés se destacó como un soldado muy capaz, participó en ciertos conflictos en Aniguaiagua, Buacaiarima; tuvo la escribanía del ayuntamiento de Azúa y, posteriormente, fue a Cuba como tesorero, se instaló en Santiago de Barucoa y se involucró en varios negocios con Velázquez. Estas experiencias, junto con sus estudios en leyes, constituían el currículum militar y político-administrativo de Cortés.

Por otra parte, Velázquez y Cortés tuvieron un desencuentro severo cuando el extremeño encabezó, o al menos representó, a un grupo de inconformes con el gobernador de Cuba; es posible que este incidente dejara sentida la relación personal de ambos hombres de forma permanente (Casas, 2017: v. 2, 27).

A pesar del pasado, Diego Velázquez decidió nombrar a Cortés como capitán de una tercera expedición, posiblemente influido por Andrés de Duero, secretario del gobernador, y Amador de Lares, contador del rey (Díaz, 2008: v. 1, 81-82). Los preparativos iniciaron en los últimos meses de 1518, entre las aportaciones del gobernador y las de su nuevo capitán. La armada reunió 11 navíos, 16 caballos y 450 hombres; entre ellos había 13 arcabuceros, 32 ballesteros, cuatro falconetes y 10 cañones (Hassig, 1994: 47).

Entre el 10 y el 12 de febrero de 1519, Cortés y sus hombres zarparon y recorrieron parte de la costa de Cuba hasta la villa de San Cristóbal. Durante este trayecto se hicieron de más hombres y provisiones; al respecto existen dos versiones: autores como López de Gómara (1988: 9-11) y Andrés de Tapia (2008: 17-18), por ejemplo, afirman que todos los bienes fueron comprados,

En el texto se utilizará el nombre de Veracruz con el fin de facilitar un marco de referencia geográfico claro para el lector.

4 Hernán Cortés y Francisco López de Gómara mencionan la misión de buscar a Grijalva (Cortés, 2004: 10 y López de Gómara, 1988: 15). Bernal Díaz del Castillo habla de la licencia que Velázquez pedía al rey para conquistar y poblar (Díaz, 2008: v. 1, 77-78).

pero, según Bartolomé de las Casas (2017: v. 3, 66), éstos fueron saqueados y pillados por la fuerza.

Ya fuese por su historia personal o por los consejos de sus familiares, Velázquez se arrepintió de la capitanía de Hernán Cortés y giró nuevas instrucciones: le ordenó no zarpar y mandó su arresto. Sin embargo, la hueste de Cortés se encontraba en San Cristóbal, pequeña población donde fue imposible detener al capitán de medio millar de hombres armados (Casas, 2017 y Aguilar, 1980: 65-66). En todo caso, Velázquez fracasó en su intento de detener a Cortés, quien partió en condición de prófugo, con una capitanía cuestionable, sin instrucciones de conquistar y sin el permiso, al menos de facto, de la autoridad hispana local.

Las indicaciones de Velázquez a Cortés eran bastante precisas y cubrían, en la medida de lo posible, cualquier eventualidad; incluso especificaban que

> [...] se os pueden ofrecer otras muchas [cosas], e que yo, como ausente, no podría prevenir en el medio e remedio dellas, a las cuales vos, como presente e personas de quien yo tengo experiencia e confianza que con todo estudio y vigilancia ternéis proveer como mías al servicio de Dios Nuestro Señor e de Sus Altezas convenga [...] (Martínez, 1990: v. 1, 56).

Entre los muchos puntos de estas instrucciones destacaban: defender y predicar la fe católica, no maltratar a los naturales, hablar sobre el monarca hispano e invitar a su servicio, rescatar oro, evitar encuentros hostiles, investigar sobre las riquezas y costumbres de las tierras exploradas, buscar a Grijalva, informar sobre todo lo ocurrido y enviar cualquier riqueza obtenida a Cuba (Martínez, 1990: v. 1, 46-57); las órdenes de Diego Velázquez no hablaban de llevar a cabo conquistas ni de emprender ningún tipo de acción militar. Es posible que Velázquez buscara la unión de fuerzas entre Cortés y Grijalva mientras esperaba la autorización de la Corona para poblar y conquistar las tierras que había *descubierto*. De conseguir el permiso a tiempo, el gobernador de Cuba sería el responsable y la cabeza oficial de cualquier logro español en el continente, incluso sin pisarlo.

En resumen, la expedición de Francisco Hernández de Córdoba fue más una empresa particular surgida de la necesidad de algunos individuos poco prósperos en Cuba y su objetivo fue ambiguo: explorar, capturar nativos para servirse de su trabajo, rescatar oro o quizá encontrar una nueva isla para gobernar. El viaje de Grijalva involucró de forma más directa a la autoridad hispana en Cuba, Diego Velázquez, y contó con más hombres, pero mantuvo los objetivos de explorar, buscar información y rescatar oro. En todo caso, ambos eventos crearon la visión de un *nuevo mundo* lleno de oro, lo que despertó un interés cada vez mayor en el gobernador de Cuba.

El hecho de que Diego Velázquez organizara una tercera expedición, mucho más numerosa y mejor preparada; y el que iniciara las gestiones oficiales necesarias para poblar y conquistar, son indicios de que ya vislumbraba un proyecto de ocupación hispana en el continente. Pero, incluso si Velázquez proyectaba una conquista, difícilmente tenía idea de la escala que ésta debía tener; quizá 800[5] hombres constituían una fuerza considerable para las conquistas de las islas, pero era una cantidad ínfima para la numerosa población continental. ¿Si el gobernador de Cuba hubiera sabido los números de los ejércitos a los que se podría enfrentar, las características de las grandes ciudades mesoamericanas y el poder de los señores más influyentes, se habría aventurado en tal empresa?, ¿habría enviado con tanta premura a un pequeño ejército en vez de tomarse todo el tiempo y hombres necesarios? En todo caso, Velázquez nunca planeó que Hernán Cortés llevase a cabo tal empresa, mucho menos que cobrase el crédito por ello.

No hay forma de saber cuáles eran las intenciones iniciales de Hernán Cortés, rebelarse u obedecer a Velázquez, pero es muy posible que, dadas las condiciones de

5 Sumando los hombres de Hernán Cortés con los de Juan de Grijalva.

su partida (casi huida), fuera consciente de que sus acciones no tenían vuelta atrás.

Diversidad. Revoltosos y desobedientes

Hernán Cortés anunció con gran escándalo y ánimo su expedición, lo cual atrajo a toda clase de reclutas: soldados, aventureros, desposeídos, desesperados y demás. El resultado de la convocatoria del extremeño fue una amalgama sumamente heterogénea; había hombres de distintos estratos sociales, desde hidalgos hasta aquellos que sólo contaban con su persona. Es imposible saber, a ciencia cierta, cuáles eran las esperanzas e intereses particulares de cada uno de los hombres que siguieron a Cortés (Díaz, 2008: v. 1, 84-85 y Casas, 2017: v. 3, 221-222).

> Y luego mandó dar pregones y tocar trompetas y atambores [...] para que cualesquiera personas que quisieren ir en su compañía a las tierras nuevamente descubiertas, a conquistarlas y poblarlas, les darían sus partes del oro y plata y riquezas que hubiere y encomiendas de indios [...] (Bernal, 2008: v. 1, 84).

En este contexto se plantean las siguientes preguntas: ¿era la hueste cortesiana un ejército conquistador? ¿Cómo es que Cortés mantuvo su autoridad y la lealtad de los hombres a su cargo?

La palabra más apropiada para referirse a los hombres de Cortés es la de compañía. El término hace referencia a un sistema específico en el que cada acompañante se compromete con su capitán a cambio de recibir como pago una parte del botín posterior; caso aparte eran los marineros profesionales que sí recibían un salario establecido (Martínez, 2013: 125-126).

La compañía al mando de Cortés estaba compuesta por andaluces, los más numerosos; castellanos, extremeños, sus coetáneos; hombres de Badajoz, sevillanos, leoneses, gallegos, asturianos y portugueses; asimismo, había otros que no procedían de la península ibérica, entre ellos había genoveses y griegos (Boyd-Bowman, 1985: XV y Grunberg, 2004: 94-118).[6] Además de esta diversidad de origen, existía otra más importante, la diversidad de intereses. A grandes rasgos, es posible dividir a la compañía en cuatro grupos: los amigos cercanos de Cortés, los hombres leales a Velázquez, con una buena posición en Cuba; y el grueso de la tropa, muchos de ellos pobres y sin nada que perder, pero todo que ganar. Además, debe considerarse que muchos de los que se embarcaron ya tenían la experiencia de la expedición de Córdoba, de Grijalva o de ambas, como el propio Bernal Díaz del Castillo (Díaz, 2008: v. 1, 84).[7]

Hernán Cortés fue un capitán hábil y disciplinado; sin embargo, se enfrentó al crisol de intereses y lealtades de los hombres bajo su mando. La capacidad del extremeño para mantener su autoridad radicó en sus cualidades, pero también en el soporte que le dio un núcleo de individuos que le eran leales y cercanos. Bernal narra que Cortés

> [...] escribió a todas las villas a sus amigos que se aparejasen para ir con él aquel viaje, unos vendían sus haciendas para buscar armas y caballos, otros a hacer pan cazabe y tocinos para matalotaje, y colchaban armas de algodón, y se apercibían de lo que habían menester lo mejor que podían (Díaz, 2018: v. 1, 84).

Por otra parte, según Bartolomé de las Casas, mientras todos dormían "[...] va Cortés a despertar con suma diligencia a los más sus amigos, diciéndoles que luego convenía embarcarse. Y tomada dellos la compañía que le pareció para defensa de su persona, va de allí luego a la carnecería [...]" (Casas, 2017: v. 3, 224). Estos hombres constituyeron una especie de guardia personal de Hernán Cortés y fueron su principal apoyo,

6 Peter Boyd-Bowman y Bernard Grunberg realizaron investigaciones meticulosas en diversos archivos para determinar el origen exacto o aproximado de los hombres de Hernán Cortés. Sus trabajos presentan ciertas variaciones en cuanto a las proporciones, pero coinciden en que el grupo mayoritario era andaluz.

7 Bernal narra las dificultades a las que él y sus compañeros se enfrentaron antes y durante su aventura, así como su participación en las dos expediciones anteriores.

tanto militar como político, durante toda su travesía; la lealtad de ellos debió de ser muy sólida si estuvieron dispuestos a desobedecer abiertamente al gobernador de Cuba y a vender sus cosas con tal de acompañar a aquél que los convocaba, aunque también debió motivarlos la promesa de ser recompensados con grandes riquezas.

Cortés enfrentó a sus primeros enemigos en Cuba, que fueron otros hispanos, empezando por su antiguo amigo, Diego Velázquez. La accidentada partida de la compañía cortesiana dio pie a una ruptura de origen entre las filas de sus hombres, pues algunos de ellos permanecieron leales al gobernador de Cuba. No obstante, resulta curioso que todos los compañeros hayan zarpado con Cortés sin mayor problema. El propio Bartolomé de las Casas ya se cuestionaba:

> [...] cómo se pudieren excusar de no ser partícipes desta rebelión de Cortés Alonso Hernández Puerto-Carrero, Francisco de Montejo, Alonso de Ávila, Pedro de Alvarado, Juan Vázquez y Diego de Ordás, que Diego Velázquez había señalado por capitanes de los otros navíos, pues no parece que pudieron ignorar embarcarse Cortés sin licencia de Diego Velázquez y de la manera que lo hizo [...] (Casas, 2017: v. 3, 224).

Los partidarios de Velázquez generaron gran antagonismo con Cortés, que creció durante los primeros meses de su expedición y, aunque eran una minoría, muchos eran hidalgos que tenían cierta influencia y comodidad económica en Cuba. El extremeño tuvo que recurrir a la diplomacia, a la violencia, a las concesiones y al botín mismo para ganarse a sus opositores.

Finalmente, están los hombres que ya habían viajado en las expediciones continentales anteriores, aproximadamente 200. Su interés iba más allá de tomar partido por Cortés o por Velázquez. Este grupo podía ser considerado una especie de núcleo veterano; gracias a sus experiencias habían aprendido las características generales del sur mesoamericano, sobre la forma de hacer la guerra de algunos grupos nativos y lo populoso de sus asentamientos, pero, sobre todo, aportaban dos elementos muy importantes a la compañía: la idea de que las nuevas tierras eran sumamente ricas en oro y el antecedente del deseo de asentarse y poblar. El resto de los hombres, que no tenían partido ni experiencia, se vieron en medio de las disputas de intereses.

Hubo dos clases de conflicto entre Hernán Cortés y la gente a su cargo: la mera desobediencia y aquellos que le causaban problemas por permanecer leales a Diego Velázquez. El primer altercado se dio todavía sin salir de Cuba, de camino hacia el puerto de La Habana; la mayor parte de las embarcaciones no pudo o no quiso seguir a la nave capitana, donde viajaba Cortés, por lo que llegó mucho antes que el capitán. Según Bernal Díaz del Castillo, los días pasaban, Cortés no llegaba y "[...] había entre nosotros bandos y medio chirinolas sobre quién sería capitán hasta saber de Cortés y quien más en ello metió la mano fue Diego de Ordaz, como mayordomo mayor de Velázquez [...]" (Díaz, 2008: v. 1, 90). En este caso, la falta de disciplina de los hombres de Cortés se mezcló con las lealtades divididas; la llegada del capitán puso fin a las disputas por el liderato y este apartó de inmediato a Diego de Ordaz, enviándolo por provisiones (Díaz, 2017: v.1, 91).

El segundo incidente sucedió sólo unos días después, cuando la compañía al fin llegó a Cozumel o Acumazil. El plan original de Cortés era que sus navíos viajaran en una formación ordenada y sin separarse o perderse; sin embargo, un piloto apellidado Camacho hizo caso omiso de sus órdenes y llegó antes que todos a la isla de Cozumel. Por si fuese poco, Pedro de Alvarado actuó con absoluta libertad y comenzó a explorar los poblados cercanos al sitio de desembarco, robó gallinas y saqueó algunos templos. Una vez más, sólo la llegada de Cortés recuperó el orden: mandó a arrestar al piloto Camacho, reprendió a Alvarado y ordenó que todo lo robado fuese restituido, incluso dio algunos objetos en compensación por las gallinas que ya habían sido comidas (Díaz, 2017: v.1, 94-96). En esta ocasión, Cortés no sólo fue desobedecido, sino que sus hombres pusieron en riesgo la capaci-

dad de la expedición para contactar con los pobladores nativos e incluso infringieron las instrucciones de Velázquez, ya que éstas especificaban que "por ninguna vía ninguna persona, de ninguna manera ni condición que sea, sea oseado de los hacer agravio (a los indios) ni les decir cosa de que puedan recibir sinsabor [...]" (Martínez, 1990: v.1, 50).

La batalla de Centla, Tabasco, demandó a la compañía cortesiana permanecer unida para sobrevivir y defenderse del enemigo; sin embargo, cuando el grupo continuó su avance, esta cohesión desapareció. El conflicto con los velazquistas fue más evidente durante las interacciones entre el extremeño y Tendile, representante de Motecuhzoma; éstos reclamaron a Cortés la libertad con la que los soldados rescataban oro con los nativos. El capitán se excusó con el argumento de que lo hacían para comprar provisiones, pero aceptó prohibirlo. A partir de este punto, las diferencias entre Cortés y sus detractores incrementaron y subieron de tono (Díaz, 2017: v.1, 131-136).

Veracruz fue un punto crítico para la empresa cortesiana: las provisiones escaseaban, no era claro el rumbo que la compañía debía seguir y los enviados de Motecuhzoma, único sustento de los hispanos, los desampararon (Díaz, 2017: v.1, 132). En este contexto, los hombres leales a Velázquez expresaron con firmeza su deseo de regresar a Cuba alegando la escasez de comida que sufrían, las muertes acaecidas tras la batalla de Centla, el valor del botín hasta ese entonces rescatado y la incapacidad, tanto material como jurídica, de Hernán Cortés para ir más lejos o iniciar un proceso de poblamiento y conquista (Díaz, 2017: v.1, 140-141).

En su momento, Juan de Grijalva se vio ante una disyuntiva similar: quedarse a poblar o regresar a Cuba. Su decisión decepcionó a los miembros de su compañía que deseaban colonizar. La diferencia entre Grijalva y Hernán Cortés es que el segundo no podía ni quería regresar al territorio gobernado por Diego Velázquez. La coyuntura en el territorio del actual Veracruz favoreció a Cortés, pues éste se apoyó en los hombres que le eran leales y en aquellos que, desde la expedición de Grijalva, se rehusaban a volver a Cuba y querían poblar las tierras continentales; la expresión de estas voluntades fue la fundación del primer ayuntamiento en los inhóspitos arenales de Chalchicuecan. En palabras de María del Carmen Martínez, "Cortés tenía concertado el plan con el grupo promotor y éste se ocupó de involucrar al conjunto, que se sintió protagonista [...]" (Martínez, 2013: 88). Es decir que la voluntad de poblar la tierra no fue sólo del extremeño, sino de la mayor parte de sus hombres, prueba de esto es que todo haya sido formalizado y puesto por escrito en la "Carta de la justicia y regimiento de la Rica Villa de la Veracruz".

Hernán Cortés y muchos de los compañeros consolidaron el deseo de transformar su expedición en un proyecto de ocupación con la fundación de la Villa Rica de la Veracruz. Sin duda, el cambio de objetivo beneficiaba a Cortés, pero éste condicionó su apoyo con las siguientes peticiones: ser nombrado justicia mayor, recibir el cargo de capitán general y recibir un quinto del oro rescatado, descontando el quinto real (Díaz, 2017: v.1, 138). La creación de una villa fue la base legal que permitió a Cortés cooptar o castigar a sus opositores, tener una autoridad autónoma a la de Diego Velázquez y contar con una justificación que diera legitimidad a sus acciones desde la salida de Cuba.

Los simpatizantes del proyecto de ocupación asumieron varios de los cargos del nuevo ayuntamiento, pero también se otorgaron puestos a los inconformes, como Francisco de Montejo, con el fin de apaciguarlos. Asimismo, se estableció una plaza como centro de la villa, acto más bien simbólico, y se colocó una horca en las afueras, claro mensaje disuasivo para los desobedientes. Aquellos que permanecieron reticentes fueron hechos prisioneros: Juan Velázquez de León, Diego de Ordaz, Pedro Escudero y Escobar el Paje (Díaz, 2017: v.1, 137-141).

La creación del primer ayuntamiento ayudó a consolidar la autoridad de Cortés en el

plano abstracto de lo jurídico; pero no fue sino hasta la alianza entre hispanos y cempoaltecas que esto se materializaría en un verdadero poblado español. La ayuda del señor de Cempoala, apodado el 'Cacique Gordo', dio la seguridad a Cortés de que su compañía no moriría de hambre, también le permitió trasladar la Villa Rica de la Vera Cruz a una mejor posición al norte de Cempoala.[8]

Con todo y que Cortés se fortaleció, un grupo permaneció firme en su oposición: demandaba volver a sus terruños en Cuba, rendir cuentas a Velázquez y desconocía la autoridad del capitán. El punto más álgido de los conflictos internos de la compañía cortesiana se dio tras la toma de Tizapancingo, ciudad enemiga de Cempoala: algunos compañeros rebeldes planearon tomar una embarcación y volver a la isla que tanto añoraban, fueron descubiertos y castigados severamente.

Se mandó a ahorcar a Pedro Escudero y a Juan Cermeño, se ordenó cortar los pies a un piloto llamado Gonzalo de Umbría y se reprendió a unos marineros, apellidados Peñates, con 200 azotes cada uno. Para rematar, Cortés acordó con aquellos que lo apoyaban a barrenar las embarcaciones para aniquilar cualquier esperanza y posibilidad de regresar a Cuba (Díaz, 2017: v.1, 174-175).

Hernán Cortés llegó a tierras mesoamericanas en febrero de 1519 y partió de Cempoala, donde consolidó su autoridad, en agosto del mismo año; esto quiere decir que el extremeño tardó cerca de medio año en acabar con las voces del grupo que contravenían a la suya.

La compañía de Cortés no era un ejército conquistador español. Para empezar, ésta no había recibido la instrucción ni la autorización para emprender una acción militar con vistas a expandir los dominios de la Corona; tampoco se puede hablar de que la compañía tuviera disciplina marcial, una línea de mando firme u objetivos únicos y compartidos, características básicas de un contingente bélico. Por el contrario, los hombres de Cortés constituyeron un grupo de individuos que había comprometido su trabajo a cambio de una parte del botín resultante y de hombres ricos que buscaban ser todavía más prósperos; si acaso, eran mercenarios o aventureros.

Si bien es cierto que Cortés enarbolaba la bandera de la Corona Española y de la fe católica, no hay forma de saber el interés particular de cada uno de los hombres comunes que arriesgaron sus vidas al acompañarlo.

¿Exploradores, saqueadores o conquistadores?

Bernard Grunberg afirma que el término *conquistador* se remonta a 1238 cuando el rey aragonés Jaime I arrebató Valencia de manos musulmanas; esta palabra, trasladada a América, se asoció a los hombres que, por medio de las armas, hacían reconocer los derechos de la Corona Española y de la Iglesia sobre algún territorio (Grunberg, 2004: 95-96).

La compañía de Hernán Cortés era sumamente heterogénea. Sus hombres procedían de distintas regiones geográficas, pertenecían a diferentes estratos sociales y tenían experiencias de vida y de oficio muy disímiles. Gracias a un minucioso estudio de las fuentes, Grunberg identificó que en el grupo de Cortés había mercaderes, herreros, carpinteros, sastres, notarios, escribanos, clérigos, frailes, médicos, boticarios, músicos y hasta agricultores (Grunberg, 2004). Por otra parte, una minoría estuvo en ejércitos profesionales o eran hidalgos instruidos en la guerra. Entre ellos se menciona a Tovilla, Sotelo, Canillas, Rodrigo Guipuzcano, Pedro Briones, Juan Portillo, Francisco de Orozco, Francisco de Santa Cruz, Juan González de Heredia, Cristóbal de Maeda, Diego Marmolejos, Sebastián de Ebora y Gregorio de Castaneda (Grunberg, 2015: 258-260).

La mayoría de los hombres de Cortés no eran soldados profesionales y sólo contaban con sus experiencias en Cuba y las An-

8 Ross Hassig destaca el papel de los cempoaltecas como fuente de inteligencia militar y su ayuda en la logística militar de la compañía de Cortés (Hassig, 1994: 58-59, 130-132).

tillas. Es posible que esto fuera la causa de su poca disciplina militar. Muchos de estos soldados improvisados acudieron al llamado de Cortés con el objetivo de conseguir el bienestar que no tenían en Cuba y adquirieron experiencia militar en el camino.

Como se ha visto, la primera expedición desde Cuba hacia el continente fue liderada por Francisco Hernández de Córdoba e impulsada por un grupo de hombres cuyas condiciones en la isla no parecían ser nada cómodas. Estos primeros expedicionarios fueron, sobre todo y obligadamente, exploradores: conocían poco o nada de las costas de Yucatán, por lo que su viaje fue muy revelador en cuanto a la vastedad del territorio y las características de algunos de los grupos que lo habitaban. El mayor interés de los hombres de Córdoba era el de rescatar oro y hacerse con nativos cuyo trabajo pudieran explotar en beneficio propio, por lo que eran una suerte de emprendedores, oportunistas y saqueadores. No se sabe con certeza si el capitán o sus hombres albergaban alguna esperanza de poblar o conquistar; sin embargo, es seguro que no tenían recursos ni hombres suficientes para hacerlo, tanto así que fueron duramente castigados por los mayas-chontales.

La información obtenida durante la expedición de Córdoba despertó el interés de Diego Velázquez. Así, el viaje de Juan de Grijalva estuvo claramente motivado por la necesidad de aumentar el conocimiento del territorio continental y por la sed de oro. Grijalva partió con órdenes expresas de explorar y rescatar todo el oro posible. Entre sus hombres se alzó la voz de poblar; no obstante, las constantes hostilidades con los nativos y, de nuevo, la escasez de hombres y recursos constituyeron impedimentos insuperables.

Diego Velázquez quedó convencido de que se había topado con una gran oportunidad, por lo que nombró a un tercer jefe expedicionario que pudiera buscar y reforzar a Grijalva, al tiempo que solicitaba que se le concediera la facultad de poblar y conquistar. El gobernador recibió tal autorización en la primera mitad de 1519, la cual le permitía explorar y conquistar las tierras de Yucatán y Cozumel; también se le concedía el título vitalicio de adelantado (Casas, 2017: v. 3, 255-259). Velázquez era, en efecto, un conquistador, que tenía la intención y el permiso oficial para hacer reconocer los derechos de la Corona y de la Iglesia en *tierras desconocidas*, así como la posibilidad de sacar provecho personal de ello.

Hernán Cortés contaba con instrucciones específicas; sin embargo, su mala relación con Velázquez trastocó la legitimidad de su expedición y, por lo tanto, sus objetivos. Es seguro que Cortés, desde el momento de su elección como capitán, tuviera toda la intención de lograr grandes cosas; las fuentes reflejan que éste invirtió todos sus recursos para preparar la armada; esto no quiere decir que el extremeño planeara, desde siempre, rebelarse contra el gobernador de Cuba. Cuando Velázquez se retractó de su decisión y mandó a atrapar a su antiguo amigo, le cerró la posibilidad de volver a la isla sin el miedo de ser apresado y perder todo lo invertido.

Cortés llegó a Cozumel en medio de una gran incertidumbre. En parte pretendía seguir las instrucciones de Diego Velázquez para demostrar que actuaba en el marco de lo legal, pero era consciente que debía pensar a largo plazo su estadía en el continente. Por otra parte, algunos de sus hombres sí tenían intenciones y planes claros: los que permanecían fieles a Velázquez, y que tenían una posición buena en Cuba, pretendían hacerse con todo el oro posible, mientras que los hombres que ya tenían la experiencia de las expediciones anteriores deseaban poblar, eran una suerte de potenciales colonos.

Nada más tocar tierra, las acciones de algunos hombres fueron esclarecedoras, ya que no esperaron a su capitán, sino que dieron inicio al pillaje de alimentos y objetos valiosos, como el caso de Pedro de Alvarado. En contraste, Cortés trató de enmendar las acciones de sus hombres con el objetivo de no cerrar la puerta al acercamiento diplomático y la amistad con los nativos; no podía darse el lujo de estar entre la espada

y la pared, entre Diego Velázquez y un continente hostil.

La compañía cortesiana pasó, por lo menos, dos semanas en Cozumel, poniendo orden, planeando la continuidad de su itinerario, haciendo intercambios con los nativos y esperando a Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, náufragos de los que tuvieron noticias gracias a los mayas (Cortés, 2004: 11-14 y Díaz, 2008: v. 1, 94-100). Los hispanos tomaron la ruta más lógica y siguieron el camino de Córdoba y de Grijalva. De esta forma cumplían con las instrucciones de Velázquez y se acercaban, hasta donde sabían, a la "Gran Culúa", donde abundaba el oro. La armada hispana costeó Yucatán y Campeche, recorrido en el que apenas hicieron paradas y, debido al mal tiempo, Cortés vio negada la oportunidad de vengar lo ocurrido a sus antecesores en Champotón; su primer desembarco significativo y su primera batalla ocurrió en Centla, Tabasco.

En Centla, Cortés cumplió con el protocolo bélico español al hacer tres veces el requerimiento de paz y vasallaje a los mayas-chontales, pero ni él desistió de desembarcar, ni los pobladores originarios renunciaron a defender su tierra. Tras ser derrotados, los líderes centlaltecas juraron obedecer a la Corona y profesar la religión católica. Hernán Cortés y sus hombres pasaron unos cinco días en Centla y los pobladores les obsequiaron comida y joyas que equivalían a 140 pesos de oro (Cortés, 2004: 18); más importantes que estos regalos fueron las mujeres que les dieron, entre las que iba Malinalli, y la confirmación de que la a "Gran Culúa" era muy rica en oro (Díaz, 2008: v. 1, 94-101). Pero ¿para qué paró la compañía en Centla y por qué se enfrascaron en una batalla?

Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva se vieron obligados a desembarcar en territorios campechanos y tabasqueños por la terrible escasez de suministros, sobre todo de agua, que les acuciaba. Es posible que la armada de Cortés desembarcara en Centla por razones similares. A esto se sumó la información de que los pobladores de dicho lugar no fueron hostiles con Grijalva. Aunque Cortés pidió y logró el vasallaje de la población, no estuvo interesado en establecer un enclave, en conseguir ayuda militar ni en exigir un tributo, ya fuese único o regular. Esto quedaba enmarcado en las obligaciones que le dictaban las instrucciones de Velázquez: "[...] en su nombre os envío para que les habléis y requiráis se sometan debajo de su yugo e servidumbre e amparo real, e que sean ciertas que heciéndolo heis y sirviéndole bien e lealmente, serán de su Alteza e de mí en su nombre muy remunerados [...]" (Martínez, 1990: v. 1, 51). Por otra parte, como el primer ayuntamiento aún no se había fundado, no existía ninguna autoridad que pudiese facultar legalmente a la compañía para poblar o conquistar.

Ya fuese por el clima tropical hostil, por la ausencia de oro o por la falta de autoridad, la batalla de Centla no fue el inicio de un proceso de conquista española en tierras mesoamericanas; más bien fue un incidente causado por la necesidad de la compañía hispana de reabastecerse e imitar la ruta de Grijalva. En Centla, se siguieron al pie de la letra los protocolos del requerimiento y del vasallaje, pero, aunque hubo una batalla, nada se formalizó en un acuerdo perdurable y la presencia española no se consolidó, puesto que no se fundó un poblado ni se designó a una guarnición para la zona. En todo caso, el vasallaje al que accedieron los centlaltecas, sólo de palabra, se habría dado bajo las instrucciones y la autoridad del gobernador de Cuba.

En Veracruz todo fue diferente, pues la situación de la compañía cortesiana cambió, muy a su favor, tras aliarse con Chicomácatl, señor de Cempoala. En esta ocasión, los hispanos sí consolidaron su presencia con la creación de una villa fortificada, la designación de una guarnición permanente y la línea de suministros que les proporcionaron los cempoaltecas. Las autoridades designadas para el poblado español eximieron a Cortés de sus órdenes previas y le otorgaron la facultad de poblar y conquistar como capitán general de la empresa, ya sin estar subordinado a Velázquez, sino directamen-

te a la Corona (Díaz, 2008: v. 1, 137-139). Asimismo, Cortés tuvo la certeza del poder, la riqueza y la ubicación de Tenochtitlan. Esto fue fundamental para que el extremeño vislumbrara la oportunidad de una verdadera ocupación.

La información que los cempoaltecas dieron a Cortés sobre Tenochtitlan le permitió marcar objetivos y posibilidades muy claras: a) la existencia de una gran ciudad con grandes riquezas; b) la estructura de un centro de poder sobre el cual cimentar el dominio hispano, sin necesidad de someter a cada región por separado y c) una situación geopolítica que abría la puerta a un sistema de alianzas que compensaran la poca fuerza de facto que la compañía cortesiana tenía en el territorio. Aun así, Cortés no emprendió una campaña militar para hacer caer a Tenochtitlan, sino que optó por la vía de la diplomacia y la disuasión; conforme sus aliados crecieron en número, también fue capaz de ejercer cierta presión política y militar contra Tenochtitlan y sus aliados.[9]

En la Villa de la Vera Cruz, Cortés tuvo gran claridad sobre lo que podía hacer y muchos de sus hombres vieron cumplidas sus esperanzas de poblar. A pesar de esto, es cuestionable que la compañía cortesiana encajara en el concepto de *conquistador*, en la medida de que su capacidad para hacer reconocer los derechos de su Corona era limitada y no tenía como principal medio el uso de la fuerza y las armas, al menos no antes de que la compañía fuese expulsada de Tenochtitlan en 1520.

En un caso extremo, se podría conjeturar que Cortés tenía un plan maestro de conquista desde que salió de Cuba; sin embargo, esto no podría aplicarse para el resto de sus compañeros, quienes fueron definidos como conquistadores *a posteriori*, cuando todo estuvo consumado y resultó de una forma específica (la caída militar de Tenochtitlan y las subsiguientes campañas militares). Es decir, la idea de *los conquistadores de México* se prefiguró cuando los compañeros de Cortés fueron parte de un proceso histórico y cultural en el que se les asignó esa imagen.

9 Sobre todo, tras la alianza que Cortés concertó con los tlaxcaltecas.

Guerras, logísticas y mentalidades de otro mundo

Para entender los enfrentamientos bélicos entre hispanos y mesoamericanos, es indispensable contar con un mínimo de contexto histórico acerca de ambas culturas. Hacer caso omiso de este contexto puede dar origen a interpretaciones simplistas, demasiado radicales o poco pertinentes.

En el siglo XV, los hispanos acabaron con el último reducto musulmán en el sur de la península ibérica; en el mismo siglo, los reinos de Castilla y Aragón se unieron, lo que propició una gran cohesión política y militar en el territorio. Asimismo, la *reconquista española* cobró tintes sacros, por lo que se consideró una guerra santa y justa, una empresa que desterró a los infieles de las tierras cristianas (García, 2015: 457-487). Así pues, la sociedad española del siglo XVI llevaba años acostumbrada a un ambiente bélico, de expansión territorial y de fortalecimiento económico; tras los viajes de Cristóbal Colón, este auge fue más allá del territorio europeo.

Los hispanos que llegaron a la actual América tenían los recursos mentales necesarios para sustentar el ideal de expansionismo y de la difusión de una fe católica capaz de derrotar cualquier paganismo. Hombres como Diego Velázquez, Francisco Hernández de Córdoba, Juan de Grijalva y Hernán Cortés actuaban bajo las directrices de aumentar el poder de la monarquía a la que pertenecían, imponer su religión y, desde luego, conseguir gloria para sí mismos. Muchos de los expedicionarios sabían leer, por lo que no sólo contaban con el impulso de su historia reciente, sino también con los modelos culturales heroicos que promovía la literatura caballeresca; pocos eran soldados profesionales, pero la mayoría tenía un universo mental impregnado de temáticas bélicas (Grunberg, 2014: 557-598).

Los mexicas fundaron Tenochtitlan en 1325. Su experiencia militar comenzó con su

rol como mercenarios de los tepanecas de Azcapotzalco que, para ese entonces, era la ciudad hegemónica del Altiplano Central. Los tenochcas derrocaron a los azcapotzalcas como principal potencia y consolidaron una poderosa alianza política, religiosa y militar con Texcoco y Tlacopan, la *Excan Tlatoloyan*[10] (Alvarado, 1949: 69 y 104-109). Durante unos 200 años, los mexicas expandieron su influencia, impusieron cargas tributarias a numerosos grupos y ganaron preeminencia frente a sus dos grandes aliados. En 1502, Motecuhzoma Xocoyoctzin fue designado *tlahtoani* de Tenochtitlan.

Este gobernante inició una serie de cambios políticos destinados a fortalecer el poder tenochca: dotó a su cargo de un protocolo altamente despótico e intimidante, concentró al grueso de la élite social de toda la región en Tenochtitlan para ser adoctrinada, ejecutó acciones militares de mayor contundencia en contra de sus enemigos y creó enclaves con guarniciones permanentes en lugares distantes o estratégicos (Durán, 2006: v. 2, cap. 52-53).

La sociedad mexica era altamente belicosa, aunque la base de su sustento era la agricultura; sin embargo, el sistema tributario y su constante expansión jugaban un papel clave en su economía. La guerra tenía un fuerte sustrato religioso en la cosmogonía tenochca e incluso existía una especie de religión estatal en la que Huitzilopochtli, principal deidad mexica, prometió a su pueblo gran gloria y poder si seguían su senda; las victorias militares eran la culminación de la relación entre lo divino y el hombre.[11]

Tanto hispanos como mexicas pertenecían a sociedades cercanas a la guerra, que se asumían superiores y que tenían profundas motivaciones religiosas. Así pues, no es posible afirmar que los europeos tuvieran una ventaja psicológica por considerarse portadores de una cultura superior (Hassig, 1988: 241). Las verdaderas ventajas y desventajas entre hispanos y mexicas, en realidad entre europeos en general y mesoamericanos en general, eran otras: a) la tecnología; b) las características de la guerra mesoamericana en contraste con la europea; c) las demandas espirituales de sus creencias religiosas, y d) su contexto específico.

a) El armamento fue una de las disparidades más evidentes entre mesoamericanos e hispanos, pues la tecnología de ambos pueblos respondía a devenires históricos totalmente diferentes. Las espadas y armaduras europeas estaban hechas de acero, un material que probó ser más efectivo y resistente que el algodón y la obsidiana que utilizaban los pueblos originarios; las armas de fuego, aunque escasas y con poca cadencia de disparo, tuvieron un efecto psicológico inicial devastador debido al ruido que emitían y los efectos que ejercían en sus blancos. Por otra parte, los nativos conocían mejor el entorno y los recursos que los rodeaban. Un caso muy diferente era el de la habilidad y el coraje particular de cada guerrero. Los propios hispanos reconocían que se enfrentaban a enemigos de temer:

> [...] harto teníamos que defendernos no nos matasen y nos llevasen de vencida, que aunque estuvieran los indios atados, no hiciéramos tantas muertes, es especial que tenían sus armas de algodón, que les cubrían el cuerpo, y arcos, saetas, rodelas, lanzas grandes, espadas de navajas como de a dos manos, que cortan más que nuestras espadas, y muy denodados guerreros (Díaz, 2008: v. 1, 79).

b) Los hispanos estaban más acostumbrados a guerras de conquista en las que el bando vencedor exterminaba y se hacía con el territorio de los derrotados. Los grupos mesoamericanos, por el contrario, basaban sus conquistas en la expansión de sus zonas de influencia y la imposición de tributos, no buscaban el exterminio del enemigo ni la suplantación de su estructura política. Los mexicas se ahorraban gastos y esfuerzos administrativos al utilizar los sistemas preexistentes de las ciudades que sometían, sólo en caso de

10 Comúnmente traducido como Triple Alianza.

11 Fray Juan de Torquemada describió el llamado y el inicio del pacto entre Huitzilopochtli y los mexicas (Torquemada, 1975-1983: v.1, cap. 1).

especial rebeldía recurrían al exterminio y la destrucción (Hassig, 1994).

c) Por otra parte, los hispanos ejercieron una fe católica sumamente proselitista e impositiva, consideraban que toda creencia diferente o heterodoxa era un error y una ofensa para el *dios verdadero*, por lo que asumían como obligación el evangelizar a los pueblos paganos, sobre todo si éstos pasaban a formar parte de sus dominios. En contraste, los indígenas no imponían sus creencias a las ciudades que sometían, incluso asimilaban elementos externos; aunque la guerra poseía un fuerte tinte religioso, no tenía como objetivo ningún tipo de evangelización.[12]

d) Los hombres de Córdoba, de Grijalva y de Cortés estaban en tierras ajenas, no tenían sentido de pertenencia ni mucho conocimiento sobre éstas, esto los dejaba en una posición de desventaja numérica y de difícil reaprovisionamiento; no obstante, esta situación significaba que todos los grupos eran combatientes que estaban listos para la guerra en cualquier momento. Los mayas, los mayas-chontales, los mexicas y todos los grupos que se enfrentaron con los extranjeros poseían un gran conocimiento de su territorio, algunos podían convocar grandes ejércitos y tenían líneas de suministros estables. Las ventajas de los locales parecen apabullantes, pero debe considerarse que debían defender ciudades, extensos territorios y una inmensa población no combatiente; también estaban supeditados a sus actividades agrícolas y cotidianas, los ejércitos sólo podían sumarse en su totalidad una vez que la temporada de cosecha había pasado (Hassig, 1994: 45 y Hassig, 1988: 243).

> El concepto de un orden de conocimientos requiere sin duda que se incluya su opuesto complementario: la organización del no conocimiento o la ignorancia. De hecho, algunos académicos han comenzado a estudiar lo que llaman 'regímenes de ignorancia', en otras palabras, lo que diferentes tipos de personas no saben en ciertos lugares o momentos (Burke, 2017: 59).

Velázquez, Córdoba, Grijalva y Cortés son personajes que merecerían un lugar en los anales de esta historia de la ignorancia. Estos hombres emprendieron acciones temerarias bajo ideas falsas y falta de información: a Velázquez le hicieron creer que el continente era exorbitantemente rico en oro. Córdoba y Grijalva, y en un principio Cortés también, creyeron que pequeños contingentes bastaban para tener una posición sólida, tal como había pasado en las Antillas; el contacto con pequeñas ciudades mayas y totonacas posiblemente propició que se subestimara a las grandes urbes, etcétera. Como se ha mencionado, es posible que los hispanos actuasen de manera diferente de haber contado con información más precisa sobre el territorio en el que incursionaron.

La expedición de Francisco Hernández de Córdoba tenía más un carácter de exploración y pillaje (rescatar oro, capturar nativos) que bélico; sus roces con los nativos se debieron a la necesidad de la compañía española de reabastecerse y no tanto como actos de guerra premeditados. En Campeche, el campamento de Córdoba y sus hombres fueron rodeados durante la noche por los guerreros de Champotón, quienes atacaron al amanecer. Aunque el equipamiento hispano era muy efectivo en el combate cuerpo a cuerpo, los guerreros de la zona supieron aprovechar su superioridad numérica, su conocimiento del terreno y las tácticas de barrido de flechas y demás proyectiles arrojadizos. El contingente de Córdoba estuvo a punto de ser totalmente exterminado, se salvaron gracias a una formación cerrada que les permitió volver a sus embarcaciones.

A diferencia de lo que sucedió en el Altiplano Central, los mayas no dudaron en ata-

12 Con respecto a la evangelización, basta con poner como ejemplo las instrucciones de Velázquez a Cortés, "ítem 14", en donde se plantea la evangelización como uno de los principales objetivos de llegar a tierras desconocidas para los hispanos (Martínez, 1990: v. 1, 52). Por otra parte, Durán menciona el carácter divino de la guerra mexica (Durán, 2006: v. 2, cap. 22).

car y hostigar a los extranjeros. Es posible que éstos estuvieran prevenidos por Gonzalo Guerrero, náufrago español que adoptó el modo de vida de los nativos, o por el contacto entre comerciantes mayas y Cristóbal Colón.[13]

En 1518, Juan de Grijalva se enfrentó a dificultades similares a las de su antecesor; sin embargo, fue muy cauteloso, su contingente era más numeroso y supo utilizar, con efectividad, la ventaja que ofrecía el fuego de artillería de los navíos. Este recurso fue útil tanto ofensiva como defensivamente. No obstante, los pobladores originarios aún aprovechaban su superioridad numérica y su conocimiento del terreno, aprendieron que debían alejarse del fuego de la artillería e intensificaron sus ofensivas utilizando canoas para flechar a los invasores mientras se movían en sus embarcaciones. Durante una batalla, los hombres de Grijalva lograron poner en retirada a los mayas, quemaron parte del poblado y los persiguieron; sin embargo, sin el poder de fuego de sus navíos, y en terreno extraño, los mayas aprovecharon para atacarlos; una vez más, los hispanos sólo lograron salvarse gracias una retirada en formación cerrada y al amparo de sus cañones (Hassig, 1994: 42-43).

Tras abandonar el territorio maya-chontal, la compañía de Grijalva no se enfrascó en más combates y, finalmente, optó por volver a Cuba. La escalada inicial de violencia y adaptación por parte de ambos bandos se dio en el sureste mesoamericano, algo que habría aumentado de no ser porque la presencia de la tercera expedición en la zona fue efímera.

Hernán Cortés partió de Cuba con 450 hombres y 11 barcos, lo cual le permitió llevar consigo una cantidad mayor de provisiones, lo que disminuyó la necesidad de reabastecimiento y de desembarcos que propiciaran emboscadas. Cortés tardó sólo unos dos meses en recorrer, más bien costear, la zona maya y maya-chontal; aunque pretendía atacar Champotón, esta posibilidad le fue negada por el mal tiempo y el consejo de sus pilotos. La única batalla que vivió la empresa cortesiana durante estos meses se dio en Centla, Tabasco.

Ante la aparición de extraños navíos en la costa, los mayas-chontales de Centla apostaron sus fuerzas en la playa como un acto de intimidación y advertencia para los recién llegados. Aunque los locales dieron alimentos y algunos obsequios a los hispanos, les negaron explícitamente el desembarco. Haciendo caso omiso de las advertencias, Cortés desplegó sus fuerzas, dando pie a las hostilidades. En sus *Cartas de Relación*, el extremeño narró cómo ofreció la paz hasta tres veces, una argucia legaloide para justificar el conflicto armado y las muertes que resultasen de éste (Cortés, 2004: 16).

Aunque agobiados por las lluvias de flechas y el terreno pantanoso, la compañía cortesiana se abrió paso dividiendo sus fuerzas, el grueso de la infantería marchó por tierra y sacó ventaja de la superioridad de su equipamiento en el combate cuerpo a cuerpo. Por otra parte, una fuerza menor, compuesta por arcabuceros y ballesteros, rodeó la ciudad en pequeñas embarcaciones; las defensas de Centla cayeron y sus defensores emprendieron la retirada.

El avance de los invasores fue engañoso, pues los centlatecas permanecieron en la periferia de su ciudad, dejando a Cortés aislado y sin provisiones, lo que fue evidente cuando un grupo de hispanos, que había salido en busca de alimentos, fue emboscado. Éstos salvaron la vida gracias a la ayuda otro grupo que venía de regreso y de aquellos que se habían quedado en Centla.

Es posible que los centlatecas desearan convocar a más guerreros de los poblados cercanos para enfrentar a los invasores a mayor escala. Cortés se adelantó y propició que la batalla ocurriese en un terreno medianamente apto para usar la caballería, mientras el grueso de sus tropas hacía frente al enemigo. El choque duró entre una y tres horas en las que ningún bando aventajaba al otro. Los locales estaban armados con arcos, flechas, lanzas, hondas y armas para combate cercano; éstos prefirieron los

13 La posibilidad de que Gonzalo Guerrero aconsejase a los mayas en contra de los extranjeros es mencionada por Bernal Díaz del Castillo (2008: v. 1, 103-104).

ataques a distancia, pues las estocadas de los hispanos eran especialmente efectivas en contra de sus armaduras ligeras; sin embargo, esta estrategia los dejó vulnerables a los ataques con artillería.

Los nativos cercaron a los invasores, quienes fueron salvados por la tardía intervención de la caballería, liderada por Cortés, que se retrasó debido al terreno pantanoso que abundaba en la zona. Sorprendidos en la retaguardia por enemigos tan extraños, los centlatecas se vieron forzados a emprender la retirada.

Es probable que los hispanos estuviesen en desventaja numérica, pero no al grado que algunos cronistas afirmaron. Aunque los locales tenían una capacidad limitada para defenderse de las armas europeas, su derrota se debió más al éxito que tuvo Cortés en llevar la batalla a un terreno favorable y así evitar el encierro en una ciudad sin provisiones. Aunque éste fue el primer encuentro bélico mayor entre hispanos y mesoamericanos, no es posible afirmar que sentara las bases el modelo de combate de la compañía cortesiana, ya que en batallas posteriores hubo la participación masiva de contingentes indígenas (Cortés, 2004: 16-18 y Díaz, 2008: v. 1, cap. 107-116).

Es posible que los centlatecas no fueran especialmente belicosos o que no tuvieran experiencia previa de combate contra los hispanos. Tras la batalla, Hernán Cortés cuestionó al gobernante de Centla sobre los motivos de su actitud hostil y éste les respondió "[...] que el cacique de Champotón, su hermano, se lo aconsejó, y porque no le tuviesen por cobarde, y porque se lo reñían y deshonraban, y porque no nos dio guerra cuando la otra vez vino otro capitán [...]" (Díaz, 2008: v. 1, 120). Esto quiere decir que los guerreros de Centla no se habían enfrentado en las expediciones anteriores. Por otra parte, después de perder la ciudad en el primer enfrentamiento, los centlatecas enviaron mensajeros a Cortés y accedieron a llevarle provisiones; sin embargo, la noche de ese mismo día Melchorejo huyó del campamento hispano y aconsejó al señor de Centla que atacara a los invasores sin descanso. Esta actitud vacilante contrasta con el incremento de violencia que otros grupos mostraron contra Grijalva, a quien atacaban sin siquiera esperar su desembarco (Díaz, 2008: v. 1, 120).

Tras la victoria y el cobro del botín, la compañía cortesiana siguió su camino hacia el actual territorio de Veracruz, desembarcaron en los arenales de Chalchicuecan, establecieron un campamento y fundaron el llamado primer ayuntamiento; fue en este sitio donde, al fin, hicieron contacto con dignatarios que formaban parte del aparato de gobierno tenochca: Tendile y Pitalpitoque (Díaz, 2008: v.1, 128).

Existe la idea de que Motecuhzoma Xocoyotzin actuó con ineptitud y cobardía ante la llegada de los hispanos; sin embargo, esto es mentira. El *tlahtoani* mexica fue enterado de la llegada de hombres extraños durante la expedición de Juan de Grijalva, los hábiles vigías al servicio de Tenochtitlan intercambiaron objetos con los extranjeros para mostrarlos a su señor; la respuesta de Motecuhzoma fue vigilar una gran extensión de la Costa del Golfo. Cuando Tendile y Pitalpitoque hicieron contacto con Cortés, optaron por actuar con cautela y diplomacia; mediante sus enviados, el *tlahtoani* mexica procuró disuadir a los invasores de acercarse a Tenochtitlan, les ofreció regalos e incluso trató de comprobar si estos extraños hombres barbados tenían un carácter divino (Sahagún, 2005: v. 4, 23-34).

Ante la terquedad de Hernán Cortés, Motecuhzoma recurrió a una estrategia más agresiva, abandonó a los extranjeros y les cortó el flujo de suministros (Díaz, 2008: v. 1, cap. 134-136).

El *tlahtoani* tenochca sabía perfectamente que los hispanos estaban rodeados por regiones sometidas a Tenochtitlan, lo que los obligaba a internarse en kilómetros y kilómetros de territorio hostil que, en teoría, no debía prestarles ningún tipo de asistencia. Ross Hassig afirma que Cortés llegó durante un periodo muy activo del ciclo agrícola y sin anunciarse como un agente hostil, es posible que éstas fueran algunas de las razones por las que Motecuhzoma recurrió

a sistemas defensivos (diplomacia y bloqueo logístico) en vez de emprender una ofensiva militar (Hassig, 1988: 242 y Hassig, 1994: 45).

Lo que Motecuhzoma no previó, o al menos no de forma acertada, fue la disrupción política iniciada por Hernán Cortés. Los grupos descontentos con la dominación mexica vieron a los extranjeros como una pieza más de su geopolítica y no dudaron en valerse de éstos para librarse de los tributos que la *Excan Tlatoloyan* les exigía.

Rescatando a los 500 valientes, pero perdidos

Bernal Díaz del Castillo escribió que "una mañana no amaneció indio ninguno de los que estaban en las chozas, que solían traer de comer, no los que rescataban, y con ellos Pitalpitoque, que sin hablar palabra se fueron huyendo" (Díaz, 2008: v. 1, 134).

De un día para otro, la compañía cortesiana se quedó sin una línea de abastecimiento estable, sin la posibilidad de rescatar oro y sin la más mínima idea de cómo llegar a Tenochtitlan. En Chalchicuecan, los cempoaltecas ya espiaban de lejos a los extraños y, tras la partida de los hombres de Motecuhzoma, se animaron a contactarlos; éstos hablaron a Hernán Cortés sobre el señor de Cempoala, lo invitaron a su ciudad y también dieron al extremeño los primeros indicios de que la autoridad de Motecuhzoma no era incontestable.

Ya fuese por voluntad propia o sonsacados por su interlocutor, los cempoaltecas hablaron sobre algunos de los grupos descontentos o plenamente insumisos a Tenochtitlan (Díaz, 2008: v.1, 135; Casas, 2017: v. 3, 249 y Cervantes, 1985: 149-150). Hernán Cortés fracasó en su intento de llegar a Tenochtitlan mediante la diplomacia y con el beneplácito de Motecuhzoma; el capitán fijó como prioridad la búsqueda de un mejor asentamiento, presionado por la falta de provisiones y el creciente descontento de algunos de sus hombres. Francisco Montejo exploró la costa del actual Veracruz por órdenes de Cortés y divisó un peñón cuyo amparo era ideal para refundar la Villa Rica de la Vera Cruz (Díaz, 2008: v. 1, 131).

En 1519, Cempoala era gobernada por Chicomácatl, a quien las fuentes describen como un hombre extremadamente gordo; la invitación que los hispanos recibieron de los embajadores cempoaltecas provino de este hombre, quien estaba enterado de la marcha de los extranjeros y de su victoria en Centla (Hassig, 1988 y Hassig, 1994). La apariencia jocosa del señor cempoalteca contrasta con la sagacidad que mostró ante la presencia de un agente extraño a la dinámica política de la región. Conforme avanzaba, la compañía de Cortés se encontró con poblados abandonados, donde no habían quedado alimentos ni objetos valiosos. Es muy posible que Chicomácatl ordenara a su gente alejarse de los desconocidos: así evitaba posibles conflictos o saqueos y, al mismo tiempo, negaba a los extranjeros la oportunidad de reabastecerse, obligándolos a seguir su camino hasta la ciudad principal (Díaz, 2008: v. 1, 145).

Los cempoaltecas rescataron a los hispanos de la inanición, les llevaron alimentos, ofrecieron guiarlos y los hospedaron en un poblado que estaba a un día de camino de Cempoala. Cortés y sus hombres entraron a la ciudad en junio de 1519 y se sorprendieron por su tamaño y poblamiento. También quedaron impactados por la obesidad de Chicomácatl, a quien apodaron *El Cacique Gordo* (Torquemada, 1975-1983: v. 2, 83-84). En realidad, Cortés asumió un gran riesgo al internarse en una ciudad extraña y llena de potenciales enemigos; sin embargo, regresar a los arenales de Chalchicuecan o a Centla habría minado su autoridad y la moral de sus hombres, ni hablar de regresar a Cuba.

Un Chicomácatl hostil habría evitado a los hispanos, dejándolos en Chalchicuecan; en caso de que éstos se internaran en su territorio, les habría cortado los suministros mediante el abandono planeado y sistemático de cualquier población a la que los invasores se acercaran. Si en su desesperación por obtener provisiones hubiera atacado a Cempoala, Cortés habría recurrido a su pro-

pio sistema de alianzas; en última instancia, cualquier acción bélica por parte de los hispanos los señalaría como una amenaza para los territorios bajo el dominio de la *Excan Tlatoloyan*, que respondería con una campaña punitiva. En este escenario, Cortés quedaría empantanado en un conflicto muy lejos de Tenochtitlan, rodeado de grupos enemigos y sin un lugar para retirarse o reorganizarse. Nada de esto pasó, gracias a la inconformidad que Chicomácatl sentía ante la dominación de Motecuhzoma.

Cempoala no figura en la *Matrícula de Tributos* como deudora de Tenochtitlan, pero sí aparece bajo la jurisdicción de Tlacopan en el *Memorial de Tlacopan* (Carrasco, 1996). También existe cierto fundamento histórico para sostener que los mexicas sometieron, directamente, a esta ciudad de la Costa.

En 1475 Axayácatl invitó a Tlehuitzilin, señor de Cempoala, a los cruentos festejos de *Tlacaxipehualiztli*. Ésta fue una estrategia ideada por Tlacaélel, *cihuacóatl* del *tlahtoani* mexica, para probar si Cempoala reconocía la autoridad de Tenochtitlan sin la necesidad de una intervención militar (Durán, 2006: v. 2, 276). Tlehuitzilin aceptó la invitación, obsequió a los embajadores que lo contactaron y fue intimidado exitosamente: "Los señores y principales que fueron llamados para esta fiesta y sacrificio estaban espantados y fuera de sí de ver matar y sacrificar tantos hombres, y tan atemorizados, que casi no osaban decir nada" (Durán, 2006: v. 2, 278). La complacencia del señor cempoalteca significó, de facto, que se sometía a Tenochtitlan y aceptaba pagar tributo. Posteriormente, Motecuhzoma Xocoyotzin llevó a cabo una serie de reformas políticas, posible cimiento de un proceso centralizador que encumbró a Tenochtitlan en detrimento de sus aliados, Texcoco y Tlacopan (Durán, 2006: v. 2, 403-409). Chicomácatl le tenía especial encono a Tenochtitlan, pues recordaba la humillación que había sufrido Tlelhuitzilin, mientras que la actitud despótica de Motechuzoma y el constante expansionismo de la *Excan Tlatoloyan* significaban una relación muy asimétrica entre dominados y dominadores. En este contexto, los cempoaltecas vieron a los hispanos como un valioso recurso en contra de sus opresores.

La compañía cortesiana aprovechó su estadía en Cempoala para descansar, cuidar de sus heridos y relajarse un poco. Mientras tanto, su capitán concertó una audiencia privada con Chicomácatl. Entre quejidos y sollozos, *El Cacique Gordo* narró a Cortés las terribles exigencias de Motecuhzoma: despojaban a su pueblo de sus joyas, violaban a las mujeres y exigían personas para ser sacrificadas; el extremeño reconfortó como pudo a su huésped, le ofreció su ayuda y le habló sobre los beneficios de la fe católica y el servicio a su monarca. Posteriormente, Chicomácatl gestionó una reunión entre sus nuevos aliados y los representantes de varios poblados totonacos en la ciudad fortificada de Quiahuiztlán; en este lugar se concretó la alianza entre los hispanos y unos 20 grupos totonacos, que se declararon en abierta rebeldía en contra de Motecuhzoma (Hassig, 1994).

Hernán Cortés partió de Cempoala en agosto de 1519 y *El Cacique Gordo* le confió el mando de unos 400 cargadores, con la función de transportar los pertrechos de guerra; y entre 40 o 50 guerreros de élite (Hassign, 1994). El aporte humano de Cempoala a la compañía cortesiana fue moderado, quizá porque su capacidad militar era limitada o como parte de una estrategia cautelosa por parte del gobernante de la ciudad; el valor de la alianza hispano-cempoalteca radicó en otro tipo de recursos. Chicomácatl fue la primera fuente de *inteligencia militar* para Cortés: habló a éste sobre los aliados de Tenochtitlan, sobre sus enemigos y le aconsejó buscar una alianza con los señoríos totonacos de la región y con los tlaxcaltecas, quienes se oponían con mayor firmeza al expansionismo mexica (García, 1998).

La ayuda del señor cempoalteca permitió a Cortés vislumbrar un verdadero proyecto de conquista: consolidó el ayuntamiento que validó su autoridad, construyó un asentamiento español fortificado que servía como base de operaciones, estableció una

buena línea de suministros, sumó a sus filas guías que le indicaran el camino a Tenochtitlan y cargadores que libraban a sus hombres de cargar con pertrechos, además recibió asistencia estratégica y diplomática para formar futuras alianzas. Ahora bien, la generosidad de Chicomácatl tenía un precio, su objetivo final y principal consistía en mermar el poder de Tenochtitlan en la zona, al menos lo suficiente como para liberarse de las cargas tributarias. No obstante, *El Cacique Gordo* no tardó en sacar otros beneficios de sus nuevos aliados: pidió ayuda a Cortés en contra de la ciudad de Tizapancigo y, posteriormente, obsequió al extremeño varias mujeres cempoaltecas, incluida su sobrina; la intención de este obsequio era formalizar la alianza mediante la unión del linaje local con Cortés. Por otra parte, Hernán Cortés tampoco fue un aliado ingenuo. Durante el encuentro entre hispanos y totonacos en Quiahuiztlán, el capitán extremeño secuestró a varios recaudadores mexicas y presionó para que toda la región se declarara libre de los tributos impuestos por Motecuhzoma, este incidente era un acto de gran rebeldía y ruptura definitiva con la hegemonía del Altiplano Central. Asimismo, tras la toma de Tizapancingo, Cortés exigió a los cempoaltecas abandonar su religión y convertirse al cristianismo, derribó las figuras de sus dioses y estuvo a punto de ser atacado por los guerreros locales, sólo salvó la vida tomando como rehén a Chicomácatl, quien no tuvo otra opción que tranquilizar a su pueblo.

Conclusión: ¿y la guerra de conquista?

La compañía cortesiana se vio envuelta en tan sólo dos conflictos durante sus primeros seis meses en el continente: la batalla de Centla y la lucha de Hernán Cortés para consolidar su autoridad ante los hombres que lo acompañaron.

Francisco Hernández de Córdoba y Juan de Grijalva contaron información, autoridad e instrucciones muy limitadas; sin embargo, esto les dio un horizonte de posibilidades bien delimitado. Por el contrario, Hernán Cortés quedó sin un rumbo fijo cuando partió de Cuba sin la bendición de Diego Velázquez, esto lo obligó a improvisar, a replantear sus planes e incluso a deconstruir y reconstruir el carácter de su rebelde compañía; todo con tal de no regresar a Cuba con las manos vacías y a merced de un iracundo Velázquez.

Cortés llegó a Cozumel en febrero de 1519 y desde ese momento hasta la fundación del primer ayuntamiento, se vio atrapado entre la espada y la pared: se ganó a Diego Velázquez como enemigo, pero legalmente seguía atado a sus instrucciones; asimismo, debió mediar entre los diferentes intereses que tensaban internamente a su compañía y los planes que él tenía para sí mismo y su futuro. Había quien sólo deseaba oro, otros querían poblar, algunos dudaban de la legitimidad de la capitanía del extremeño, quien tuvo que hacer malabares con la diversidad de su compañía hasta que éstas se encontraron en una coyuntura que le fue conveniente, es decir, la fundación del primer ayuntamiento. Antes de Veracruz, los hispanos se limitaron a seguir las rutas de Córdoba y Grijalva, a rescatar oro, a hablar un poco sobre su religión y a explorar; todo mientras procuraban no morir de hambre, de sed o en un amotinamiento.

Cortés y sus hombres tuvieron, por lo menos, dos grandes golpes de suerte: no se enfrascaron en conflictos prolongados con los mayas-chontales, algo que agotaría sus suministros y sus números; y fueron rescatados del hambre y el extravío por los cempoaltecas. La ignorancia hispana de los protocolos bélicos mesoamericanos fue beneficiosa para ellos: no se anunciaron como una fuerza hostil, no sabían nada de las celebraciones religiosas o los ciclos agrícolas y, por si fuera poco, la subestimación que hicieron del poder de su enemigo pudo jugar a su favor. No obstante, ninguna de estas acciones fue parte de un plan de conquista previamente trazado, ni siquiera de exploración; en todo momento, Cortés y sus hombres estuvieron obligados a adaptarse.

La alianza hispano-cempoalteca permitió a los invasores ingresar a la dinámica bélica

y política de la región gracias a un sistema de alianzas que se opuso a la hegemónica *Excan Tlatoloyan*. A pesar de las alianzas, Cortés no emprendió una campaña militar en contra de Tenochtitlan sino hasta 1520, más de un año después de su desembarco y obligado por la violenta respuesta mexica como consecuencia de la matanza del templo mayor.

Hernán Cortés fue un hombre sagaz y un capitán ágil; sin embargo, ninguna de sus acciones fue excepcional: sus tácticas, su religión, su actitud caballeresca y su mentalidad de *civilización superior* eran rasgos típicos de la península ibérica del siglo XVI, forjados por un proceso histórico específico. Ningún conquistador español llegó a Cozumel en 1519; tan sólo llegó un extremeño, al mando de medio millar de hombres, sumidos en una terrible incertidumbre. Los títulos de conquistadores fueron motes posteriormente concedidos a algunos de estos diversos y desobedientes compañeros. El extremeño falleció en 1547 y lo hizo en medio de disputas por el reconocimiento de sus derechos sobre la recién formada Nueva España, es decir que no se conformó con el mero hecho de que la monarquía hispana se impusiera sobre nuevos territorios, sino que murió exigiendo que se respetaran sus muy particulares méritos.

Ahora bien, no podemos negar que la dominación castellana se consumó en un momento determinado de la historia; sin embargo, abordar todas las etapas de tan complejo proceso desde una mentalidad universalizante o desde una idea de completitud *a priori*, sería una actitud ahistórica. No se debe perder de vista la historicidad específica de cada momento, pues esto implicaría perder el sentido humano del devenir; en todo caso estaríamos, casi inconscientemente, tejiendo tramas teleológicas.

Fuentes consultadas

Aguilar, Francisco de (1980), *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, 8ª ed., edición, estudio preliminar, notas y apéndices por Jorge Gurría Lacroix, México, UNAM.

Alvarado Tezozómoc, Fernando (1949), *Crónica Mexicáyotl*, 3ª ed., traducción de Adrián León, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca.

Boyd-Bowman, Peter (1985), *Índice geobiográfico de más de 56 mil pobladores de la América hispánica I*. 1493-1519, México, UNAM-IIH/FCE.

Burke, Peter (2017), *¿Qué es la historia del conocimiento? Cómo la información dispersa se ha convertido en saber consolidado a lo largo de la historia*, traducción de María Gabriel Ubaldini, Buenos Aires, Siglo XXII Editores Argentina.

Carrasco, Pedro (1996), *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan*, Tetzcoco y Tlacopan, México, FCE/El Colegio de México.

Casas, Bartolomé de las (2017), *Historia de las Indias*, v. 3, 2ª ed., edición de Agustín Millares Carlo, estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE.

Cervantes de Salazar, Francisco (1985), *Crónica de la Nueva España*, prólogo de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa.

Cortés, Hernán (2004), *Cartas y documentos*, 2ª ed., introducción de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Porrúa.

Díaz del Castillo, Bernal (2008), *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, v. 1, 8ª ed., introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa.

Durán, Diego (2006), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, v. 2, 3ª ed., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

García Fitz, Francisco (2015) "Las formas de la guerra de conquista: el contexto hispánico medieval (siglos XI al XIII)", en Martín Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM/Sílex, pp. 457-487.

García Márquez, Agustín (1998), *Los aztecas en el centro de Veracruz*, México, UNAM-FFyL.

Grunberg, Bernard (2015), "Hernán Cortés y la guerra de los conquistadores" en Martín Ríos Saloma (coord.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM-IIH/Ediciones Sílex, pp. 557-598.

Grunberg, Bernard (2004), "El universo de los conquistadores: resultado de una investigación prosopográfica", *Signos históricos*, UAM-Iztapalapa, México, núm. 12, julio-diciembre, pp. 94-118.

Hassig, Ross (1994), *Mexico and the spanish conquest*, Londres, Longman.

Hassig, Ross (1988), *Aztec warfare. Imperial expansion and political control*, Oklahoma, University of Oklahoma Press-Norman and London.

López de Gómara, Francisco (1988), *Historia de la Conquista de México*, edición de Juan Miralles Ostos, México, Porrúa.

Martínez, José Luis (1990a), *Hernán Cortés*, México, UNAM/FCE.

Martínez, José Luis (1990b), *Documentos Cortesianos*, v. 1, México, UNAM/FCE, 1990.

Martínez Martínez, María del Carmen (2013), *Veracruz 1519. Los hombres de Cortés*, León, Universidad de León/Conaculta/INAH.

Sahagún, Bernardino de (2005), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, v. 4, 5ª ed., edición de Ángel María Garibay, México, Porrúa.

Tapia, Andrés de (2008), *Relación de la Conquista de México*, México, Axial.

Torquemada, Juan de (1975-1983), *Monarquía Indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, 7 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Vázquez de Tapia, Bernardino (1972), *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernanrdino Vázquez de Tapia. Vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenustitlan, México*, 3ª ed., estudio y notas de Jorge Gurría Lacroix, México.

Recibido: 11 de enero de 2021.
Reenviado: 11 de enero de 2021.
Aceptado: 21 de enero de 2021.

Andrés Enrique Centeno Vargas

Licenciado en historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, nominado al premio "Marcos y Celia Maus" para mejor tesis de licenciatura por el trabajo titulado: "Algunas discusiones pendientes sobre el calpulli y el barrio mexica de Tenochtitlan: un acercamiento desde la historia cultural", tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México. Actualmente se desempeña como asistente de investigación con la doctora Clementina Battcock de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. Asimismo, puede mencionarse su artículo, próximo a publicarse: "Disrupción e irrupción. Los tributarios y aliados inconformes Tenochtitlan", *La bola. Revista de divulgación de la Historia*, 13, México, La Bola. Su línea actual de investigación es el proceso de dominación castellana en América la Historia Cultural. En el último año participó en los proyectos de investigación: "Las epidemias en la Ciudad de México a través de los fondos documentales del Archivo Histórico de la Ciudad de México (1524-1928), de la Secretaría de Cultura de la Ciudad de México; "Voces, textos e imágenes de la Conquista", dentro del Repositorio Memórica. México haz memoria; y "Los puentes ocultos. Proceso de glocalización, maíz y cacao entre Américas e Italia: historia, sociedad, imaginarios colectivos", organizado por el INAH, la Presidencia de la República y la Universidad Libre de Lengua y Comunicación de Milán.

Ni Can hi Cui liuhtoc y nittalo y non pahua laque y nme
Dica y pito Cayolcan, y nazttlan Cathuahi pane yantla
y non pa hua laque. Ca nauh Calpoltin a Auh y nic hua
laque ma Cehuaya Alcoltica Auh y nic qui hualtema
cya y ni maçeo yauh y non Can y to Cayo Can qui nehuaya
hoztoc, on Cainca y non Can quiçque y n chi Cue Calpoltin
y nic Sen Calpoltin huexotzinca, y ni Con Calpoltin chal
Ca, y nique Calpoltin xochi milca, y nic nauh Calpoltin
Cuitlahuacan, y nic ma Cuil Calpoltin Malinalca, y n
nic chi quasen Calpoltin chichimeca, y nic chi Con Cal
poltin tepaneca, y nic chi Cue Calpoltin matlatzinca,
Auh y n Cano Cano Can y n Colhua Can on Can
chane que Catca. Auh y nazte ca, y nic hualpanoque y n
nazttlan on Can qui hualantiquiçque y n Colhua Can
y no qui mittaque y n chane que ni pan quil hui que y naz
teca Ao tecui yo huane Ca lanmo huica Mata mechto
hui quili Can ni man o quitoque y nazteca ca ninta mech
hui Cao que ni ma no quitoque y n chi Cue Calpoltin Camotote.

12 21 — Cui yo huane Cata mechto hui quiliçque Auh ni man que
toque y nazteca Ca y e quali mata mechto hui quili Can y n
Colhua Can quinon Cain quihualantiquiçque y n hui tzilo
pochtli y no qui moteotiaya y n hualehuaque y e Zuh Ce xi
huitl y n toca chimalma on pa qui hualhuicaque y nazttlan
nauh Can hualquiçtiaque y nichualnenenque
Ce tecpatl y n hualtaquel y n Colhua Can Nahuintin y n qui
hualma maque y n in teouh

Contiene esta historia 365 años, asta la muerte de Montezuma año de 1520

auhcohuatl, Apanecatl, tezcacohuatl, chimalma huitzilopochtli y n teouh

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 105-122
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120217

UNA EXPOSICIÓN DE CÓDICES

A PROPÓSITO DEL *ALTÉPETL* Y EL *TLATOCÁYOTL*

AN EXHIBITION OF MEXICAN CODICES

ABOUT THE NAHUATL CONCEPTS OF ALTEPETL *AND* TLATOCAYOTL

Xavier Noguez
El Colegio Mexiquense, A.C.
xnoguez@cmq.edu.mx

Abstract

This work analyzes some pictographs of original codices exhibited in the National Museum of Anthropology (Mexico City) and one problem in particular: the relationship between the concepts altepetl *–city, established population– and* tlatocayotl *–form of government of the* tlatoani*–. Significantly, both concepts appear extensively in the codices, either through a toponymic glyph or a speech scroll. The purpose is to determine its presence and its possible relationship with the beginnings of urban settlements and the forms of government adopted by the Nahua groups of the central highlands before and after the conquest.*

Keywords: *creation of cities, forms of government, ethnohistory,* altepetl*,* tlatocayotl.

Resumen

Este trabajo analiza algunas pictografías de códices originales exhibidas en el Museo Nacional de Antropología (Ciudad de México) y un problema en particular: la relación que guardan los conceptos *altépetl* –ciudad, población establecida– y *tlatocáyotl* –forma de gobierno del *tlatoani*–. Significativamente, ambos conceptos aparecen en los códices de manera extendida, ya sea a través de un glifo toponímico o una voluta de la palabra. El propósito es determinar su presencia y su posible relación con los inicios de los asentamientos urbanos y las formas de gobierno que adoptaron los grupos nahuas del altiplano central, antes y después de la conquista.

Palabras clave: creación de ciudades, formas de gobierno, etnohistoria, *altépetl*, *tlatocáyotl*.

Con motivo del LXXV aniversario del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y los 50 años del Museo Nacional de Antropología, entre septiembre de 2014 y enero de 2015, se organizó una magna exposición de pictografías originales en la Sala de Exposiciones Temporales del museo mencionado. La colección –guardada celosamente en la Bóveda de Documentos Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia "Eusebio Dávalos Hurtado"– atesora un códice prehispánico, 94 pictografías originales coloniales y 68 copias, algunas de ellas pintadas en etapas tardías.

De este conjunto, se exhibieron 44 pictografías de inestimable valor. Proceden de comunidades purépechas, nahuas, otomíes, mazahuas y de grupos de Oaxaca. En 1997 este acervo documental, único en el mundo, fue inscrito por la Unesco en el Registro de la Memoria del Mundo.

Irónicamente, fue gracias a la acción punitiva tomada por el virrey novohispano Pedro Cebrián y Agustín, conde de Fuenclara, en contra del caballero milanés Lorenzo Boturini Benaducci (1702-1755) en 1743, que poseemos en la actualidad una importante colección de pictografías indígenas y documentos varios que actualmente resguarda la biblioteca arriba citada. La valiosa colección que Boturini tenía planeado transferir a España fue confiscada por las autoridades españolas, debido a la falta de permisos oficiales y a las irregulares actividades que había realizado el caballero italiano para conseguirla.

Sabemos de la identidad de los documentos de la colección gracias a que se hicieron siete inventarios ordenados por las autoridades virreinales también en el siglo XIX. El mismo Boturini escribió en España un "Catálogo del Museo Indiano" que acompaña a su obra *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*, publicada en 1746. Y aquí comienza la historia de destrucción, desaparición y dispersión de los "papeles antiguos" que reunió en la Nueva España. Entre 1830 y 1840, J. Marius Alexis Aubin, un físico y anticuario francés, viaja por México y logra obtener cerca de 25 documentos de la colección Boturini que traslada a Francia. Eugène Goupil compra la colección de Aubin en su integridad y decide que se conserve en París. A la muerte de Goupil, en 1895, su viuda Augustine Elie-Goupil dona la colección, llamada ahora Goupil-Aubin, a la Biblioteca Nacional de Francia.

La negociación acontece en 1898. A pesar de ésta y otras pérdidas, el acervo de códices en México continuó creciendo a partir de finales del siglo XIX gracias a los esfuerzos de estudiosos mexicanos como José Fernando Ramírez, Francisco del Paso y Troncoso y, en tiempos modernos, Alfonso Caso. Un particular impulso fue producto de las celebraciones de 1892 y 1910, cuando se hacen copias y se adquieren originales como el *Códice colombino* (el único ejemplar prehispánico guardado en México) y las pictografías que se conocen bajo los títulos de *Sánchez Solís*, *Porfirio Díaz*, *Baranda*, los libros del *Chilam Balam*, los *Azoyú* números *1* y *2*, el *Lienzo de Tlapa*, el *Lienzo de Zacatepec* y otros. De manera extraordinaria, el *Códice badiano* (compuesto en Tlatelolco a mediados del siglo XVI) fue devuelto a México por el papa Juan Pablo II durante una de sus visitas a nuestro país.

Gracias a esta magna exposición nos percatamos de la diversidad de contenidos de los documentos, que versan sobre asuntos históricos, jurídicos, geográficos, económicos, calendáricos y religiosos.

Estas pictografías reflejan, con excepción del *Códice colombino* (en su contenido original), las nuevas situaciones de las comunidades indígenas coloniales, donde se combinan, con diferentes intensidades, los remanentes de los antiguos patrones tradicionales con las novedades hispanas, tanto en contenidos como en estilos gráficos.

Los códices sobrevivientes muestran diferentes grados de asimilación a la cultura hispana, producto principalmente de lo que parecen ser necesidades muy prácticas. En este rubro, podríamos afirmar que un buen número de ejemplares coloniales pertenecen a la categoría de "códices jurídicos" porque en esencia expresan quejas contra

autoridades hispanas y/o indígenas o simplemente contra individuos.[1]

A través del examen de algunas de las pictografías, que fueron exhibidas en la exposición aludida, intentaremos analizar dos temas referidos a la estructura básica de organización de los pueblos de indios, el *altépetl*, y al poder político conocido como *tlatocáyotl*. Estamos conscientes de la diversa temporalidad, procedencia y temática de las pictografías; sin embargo, se pueden detectar estas dos instancias sobresalientes en su contenido. Su estudio nos puede servir de punto de referencia para futuros y más completos trabajos. Parece claro que en la etapa prehispánica el *altépetl* y el *tlatocáyotl* estuvieron estrechamente asociados al pensamiento religioso y al conocimiento de la historia. Entre los códices expuestos se identifican los de contenido ritual, mántico y adivinatorio que, en ocasiones, servían de guías en las actividades agrícolas (*tonalámatl*), y también muestras de documentos pictográficos de carácter histórico (*xiuhámatl*). Ambos libros contenían un conocimiento importante para el funcionamiento de la sociedad. En la etapa colonial, los primeros fueron prohibidos por presentar creencias "idolátricas", y sus poseedores fueron perseguidos. Un ejemplo de ello es el reporte, muy acusatorio, que se hace de un *tonalámatl* en posesión de don Carlos Ometochtli Chichimecatecuhtli, noble texcocano de infausto destino. Don Carlos fue "relajado al brazo secular" por la Inquisición y quemado en la hoguera por idólatra en 1539. Después de este muy sonado caso del duro castigo a un descendiente de Nezahualcóyotl y Nezahualpilli, los libros de carácter religioso que se elaboraron en la etapa colonial, como el *Tonalámatl de Aubin* (ver figura 1 en Anexo), fueron producto principalmente del interés evangelizador para conocer la antigua religión que se estaba combatiendo.

Otros fueron ordenados por las autoridades locales indígenas para uso exclusivamente doméstico. Algunos más fueron solicitados por alguna autoridad novohispana, en un afán de satisfacer la curiosidad de saber sobre las culturas sometidas. Tiempo más tarde, y en un ambiente más relajado, aparecen algunas pictografías que incluyen temas de la antigua religión como las llamadas ruedas calendáricas, publicadas por Mariano Fernández de Echeverría y Veytia. Se trata de un intento de utilización de la antigua ronda de las fiestas tradicionales acoplada a datos de medición del tiempo europeo (ver figura 2 en Anexo).

A continuación, haremos referencia a las dos instancias mencionadas previamente. La primera se manifiesta en la defensa y preservación que hacen las autoridades indígenas del *altépetl* (literalmente cerro-agua) a través de pictografías. El *altépetl* es un pueblo establecido con una posesión territorial, límites geográficos y una organización de gobierno basada, generalmente, en una cabecera y sujetos organizados como barrios (*calpullis* o *tlaxilacallis*). Su simbolismo se vincula estrechamente con la cosmovisión de los ciclos agrícolas y las deidades patronas que, en la etapa colonial, se transforman en santos o santas de un grupo particular. Su tarea es proteger a la comunidad principalmente de enfermedades y hambrunas. Regularmente el *altépetl* colonial posee un mercado y una iglesia o capilla; también, como en el ejemplo de los linajes matlatzincas del *Códice de Santiago Tlacotepec* (Estado de México), genera gobiernos locales de nobles (¿los *tetecuhtin* o *tecuhtlis*?). En esta escena, el *tlacamecáyotl* (el linaje noble) tiene su origen en una cueva de un cerro con árboles y se acompaña de un *tecpan* y la cabeza de un personaje originario de nombre Cuetzpallin o Lagartija (ver figura 3 en Anexo).

Con excepción del *Códice García Granados*, que ocupa un lugar especial dentro del grupo, los casos más destacados de esta defensa del *altépetl* y sus límites durante la etapa colonial se dan en los códices que se conocen como *Techialoyan*, provenientes de poblaciones cercanas a la Ciudad de México. Su cronología aproximada de manufactura se ha ubicado desde mediados del

1 Sobre las características de estos documentos, ver Ruiz y Valle (1998).

siglo XVII hasta principios del siglo XVIII. Es un grupo numeroso de cerca de 42 ejemplares. En la exposición fueron presentados los provenientes de San Antonio Techialoyan (ahora San Antonio la Isla), población mexiquense que le da el título al conjunto (ver figura 4 en Anexo), y el de Iztapalapa (ver figura 5 en Anexo).

Los *Techialoyan* se consideran un subgrupo dentro de un género más amplio conocido como títulos primordiales, cuyo origen fue una concesión originaria (antigua) de tierras a ciertas comunidades indígenas. Dichas concesiones y su legitimidad histórica, que aparecen en las pictografías, sirvieron de base para promover una ratificación oficial por parte de las autoridades españolas. La mayoría de los *Techialoyan* sigue un patrón de presentación: la primera sección da informes sobre la reunión de los miembros políticamente más prominentes del pueblo en la casa de gobierno local, para discutir y verificar la información que será registrada en el documento, a través de glosas y pictografías. A continuación, se incluyen una breve reseña histórica que se remonta a la creación del pueblo, a través del registro de los líderes fundadores, su lugar de origen, sus migraciones, la presencia de caudillos que aparecen con atuendos toltecas y/o chichimecas, los primeros asentamientos y, a veces, la mención de los primeros miembros del gobierno. Después de registrar la llegada de los españoles, el inicio de la evangelización (por medio del bautismo) y la asignación de una santa o santo patrono, sigue la parte más amplia e importante de estas pictografías, dedicada a mostrar los límites (*coaxochtlis*) del territorio del *altépetl*. El estilo gráfico que se utilizó en este grupo muestra una asombrosa uniformidad. La presencia de palabras como *altepeámatl* (el libro del pueblo), *altepetlalli* (las tierrras del pueblo) y *altepehuaque* (sus habitantes) y la naturaleza y orden del contenido reflejan un ejercicio del poder más concentrado en la comunidad mediante los cabildos de origen hispano. Se trata de un mundo rural novohispano de pequeñas comunidades agrícolas que nos han dejado una sencilla pero significativa huella documental, que ilustra cómo defendieron su existencia como pueblos establecidos con tierra corporativa propia.

La segunda instancia sobresaliente se conoce como *tlatocáyotl,* un tipo de gobierno asociado al *tlatoani* (el que habla algo, de *tlatoa* que también significa cantar y gobernar) y que, por lo menos en etapas inmediatamente anteriores a la conquista hispana, se combina, complementa y coexiste con las características que hemos mencionado del gobierno del *altépetl*. Generalmente, en los códices coloniales el *tlatocáyotl* toma como uno de sus símbolos la vírgula o voluta de la palabra. Podríamos decir que esta forma de organización gubernamental parece tener sus conexiones de cosmovisión con el mundo superior, el sol, el color rojo (¿y el blanco?), las flechas, la madera y las fuerzas de la luminosidad representadas, por ejemplo, por el águila, el colibrí y otras aves. También se asocia el *tlatocáyotl* con el graznido aquilino –representado también con una vírgula de la palabra– o, en etapas coloniales, con el sonido de ciertos instrumentos musicales como trompetas (ver figura 6 en Anexo).

Un ejemplo de pictografía colonial que nos puede iluminar sobre este asunto es el *Códice florentino* (libro XII). Se trata de la versión tlatelolca de la conquista de las ciudades gemelas mexicas (ver figura 7 en Anexo).

Aquí, de manera especial, el glifo toponímico de Tlatelolco aparece acompañado de águilas en la parte superior. Sabemos que hacia 1473, Axayácatl, señor de Tenochtitlan, conquista militarmente a sus vecinos norteños de Tlatelolco cuando Moquihuix era su *tlatoani*. Esta derrota, muy sonada, ha sido reproducida en otras pictografías como el *Códice Cozcatzin* (lámina 15 r., pp. 49-52), donde un descuartizado Moquihuix vestía un traje de águila cuando cae derrotado de las escalinatas del Templo Mayor tlatelolca (ver figura 8 en Anexo).

La consecuencia de este evento fue la pérdida del señorío o *tlatocáyotl* y la imposición de un gobierno de carácter militar bajo el mando de un *cuauhtlato* o gobernante

militar (*tlacatécatl* o *tlacochcálcatl*), sin pertenencia al linaje gobernante local y dependiente políticamente de los tenochcas. Creemos que su estatus de *altépetl* mexica-tlatelolca no les fue arrebatado. La intención de imponer cualquier otro tipo de asimilación política a Tenochtitlan resultaba muy poco práctica, como convertir a este señorío en otro barrio tenochca. Desde el inicio de su vida colonial, los gobernantes tlatelolcas reclamaron a las nuevas autoridades que su posición como *tlatocáyotl* independiente les fuera devuelto, acción que tuvo éxito años más tarde. Creemos que una de las formas de representar este logro político fue a través de la inclusión de águilas en los glifos toponímicos de Tlatelolco en el libro citado de Sahagún.[2]

Finalmente, los gobernantes tlatelolcas coloniales lograron recuperar su condición previa a 1473, asunto que también se refleja en el *Códice de Tlatelolco*, donde se registra primordialmente la gestión de don Diego de Mendoza de Austria Motecuhzoma Huitznahuatlailotlac Imayauhtzin, personaje clave en la política temprana de este señorío y quien, probablemente, contribuyó a la devolución y fortalecimiento del *tlatocáyotl*.[3]

Sin embargo, en las pictografías coloniales ya se notan irregularidades en el uso de los códigos tradicionales de representación del poder. Las características gráficas citadas del *tlatocáyotl* a veces se conjugan con otra categoría política con mayor dominio que se conoce como Triple Alianza o Excan Tlatoloyan (también conocida como *hueitlatocáyotl*, el gran gobierno), que significa el "lugar de mando de la Triple Sede". Incluimos el ejemplo del *Códice Osuna* (f. 34 r.) (ver figura 9 en Anexo).

Entre sus varias actividades, los miembros de esta alianza señorial impartían justicia a niveles superiores.[4] Sabemos que este organismo supraestatal, de antiguas raíces, se vinculaba ritualmente al complejo del dios viejo del fuego, de la turquesa y el cariamarillo (Huehuetéotl-Xiuhtecuhtli, Ixcozauhqui), quienes, entre otras múltiples características, son los que controlaban un eje vertical que se ubicaba en el centro del universo, comunicando el supramundo, el Tlaltícpac o ecúmene humana, y el inframundo.[5] Sus principales atributos iconográficos muestran la presencia de la turquesa: la diadema (*xiuhuitzolli*), la nariguera (*yacaxíhuitl*), el pájaro cotinga colocado en la frente (*xiuhtótotl*), el pectoral en forma de mariposa (*xiuhpapálotl*) y los pendientes (*xiuhnacochtli*).[6] Algunos de estas indumentarias aparecen descritas en los *Primeros Memoriales*, de fray Bernardino de Sahagún (capítulo III) (ver figura 10 en Anexo).

Pocos son los ejemplos prehispánicos del centro de Mesoamérica que muestran la utilización de los atavíos citados previamente en un contexto político. Los más conocidos provienen de dos esculturas monumentales mexica-tenochcas: la Piedra del Ex-Arzobispado y la Piedra de Tízoc. La primera parece corresponder al gobierno de Axayácatl (1469-1481) y la segunda, sin duda, a su sucesor del mismo nombre (1481-1486). Sin embargo, poseemos ejemplos anteriores a la conquista hispana, procedentes de la mixteca, que podrían estar relacionados con las jerarquías de poder y los símbolos que hemos estado analizando y que, probablemente, poseen una relación con las del centro de México. Existe en el *Códice colombino* (sección XIII) una compleja escena

2 Se registra un extraño acontecimiento en el capítulo II del libro VIII de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Sahagún. Ahí se explica que durante la gestión del Martín Ecatl (Ehécatl), segundo gobernador, "[...] acaeció una maravilla en el dicho pueblo de Tlatelolco, porque en él estaban dos águilas, cada una por sí, en jaulas, y al cabo de ocho años, estando en las jaulas, pusieron, y cada una dellas [*sic*] puso dos huevos". Evento sobrenatural que quizá podría tener una relación simbólica con la recuperación del estatus de *tlatocáyotl*. Este notable logro político también pudo haber sido recordado en la portada lateral (porciúncula) de la iglesia de Santiago Tlatelolco. Ahí, el frontón deja un espacio vacío donde se colocó la escultura de un águila erguida, parada sobre símbolos bélicos prehispánicos: un *chimalli* o escudo con cinco flores, flechas y macanas (*macuahuitl*) (ver fotografía 1 en Anexo).

3 Véase el título del capítulo II del libro VIII de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Sahagún, donde se menciona la pérdida y el retorno del señorío a los tlatelolcas.

4 Herrera Meza *et al*. (2013: 7-36).

5 López Austin (1985: 251-285).

6 Noguez (1973: 83-94), Olko (2005, *passim)*.

que se repite en otras dos pictografías también prehispánicas (*Zouche-Nuttall* y *Bodley*): es un acto ceremonial de perforación de la parte inferior interna de la nariz para colocar una nariguera (*yacaxapotlaliztli* en náhuatl). Es un ritual de ascenso de jerarquía política que se llevó a cabo en un lugar muy importante que se describe con gran detalle (ver figura 11 en Anexo).

Aunque en la escena no se incluyó su glifo onomástico, el personaje recostado es el caudillo mixteco 8 Venado, Garra de Jaguar, en el momento de recibir su nueva investidura. La perforación es practicada por un –¿sacerdote?– de alta dignidad, cuya principal característica es una pintura facial de color negro alrededor de los ojos, que lo señala como un *sami nuu* (cara o superficie quemada) en referencia a la gente de habla náhuatl, particularmente asociada a los tolteca-chichimecas. Sobre la identidad del lugar donde se practica este ritual, los investigadores modernos se inclinan por la Tollan-Chololllan o Cholula (Ñuu Ndiyo), en el actual estado de Puebla. Más sencilla, la escena se repite en la sección 52 del *Códice Zouche-Nuttall*.

Aquí 8 Venado, con el cuerpo pintado de negro, se inclina sobre un asiento cubierto de piel de jaguar. En las vestimentas del individuo que practica la perforación (con un hueso pintado de blanco y rojo) sobresalen un tocado, orejeras, pulseras y ajorcas de color turquesa (ver figura 12 en Anexo). En el *Códice Bodley* (página 9) (ver figura 13 en Anexo) la nariguera es un "ornamento de turquesa", según lo afirman Jansen y Pérez Jiménez en su estudio introductorio.[7] Llama la atención que en las dos figuras del caudillo mixteco que se registran en la página 53 del *Zouche-Nuttall* ya aparece con la nariguera de turquesa (*yacaxíhuitl*) y quizá también con una mariposa estilizada (¿*xiuhpapálotl*?) en la frente (ver figura 14 en Anexo).

Esto significaría que, a su regreso a Tilantongo de Cholula, adquirió un poder político legítimo lo suficientemente amplio para ejercer un dominio sobre los pueblos que había conquistado. No es claro si la imposición del ornamento de turquesa correspondería, como en el centro de México, a la adscripción de 8 Venado o a una alianza señorial. El personaje de nombre 4 Jaguar, de origen nahua, aparece junto a 8 Venado en más de una ocasión, realizando conquistas y practicando rituales. ¿Acaso su presencia significa algún tipo de asociación supragubernamental entre ambos? Otro problema a resolver es el papel que juega en esta ceremonia Quetzalcóatl 9 Viento, el poderoso patrón de Cholula. Las tres representaciones del personaje que perfora la nariz de 8 Venado son diferentes. En el caso del *Zouche-Nuttall*,[8] Anders, Jansen y Pérez Jiménez opinan que se trata de un sacerdote tolteca de la Serpiente Emplumada, como aparece en las pictografías *Telleriano Remensis* (foja 22 recto) y *Vaticano A 3738* (página 35).

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, y debido a las luchas internas por el poder local y los esfuerzos de los *pipiltin* (nobles) por defender sus antiguos privilegios y posesiones territoriales, algunas pictografías muestran los mecanismos que utilizaron para conservar su situación de privilegio que se iba desvaneciendo. Citamos un ejemplo que parece sintetizar algunos de estos intentos. Se trata de la *Rueda calendárica de Boban,* elaborada hacia 1538 y 1539 (ver figura 15 en Anexo).

Rodeado de signos calendáricos y una secuencia de símbolos que representan las fiestas anuales tradicionales, el centro muestra un interesante conjunto de figuras que sintetiza tres momentos históricos del reino de Texcoco-Acolhuacan. En la parte inferior se manifiesta el período de su origen como gente chichimeca, nómadas dedicados a la caza y la recolección, antes de iniciar su proceso de aculturación. Al centro, dos figuras, Nezahualcóyotl e Itzcóatl, se acompañan de lado izquierdo de dos *tecpan*, uno de ellos con planta alta, y del Templo Mayor de Tenochtitlan del lado derecho. Los símbolos de guerra (flechas cruzadas, escudo y macana) remiten a la fundación de

7 *Bodley* (2005: 62).

8 Anders, *et al*. (1992).

la Triple Alianza (Excan Tlatoloyan o Hueitlatocáyotl), tras la derrota de los tepanecas de Azcapotzalco y sus aliados hacia 1431.

La escena superior pertenece a la etapa colonial temprana, donde se da noticia de dos alcaldes de Texcoco de nombres don Hernando de Chávez (izquierda) y don Antonio Pimentel Tlahuitoltzin (derecha). Ambas autoridades se acompañan de los glifos de *atl* (agua) y *tépetl* (cerro), donde se acomodaron sus asientos (*icpalli*). En la composición se agregaron dos edificaciones: un *tecpan* de doble piso y la fachada de lo que parece una capilla cristiana. Varias han sido las interpretaciones en torno al significado de esta pictografía texcocana. Una de ellas se refiere a la noticia de la legitimidad del reino de Acolhuacan y Texcoco como su capital, a través de la herencia de genuinos chichimecas, la guerra contra Azcapotzalco y su integración a la Triple Alianza, junto con Tenochtitlan y Tlacopan (Tacuba). Además, ya en la etapa colonial, se enfatiza su situación como *altépetl* (pueblo establecido con derechos legales), con un gobierno legítimo a nivel de *tlatocáyotl*, aquí representado con las volutas de la palabra que salen de los alcaldes representados en la parte superior. No se olvida registrar su origen *pilli* o noble al incluir construcciones de dos pisos, derecho que sólo poseían los miembros de esta clase social.

Aún falta por explicar la presencia de los dos alcaldes texcocanos en lugar de los *tlatoque* (gobernantes) en turno, entre 1538 y 1539, quienes serían las máximas autoridades del gobierno. Pimentel Tlahuitoltzin llegó a ser *tlatoani* gobernador hasta 1540; sin embargo, en esta rueda se muestran las principales instancias a las que nos hemos referido previamente: el *altépetl* y el *tlatocáyotl*, aunadas a otras manifestaciones que se registran en los códices coloniales como la *chichimecáyotl*, la herencia culhua-tolteca, por medio de las alianzas señoriales, la guerra con el glifo de *atl-tlachinolli* (agua-cosa quemada), como en el *Códice de Huamantla* (fragmento núm. 5) (ver figura 16 en Anexo).

La nobleza (*píllotl*) se identifica con la evangelización mediante la inclusión de elementos de la arquitectura religiosa cristiana.

Conclusiones

El propósito de este estudio fue utilizar un grupo de pictografías originales para analizar dos importantes conceptos: altépetl y tlatocáyotl. Su presencia, gráfica o escrita, es ubicua en los códices. Éste es sólo un primer acercamiento, acotado a un grupo determinado de fuentes originales de difícil consulta. Forman parte de una colección especial que guarda celosamente la Biblioteca Nacional de Antropología. Estamos conscientes que los dos términos citados merecen estudios de mayor amplitud. Aquí se ofrecen algunas ideas que podrían orientar futuras exploraciones.

Fuentes consultadas

Codex Bodley. A Painted Chronicle from the Mixtec Highlands, Mexico (2005), [estudio de Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Londres, Bodleian Library, University of Oxford] (edición facsimilar).

Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript (1995), [estudio de Eloise Quiñones Keber, prólogo de Emmanuel Le Roy Ladurie, ilustraciones de Michel Besson], Austin, University of Texas Press (Getty Grant Program) (edición facsimilar).

Códice colombino. Una nueva historia de un antiguo gobernante (2011), [análisis e interpretación de Manuel A. Hermann Lejarazu], dos volúmenes, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (edición facsimilar).

Códice Cozcatzin (1994), [estudio y paleografía de Ana Rita Valero de García Lascuráin, paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena], México, Instituto Nacional de Antropolo-

gía e Historia/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Códices Mesoamericanos IV) (edición facsimilar).

Códice de Huamantla, manuscrito de los siglos XVI y XVII (1984), [estudio iconográfico, cartográfico e histórico de Carmen Aguilera], Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Instituto Tlaxcalteca de Cultura (edición facsimilar).

Códice de San Antonio Techialoyan A 701 Manuscrito Pictográfico de San Antonio La Isla, Estado de México (1993), [estudio de Nadine Béligand], Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (edición facsimilar).

Códice de Santiago Tlacotepec (municipio de Toluca, Estado de México) (2004), [estudios de Ethelia Ruiz Medrano y Xavier Noguez], Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C./Instituto Mexiquense de Cultura (edición facsimilar).

Códice Osuna. Pintura del gobernador, alcaldes y regidores de México (1973), [estudio y transcripción por Vicenta Cortés Alonso], dos volúmenes, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia-Dirección General de Archivos y Bibliotecas (edición facsimilar).

Códice Techialoyan de Itztapalapa o Ixtapalapa (inédito), núm. F, 706, Colección de la Bóveda de Documentos Pictográficos de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia "Eusebio Dávalos Hurtado", núms. 35-107, México, 8 fojas.

Códice Vaticano A. Codex Vatic. Lat. 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana (1996), [introducción y explicación de Ferdinand Anders y Maarten Jansen], Austria, Akademische Druck-und Sanstalt, y México, Fondo de Cultura Económica (Códices Mexicanos XII) (edición facsimilar).

Códice Zouche-Nuttall. Crónica mixteca. El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila, libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall (1992), [introducción y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez], España, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Austria, Akademische Druck-und Sanstalt/Fondo de Cultura Económica (Códices Mexicanos II) (edición facsimilar).

Herrera Meza, María del Carmen; López Austin, Alfredo y Martínez Baracs, Rodrigo (2013), "El nombre náhuatl de la Triple Alianza", *Estudios de Cultura Náhuatl* (46), México, UNAM-IIH, pp. 7-36.

López Austin, Alfredo (1985), "El dios enmascarado del fuego", *Anales de Antropología*, 22, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), pp. 251-285.

Noguez, Xavier (2015), "La exposición 'Códices de México. Memorias y saberes'", *Arqueología Mexicana* (132), México, Editorial Raíces, pp. 14-15.

Noguez, Xavier (1973), "La diadema de turquesa (*xiuhuitzolli*) y las alianzas de señoríos prehispánicos. Acercamiento iconográfico", en *XIII Mesa Redonda: Balance y Perspectivas de la Antropología de Mesoamérica y del norte de México*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 83-94.

Olko, Justyna (2005), *Turquoise diadems and staffs of office. Elite costume and insignia of power in aztec and early colonial Mexico*, Varsovia, Polish Society for Latin American Studies y Universidad de Varsovia, Centre for Studies on the Classical Tradition.

Relación [geográfica] de Cholula (1985), en René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala,* tomo segundo (5), Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 123-148.

Rueda calendárica de Boban, *Calendario sobre papel de maguey. Colección Boban* (1994), en Mariano Fernández de Echeverría y Veytia*, Los calendarios mexicanos* [introducción de Genaro García,

textos de Fausto Alzati, Alvaro Matute y Jorge Hernández Campos], México, Conacyt/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, (edición facsimilar de 1907, con textos modernos).

Rueda calendárica núm. 5 de Veytia (2012), [nota de Xavier Noguez], *Arqueología Mexicana* (118), México, Editorial Raíces, pp. 16-17.

Ruiz Medrano, Ethelia y Valle, Perla (1998), "Los colores de la justicia. Códices jurídicos del siglo XVI en la Biblioteca Nacional de Francia", *Journal de la Société des Américanistes de Paris,* (84-2), pp. 227-241.

Sahagún, fray Bernardino de (2002), *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, [versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana], tres volúmenes, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) (Cien de México).

Sahagún, fray Bernardino de (1993), *Primeros memoriales* [*paleography of nahuatl text and english translation by Thelma Sullivan, completed and revised with Additions by H.B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber and Norman Wayne Ruwet*], University of Oklahoma Press, Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia de Madrid. (En otro volumen, el facsímil fue publicado el mismo año y por los mismos editores, con fotografías de Ferdinand Anders.)

Sahagún, fray Bernardino de *[Códice Florentino] Florentine Codex. General History of the Things of New Spain* (1975) [translated from the aztec into english with notes and illustrations by Arthur J.O. Anderson and Charles E. Dibble], 13 volúmenes, segunda edición, Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and The University of Utah (monographs of the School of American Research).

Tira de Tepechpan, Códice colonial procedente del Valle de México (2010), [edición y comentarios de Xavier Noguez], dos volúmenes, segunda reimpresión, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura (Biblioteca Nezahualcóyotl, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario) (edición facsimilar).

Tonalámatl de Aubin (Tonalámatl de la Colección de Aubin) (1981), [estudio introductorio de Carmen Aguilera, diagramas de cada lámina y tablas explicativas de Eduard Seler, presentación de Mercedes Meade de Angulo], Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Recibido: 21 de enero de 2021.
Reenviado: 25 de enero de 2021.
Aceptado: 25 de febrero de 2021.

Xavier Noguez

Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Tulane University, New Orleans. Actualmente es profesor-investigador en El Colegio Mexiquense, A.C. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus líneas de investigación son: documentos pictográficos indígenas –códices– del centro de México, historia y cultura náhuatl, antes y después de la conquista hispana, arte indocristiano y orígenes del guadalupanismo mexicano. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran, como autor: *Mapa de Oztotícpac* y *Fragmento Humboldt núm. 6*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C. (2016); como coautor: "Metodologías y escuelas para el estudio de los códices del centro de México", en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Del saber ha hecho su razón de ser. Homenaje a Alfredo López Austin*, vol. 2, México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia/UNAM-Coordinación de Humanidades-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 67-82 (2017); "Los códices del centro de México", en Xavier Noguez (coord.), *Códices*, Colección Historia Ilustrada de México, México, Secretaría de Cultura, pp. 177-219 (2017).

ANEXO

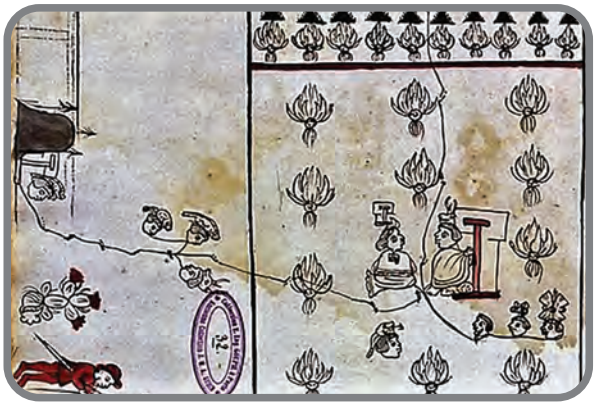
Figura 1
***Tonalamatl de Aubin*, lámina 16**

Es el libro de la cuenta de los días y los destinos; en él se reproduce el *tonalpohualli* o ciclo calendárico de 260 días. Recibe el nombre de Joseph M. Aubin, su antepenúltimo propietario. En sus láminas se representa un cuadro de mayor tamaño que contiene al dios patrono de la trecena del calendario ritual nahua, mientras que en recuadros pequeños se observan los días con sus numerales, los nueve señores de la noche, los 13 señores del día y las 13 aves. Ello ofrecía a los sacerdotes la posibilidad de llevar a cabo diferentes rituales. Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Mediateca INAH, Tonalamatl de Aubin | Mediateca INAH, D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Figura 2
Rueda Calendárica núm. 5 de Veytia

Es una cuenta de 365 días, dividida en 19 secciones que corresponden a las 18 fiestas o veintenas, más los cinco días aciagos. Probablemente es de origen tlaxcalteca, pues hace referencia a fiestas y rasgos estilísticos de esa región. Presenta imágenes de los meses del calendario indígena y sus nombres, con glosas en español. En el centro de la rueda se observa una media luna con rostro humano y, alrededor de ella, la leyenda: "Cuenta y orden de los meses de todo el año atribuidos a la Luna, que un mes de veinte días llaman una Luna." El calendario no hace referencia a los días ni realiza correlación alguna con el europeo. Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Mediateca INAH, Rueda Calendárica, Veytia nº 5 | Mediateca INAH, D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Figura 3
Códice de Santiago Tlacotepec
(Estado de México), lámina 1

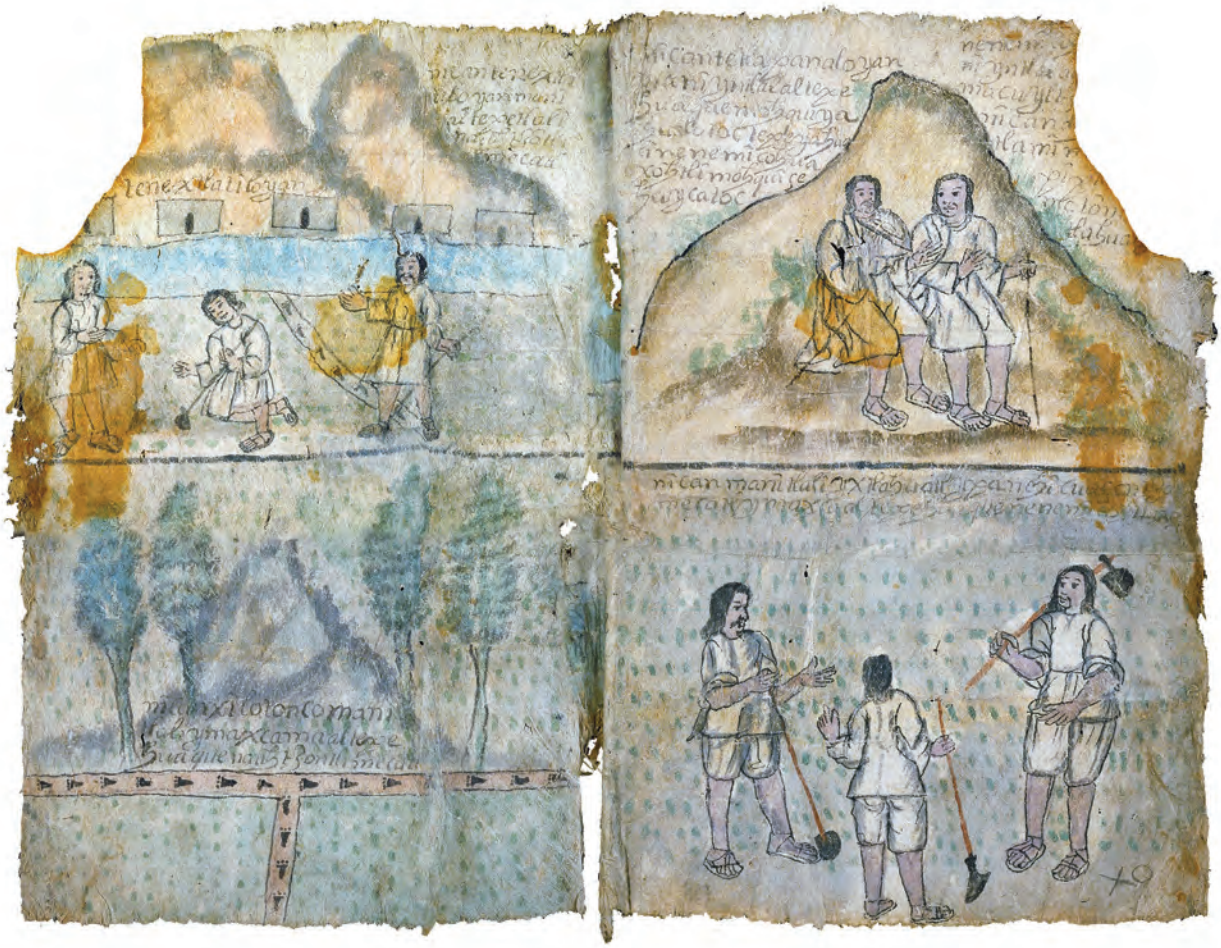


También el *altépetl*, como en el ejemplo de los linajes matlatzincas del *Códice de Santiago Tlacotepec* (Estado de México), genera gobiernos locales de nobles (¿los *tetecuhtin* o *tecuhtlis*?). En esta escena el *tlacamecáyotl* (el linaje noble) tiene su origen en una cueva de un cerro con árboles, y se acompaña de un *tecpan* y la cabeza de un personaje originario de nombre Cuetzpallin o Lagartija. Fuente: Códice de Santiago Tlacotepec (municipio de Toluca, Estado de México) (2004).

Figura 4
Códice de San Antonio Techialoyan, foja 18
(San Antonio la Isla, Estado de México)

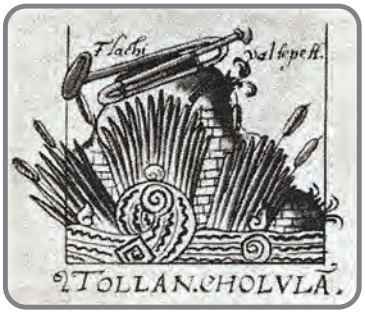
Es un libro de 20 fojas de papel amate. Perteneció al actual poblado de San Antonio la Isla, en el Estado de México. El códice trata de la fundación del pueblo con una reseña histórica que narra sus límites territoriales en el siglo XVII. Fue hecho con el objetivo de que avalara la posesión del territorio por parte de la nobleza indígena y que transmitiera los orígenes del pueblo. La primera parte consta de 12 páginas escritas en náhuatl con caracteres latinos; la segunda parte consiste en una sección pictográfica que presenta personajes históricos. También se ilustran hechos históricos como la guerra contra los aztecas; después, en la época colonial se cambió el nombre del pueblo de Techialoyan al de San Antonio y se hizo legal la posesión de sus tierras con el códice. En este documento aparece la fecha de 1524 año que recuerdan que el virrey Antonio de Mendoza repartió las tierras. De este manuscrito se tomaron los rasgos para identificar a todo el grupo que conforman los Códices Techialoyan. Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Mediateca INAH, San Antonio Techialoyan... (inah.gob.mx) , D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Figura 5
Códice de Ixtapalapa
(Ciudad de México), fojas 2 y 3



El códice presenta la típica característica con la que se les conoce a los documentos del tipo Techialoyan: forma de libro con hojas en tamaño folio en papel amate. La elaboración de los dibujos es también similar, pues se aprecia de manera notable la técnica europea, sobre todo en los dibujos de los personajes. Cada hoja está dividida en dos cuadros donde fueron elaboradas escenas diversas. Fue registrado en el manuscrito, a través de pictografías y texto en náhuatl, la legitimidad de tierras en esa zona. Además, estos documentos comprobaban la antigüedad de los límites establecidos desde mucho antes de la elaboración del códice mismo. Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Mediateca INAH, Códice de Ixtapalapa... (inah.gob.mx), D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Figura 6
Relación [Geográfica] de Cholula
(Puebla), detalle



El *tlatocáyotl* también se asocia con el graznido aquilino –representado también con una vírgula de la palabra– o, en etapas coloniales, con el sonido de ciertos instrumentos musicales como trompetas. Fuente: Acuña (1985: 126-127).

Figura 7
***Códice florentino,* libro XII**

Un ejemplo de pictografía colonial que nos puede iluminar sobre este asunto es el *Códice florentino* (libro XII). Se trata de la versión tlatelolca de la conquista de las ciudades gemelas mexicas. Fuente: Sahagún (1975).

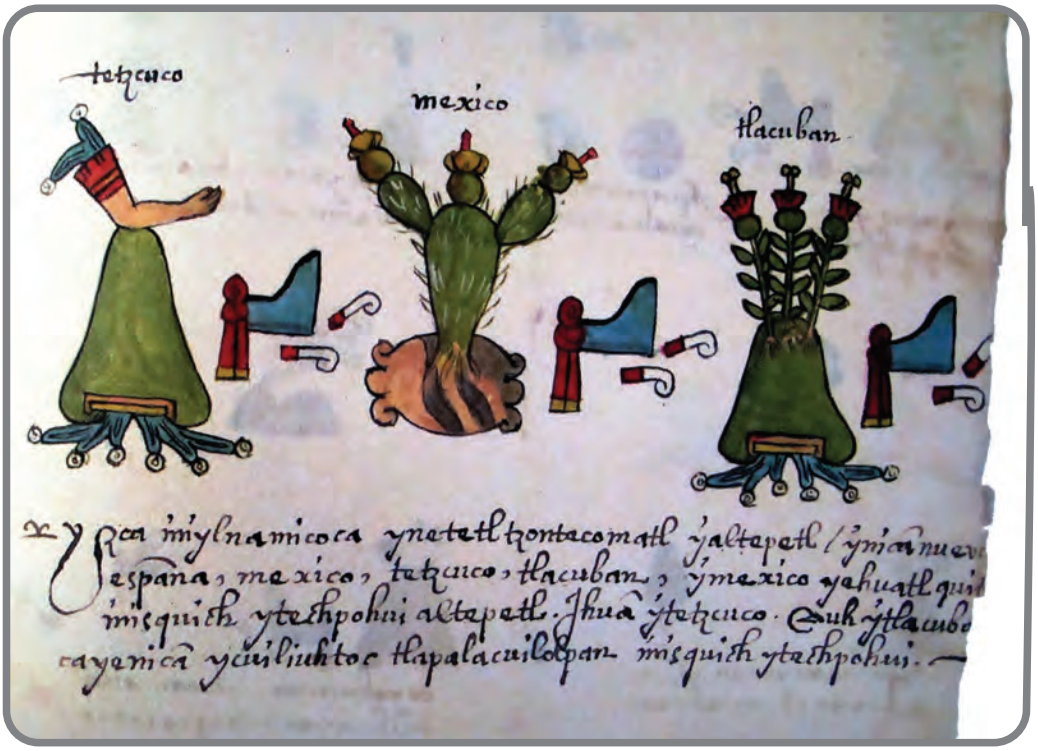
Figura 8
***Códice Cozcatzin*, lámina 15 recto**

El *Códice Cozcatzin* fue creado en 1572, consta de 17 hojas con dimensiones de 20 x 22 cm. Actualmente se localiza en la Biblioteca Nacional de París, Francia. El nombre de este códice deriva de uno de los personajes mencionados en el manuscrito, "Don Juan Luis Cozcatzin, alcalde ordinario de esta ciudad de México". El códice cuyo contenido es de tipo histórico, económico y genealógico, fue elaborado en la región de México-Tlatelolco. Las primeras 15 páginas del manuscrito constituyen una lista de 55 parcelas de tierra y los indios a los que el emperador mexica Izcóatl les había donado esas tierras en 1439. Varios textos acompañan a esta lista. Fuente: *Códice Cozcatzin* (1994).

Fotografía 1
Iglesia de Santiago Tlatelolco
(Ciudad de México).
Puerta lateral (porciúncula)

El frontón deja un espacio vacío donde se coloca la escultura de un águila erguida, parada sobre símbolos bélicos prehispánicos: un *chimalli* o escudo con cinco flores, flechas y macanas (*macuahuitl*). Fuente: Autoría propia.

Figura 9
***Códice Osuna*, foja 34 recto**



El códice narra la vida cotidiana de los indígenas de Nueva España, de los barrios de San Juan, Santa María y San Sebastián. Aparecen las quejas de los indígenas contra sus entonces gobernantes, virreyes y oidores de la Nueva España, así como retratos suyos y de los propios indígenas. Habla del trabajo que hicieron los indígenas hacia obras públicas y religiosas como el hospital de indios, obras para resguardar México de inundaciones y la Catedral, entre otras. Los españoles tenían sus escribas que eran los propios indígenas que ya bautizados con nombres cristianos se dedicaban a narrar y definir algunas de las actividades de la vida cotidiana de Nueva España. Fuente: *Códice Osuna* (1973)

Figura 10
***Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, capítulo III, lámina 18**

Los principales atributos iconográficos del *tlatocáyotl* muestran la presencia de la turquesa: la diadema (*xiuhuitzolli*), la nariguera (*yacaxíhuitl*), el pájaro cotinga colocado en la frente (*xiuhtótotl*), el pectoral en forma de mariposa (*xiuhpapálotl*) y los pendientes (*xiuhnacochtli*). Algunos de estos atavíos aparecen descritos en los *Primeros Memoriales*. Fuente: Sahagún (1993).

Figura 11
***Códice colombino*, sección XIII**

Este códice da cuenta de varios pueblos de la costa de la región mixteca en la época prehispánica. Constituye un mapa escrito que también se considera documento mitológico, respecto del cual originalmente se pensaba que trataba sobre la vida del gobernante 8 Venado Garra de Jaguar. Fuente: *Códice colombino* (2011).

Figura 12
***Códice Zouche-Nuttall*, sección 52**

El *Códice Zouche-Nuttall* es uno de los seis códices mixtecos considerados de tradición prehispánica que sobrevivieron a la conquista de México. El manuscrito está conformado por 16 piezas de piel de venado tratada unidas a los extremos, que constituyen una larga tira de 11.41 metros. Fuente: *Códice Zouche-Nuttall* (1992).

Figura 13
***Códice Bodley*, página 9**

El *Códice Bodley* es uno de los seis códices mixtecos considerados de tradición prehispánica que sobrevivieron a la Conquista de México. El códice salió de México durante la conquista española; sin embargo, es poco conocida su historia antes del siglo XVII, cuando fue depositado en la Biblioteca Bodleiana, de quien recibe su nombre. Fuente: *Codex Bodley* (2005).

Figura 14
***Códice Zouche-Nuttall*, página 53**

El soporte del documento está conformado por 16 tiras o piezas de piel de venado unidas en cada uno de sus extremos, de manera que forman una larga faja plegable con una extensión total de 11.41 m. Las hojas o láminas que conforman el libro son resultado de los dobleces o pliegues de la faja de piel unida. Las dimensiones de cada una de estas *láminas* son aproximadamente de 24.3 cm de ancho por 18.4 cm de alto. El número de láminas en ambos lados del códice es de 47; sin embargo, no todas fueron pintadas.

El reverso o lado 1 (donde se narra la vida de 8 Venado) tiene pintadas en realidad 44 hojas. En el anverso o lado 2 (que registra historias y genealogías de varios pueblos) únicamente tiene 42 láminas con pinturas; en esta edición se consignan 41 láminas, pues debe tomarse en cuenta que la lám. 19 abarca dos láminas. Fuente: *Códice Zouche-Nuttall* (1992).

Figura 15
Rueda calendárica de Boban

Esta pictórica rueda calendárica azteca, que se conoce comúnmente como *Rueda calendárica de Boban*, está impresa en papel amate (corteza de higuera). Originalmente se determinó que databa de 1530, aunque ha sido ahora fechada con más precisión en 1545-1546. La fecha inicial derivaba de la identificación de dos figuras que aparecen en el documento: una dice que se trata de Hernán Cortés y la otra de don Antonio Pimentel *Tlahuitoltzin*, representado como el hijo de *Ixtlilxóchitl*. La erudita Patricia Lopes Don ha defendido la fecha de 1545-1546 en función del hecho de que don Antonio Pimentel *Tlahuitoltzin* fue gobernante de Texcoco de Mora entre 1540 y 1546. El anillo exterior del calendario se compone de glifos para los 18 meses de veintenas (20 días), que conforman el calendario azteca. Fuente: *Rueda calendárica de Boban* (1994).

Figura 16
Códice de Huamantla
(Tlaxcala), fragmento

Aunque se encuentra fragmentado, el códice representa en su totalidad una gran región geográfica del estado de Tlaxcala, que además de mostrar la topografía, flora y fauna del lugar registra la migración de un pueblo de origen otomí y hace referencia al contacto con los españoles. Predominan las escenas de guerra, campos de batalla, sacrificios y rituales. Es importante mencionar que el tiempo que abarca el relato del códice inicia en el siglo XII hasta finales del XVI y parte del XVII. Se nota en cada elemento y personaje la estética del manuscrito y se puede apreciar sin duda alguna la técnica tradicional indígena no sólo en el soporte, sino en el contorno de línea negra en cada uno de los dibujos, característica de los códices prehispánicos, sobresaliendo los colores rojo, blanco, gris, negro, verde y azul. Fuente: *Códice de Huamantla* (1984).

INFOGRAFÍA

KORPUS21

500 años DE LA CONQUISTA

1511

Jerónimo de Aguilar y **Gonzalo Guerrero** naufragan en Yucatán.

1518

Juan de Grijalva recorre Yucatán hasta la costa de Veracruz.

1519

18 de febrero
Desde Cuba, con alrededor de 600 hombres, parte la expedición de Hernán Cortés.

15 de abril. Cortés recibe como regalo del señor de Potonchan a varias mujeres, entre ellas Malintzin, quien hablaba náhuatl y maya.

24 de abril
A la costa de Veracruz llegan embajadores de Moctezuma para entregarle regalos.

15 de mayo
Cortés y sus hombres fundan la Villa Rica de la Vera Cruz.

1 de junio. Las huestes de Cortés avanzan a Cempoala y establecen alianza con este señorío totonaco. Apresan y posteriormente liberan a los cobradores de tributo mexicas.

16 de agosto
Se inicia la travesía de Cortés, su tropa y sus aliados totonacas tierra adentro hacia México.

1 de septiembre
En las inmediaciones del señorío de Tlaxcala los otomíes, compelidos por los tlaxcaltecas, atacan a los hispanos.

La guerra cesa hasta que las tropas de Cortés aplican tácticas de guerra total.

18 de septiembre
La élite tlaxcalteca ofrece su apoyo a los hispanos.

16 de octubre
Tiene lugar la matanza de Cholula, ciudad dedicada a Quetzalcóatl.

8 de noviembre Las huestes hispanas y sus miles de aliados nativos arriban a México-Tenochtitlan.

Una semana después Moctezuma es hecho prisionero por sus huéspedes.

1520

10 de mayo. Cortés parte a la costa veracruzana para hacer frente a Pánfilo de Narváez, quien busca apresarlo por órdenes de Diego de Velázquez.

24 de junio. Cortés, tras haber enfrentado de manera exitosa a Narváez, regresa a México-Tenochtitlan con refuerzos de las tropas que eran de Narváez.

27 de junio. Moctezuma muere, según algunas versiones a manos de los hispanos y otras señalan que por obra de su propia gente.

30 de junio. Cortés y sus aliados escapan de México perseguidos por los mexicas y son derrotados, evento que se conoce como la Noche Triste.

8 de julio Las tropas de Cortés se dirigen hacia Tlaxcala para refugiarse y restablecerse.

25 de noviembre Cuitláhuac, sucesor de Moctezuma, muere en la epidemia de viruela que azota México y sus alrededores.

31 de diciembre Los hispanos y sus aliados entran a la Cuenca de México y dominan al señorío acolhua de Tetzcoco.

1521

Enero-abril. Las huestes hispanas y sus crecientes aliados sojuzgan a los numerosos señoríos que rodean al lago de Tetzcoco, entre ellos Iztapalapa, Chalco y Xochimilco.

Finales de mayo Dominados los señoríos circundantes de México-Tenochtitlan y cortadas las comunicaciones con sus aliados de zonas más lejanas, inicia el sitio de la ciudad por parte de Cortés y sus ahora casi ilimitados aliados nativos. El sitio implicó cortar el abasto de agua potable y dar continua batalla por tierra y agua.

13 de agosto. Los peninsulares y sus aliados toman el centro México-Tenochtitlan y los mexicas trasladan su última resistencia a la ciudad de México-Tlatelolco.

Al verse imposibilitados para continuar, deciden abandonar la ciudad. Cuauhtémoc, el sucesor de Cuitláhuac, es apresado en la huida y los mexicas se rinden.

KORPUS21

SECCIÓN GENERAL

KORPUS21

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 127-142
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120218

PRAGUE SPRING'S DEMISE:
THE INVOLUNTARY EMIGRATION OF THE JOURNALIST VLADIMÍR TOSEK

LA DERROTA DE LA PRIMAVERA DE PRAGA:
LA EMIGRACIÓN INVOLUNTARIA DEL PERIODISTA VLADIMÍR TOSEK

Daniela Spenser
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
daniela.spenser@gmail.com

"What a terrible world it is in which you can choose between a homeland that promises suffering and the suffering that afflicts those who choose to renounce their homeland".
Ivan Klíma[1]

Abstract

The attempt to reform the authoritarian regime in Czechoslovakia was aborted by Soviet-led military invasion in August 1968. The television journalist Vladimír Tosek broadcasted the occupation until the transmission was discovered, and he was forced to cross the border to Austria. He did not want to emigrate, but the radical political change forced him to exile. The Czechoslovak authorities made him pay a heavy price for daring to defy the occupiers in 1968 by making public his previous collaboration with the state secret police. The government sought to discredit Tosek and his colleagues who defended vigorously the reform process.

Keywords: *Prague Spring, 1968-1969, Vladimír Tosek, emigration.*

Resumen

El intento de reformar el régimen autoritario en Checoslovaquia fue abortado por la invasión militar liderada por los soviéticos en agosto de 1968. El periodista Vladimír Tosek transmitió la ocupación hasta que fue descubierto y se vio obligado a cruzar la frontera con Austria. No quería emigrar, pero el cambio político radical, que culminó en abril de 1969, lo obligó a exiliarse. Las autoridades le hicieron pagar un alto precio por desafiar a los ocupantes en 1968 haciendo pública su anterior colaboración con la policía secreta del Estado. Al hacerlo, el gobierno buscó desacreditar a Tosek y a sus colegas.

Palabras clave: Primavera de Praga, 1968-1969, Vladimír Tosek, emigración.

1 Klíma, Ivan (2013), *My Crazy Century,* New York, Grove Press, p. 258. Tosek was my mother's second husband; the article is based in part on his archive.

Introduction

In this article I wish to contribute to studies of the initial stage of the so-called 'normalization,' which followed the occupation of Czechoslovakia by the Warsaw Pact troops and which spanned the period from August 1968 to April 1969. 'Normalization' sought nothing less than to normalize an anomaly: the foreign military occupation of the country, which turned the historical clock back to the Stalinist era and which the reform process of 1968, the Prague Spring, ideally tried to overcome. This initial stage, dubbed Alexander Dubček's 'normalization,' ended with his fall.[2] Dubček, who symbolized the Prague Spring, was replaced in April 1969 by Gustav Husák, who was much more pliant to the Soviet leadership, and who permitted wholesale censorship to be restored in the Czechoslovak mass media. The reform movement of 1968 was over.

There is no shortage of literature and scholarly debates on the subject.[3] I choose to delve into the experience of Czechoslovak journalist Vladimír Tosek during the first months of 'normalization,' gleaning through an examination of his life the ways in which this anomalous process unfolded and examining the means by which it was accomplished. The era's press and archives, and above all, Tosek's personal correspondence provided the evidence to formulate and document my arguments.

Background

Vladimír Tosek was born in Prague into a secular Jewish family in 1919 and died in London in 1987. Born a child prodigy, his well-to-do parents cultivated Vladimír's learning of languages. By 1938, he spoke several, was well-travelled and, to further his education, was sent to England in the nick of time before Czechoslovakia ceased to exist and one part was forcibly incorporated into the Third Reich. His parents, who did not accompany or follow Vladimír, were herded to their death in Auschwitz.

In England, Vladimír enrolled in the Manchester School of Commerce to study foreign trade and had several jobs in wartime Britain until 1941 when he joined the Czechoslovak army. As part of the Czechoslovak armored brigade, he fought in northern France under Allied land forces commander Montgomery. It was in England that he met some of the exiled Czechoslovak communist leaders, but he did not join the party until he returned to Prague, becoming its staunch adherent. In his application for a job in the Czechoslovak radio service in July 1945, Vladimír extolled his linguistic qualities and patriotic engagements in England.

He was hired by the radio monitoring service and became the head of short-wave broadcasting for the English-speaking world but during the wave of the Stalinist show trials, Vladimír, a Jew and a soldier in the western army, was sacked from his job. In the characteristic language of the time, Vladimír's secret police file stated that 'he was born into a bourgeois family, that his parents invested in him so that he perfected foreign languages and that in western countries.' Furthermore, it was known at the radio station that he was not firm enough 'to persuade the masses.'[4]

2 Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak Politics 1968-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 144-191.

3 In addition to Williams's study, see Sviták, Ivan (1971), *The Czechoslovak Experiment* 1968-1969, New York and London, Colombia University Press; Tigrid, Pavel (1971), *Why Dubček Fell*. London, Macdonald; Kusín, Vladimir (1978), *From Dubček to Charter 77: A Study of Normalization in Czechoslovakia, 1968-1978*, New York, St. Martin's Press; Šimečka, Milan (1979), *Obnovení pořádku*. Koln: Index; Pehe, Jiří ed. (1988), *The Prague Spring: A Mixed Legacy* and New York, Freedom House; Dubček, Alexander with Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*, Praha, Svoboda; Pecka, Jindřich and Vilém Prečan (1993), *Proměny Pražského jara 1968-1969. Sborník studií a dokumentů o nekapitulantských postojích v československé společnosti*, Brno, Doplněk; Otáhal, Milan (1995) '*K některým otázkám dějin "normalizace"*', Soudobé dějiny 1, pp. 5-16; Doskočil, Zdeněk (2006), *Duben 1969. Anatomie jednoho mocenského zvratu*, Brno, Doplněk; Bren, Paulina (2010), *The Greengrocer and his TV: The Culture of Communism after 1968 Prague Spring*, Ithaca and London, Cornell University Press; Petráš, Jiří and Libor Svoboda eds. (2017), *Jaro'68 a nástup normalizace. Československo v letech 1968-1971*, České Budějovice and Praha, Ústav pro studium totalitních režimů.

4 Vesely, Jar. 'Vladimír Tosek-poznatky,' Prague, November 27, 1951, *Archiv Bezpečnostních Složek* (*State Security Archive* (hereafter *ABS*), file 12402-326.

After the relative relaxation of the stringent political atmosphere in Eastern Europe following the XXth Congress of the Soviet Communist Party in February 1956, Vladimír was offered a job as a journalist on Czechoslovak television. When Jiří Pelikán, a reform communist *avant la lettre,* became its director, he brought fresh air into the ideologically asphyxiated medium.[5] It was under Pelikán's directorship that Tosek became a television star as foreign news commentator. He interviewed the Cuban revolutionary Fidel Castro and his Argentinean comrade Che Guevara; he shook hands with the American black singer Paul Robeson; from Vietnam he returned with a piece of an American aircraft shot down by the North Vietnamese soldiers; and in Italy he shot picturesque scenery to delight his audience. In sum, Vladimír brought to his viewers forbidden to travel abroad a world they could not see for themselves.

But in 1968, without doubting for a moment, Vladimír boarded the train conducted by the Slovak party leader Alexander Dubček and his close allies whose aim was to liberalize the dead-end system. As a journalist, he contributed to opening up the windows onto the country's hidden reality, forcing the rules of censorship to a breaking point and promoting freewheeling discussions about people's problems and views on a myriad of acute social, economic, political and personal issues. Then, just as the pathbreaking radio and television initiatives were getting off the ground, the Soviet-led invasion of Czechoslovakia on 21 August 21 1968 put an end to them.

Tosek was one of those television journalists who, in defiance of the invaders, took matters into their own hands and improvised broadcasts covering the occupation of the Warsaw Pact armies until they could no longer broadcast. After changing places from one television studio to another in Prague, he moved to a transmitter outside the capital city. When the invading troops discovered his location, he and his team travelled to a military transmitter in southern Bohemia. This became the last makeshift studio from which he and the technical team could convey news on the foreign occupation to local and international viewers. When they learned that Soviet tanks were approaching, the journalists abandoned that transmitter as well. On the sixth day of the occupation, on Monday 26, they crossed the frontier to Austria with the help of the Czechoslovak local border patrol. The technical team returned to Prague with their equipment soon after, while Vladimír stayed on in Vienna. His wife Ruth joined him on Thursday 29.[6] They adopted a wait-and-see attitude, while at home in Prague a witch-hunt against journalists was underway.

In Limbo

Vienna in the fall of 1968 was a beehive of refugees from occupied Czechoslovakia, some of whom scurried from embassy to embassy in search of the most suitable country for emigration.

Others stayed put, waiting to see if the conundrum back at home would take a turn for the better, hoping that party and government leaders would take a firm stand vis-à-vis the occupiers; or for the worse, accepting and implementing the dictates, signed in Moscow under military duress, demanding an end to the process of reforming socialism and replacing its implementors.[7]

While awaiting one outcome or another, reading the news, exchanging information

5 Štoll, Martin (2019), *Television and Totalitarianism in Czechoslovakia. From the First Democratic Republic to the Fall of Communism*, New York, Bloomsbury, pp. 169-174.

6 'Vyšetřovací spis k osobě Vladimíra Toska', *ABS*, file V-34970; Cysařová, Jarmila (2003), 'V Československé televizi,' *Jiří Pelikán 1923-1999*, Prague, OPS občanský dialog, pp.45-46; Svejkovský, Jiří (2010), *Čas marných nadějí. Roky 1968 a 1969 ve zpravodajství ČST*, Prague, Epocha, pp. 17-74; Pulec, Martin (2013), 'Nestandardní jevy u Pohraniční stráže v posrpnovém období roku 1968,' *Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu*, Prague pp. 9-61; Štoll, Martin (2019), *Television and Totalitarianism in Czechoslovakia. From the First Democratic Republic to the Fall of Communism*, New York, Bloomsbury, pp. 181-182.

7 Daneš, Ladislav (2005), *Můj život s múzami, televizí a tak vůbec*, Praha, Malá Skála, pp. 112-114; Kosta, Jiří (2002), *Život mezi úzkostí a nadějí*, Praha, Paseka, pp. 132-135. When abducted to Moscow at gunpoint, Dubček and the other Prague Spring leaders were forced to sign an agreement to legitimize the invasion.

with friends and acquaintances, Vladimír and Ruth looked for temporary jobs. Neither had difficulties with German or other languages spoken in central Europe. In no time, a network of journalists was formed and sprang into action. Vienna, London, Munich, Paris, Amsterdam, Zurich and Rome turned into hubs and labor exchanges for those who had become targets of the early normalizers.[8] Ruth, a jack of all trades, found a job at United Press International in Vienna as desk editor and performed odd office duties. Vladimír obtained a temporary job in Mexico where, on behalf of the consortium Eurovision, he helped in the preparation of the 1968 Olympic games in September and their execution in October. During his six weeks in Mexico City, he was busy with planning and organizing accommodations in hotels and transportation of delegates to and fro, with no spare time to see anything of the country or savor the Czech gymnast Věra Čáslavská's bitter-sweet triumphs.

It was on October 25, 1968 that the multiple gold medalist Čáslavská stood next to the Soviet gymnast with whom she shared a gold medal in one of the disciplines. The two national flags were raised simultaneously but the Czech anthem was played first. At the sound of the Soviet anthem, Čáslavská tilted her head in repudiation of the invasion of Czechoslovakia by the Soviet Union, for which it should have been excluded from the games for behaving contrary to the humanitarian mission of the Olympic charter, ran the headlines of the local newspapers.[9] A few days before, during their medal ceremony the African-American athletes Tommie Smith and John Carlos, who won gold and bronze medals respectively in the 200-meter running event, heard the American national anthem with a raised black-gloved fist. Both gestures, the fight for civil rights and for freedom and national sovereignty, turned the Olympic games into an overt political statement in a country in which an authoritarian regime headed by President Gustavo Díaz Ordaz sought to showcase the nation as peaceful, stable and orderly. But a few days prior to the inauguration of the Olympic games, the president ordered the army, the police, the paramilitary and the elite presidential guards to repress a youth movement at Plaza Tlatelolco, which resulted in the assassination of an unknown number of citizens. Tosek witnessed the way Mexico's image as a relatively democratic nation was tarnished before the eyes of the entire world.

In early November, Vladimír turned up in Paris. He was anxious to find a job, which would entitle him to an extension of a legal permit to remain abroad from his employer in Prague. He kept on writing letters left, right and center to different European press and broadcasting agencies, but to no avail. Jobs that had been offered to him were just as easily cancelled. He was too well known, and agencies feared diplomatic retaliation without specifying from whom. Gloom was also overtaking him as he watched the events across the border.[10]

On October 28, the fiftieth anniversary of the founding of the Czechoslovak Republic following the dismemberment of the Austro-Hungarian Empire, protests erupted in most major cities; in Prague, the police tried to persuade the throng to disperse, but in the end resorted to truncheons. On November 7, the anniversary of the Bolshevik revolution, small groups in Prague pulled down Soviet flags and burned them; once again the government deployed police with truncheons, fire hoses, and reinforced them with the People's Militia. As November 17 (the International Students' Day) was approaching and with it the anniversary of the Nazi shooting and subsequent death in 1939 of the student Jan Opletal, the leaders feared what the media might do to inflame the atmosphere and bring back Soviet troops to the cities' centers. Thus, it was time to

8 Jiří Pelikán, director of Czechoslovak television until the Soviets demanded his resignation, left Czechoslovakia in September, took a diplomatic position at the embassy in Rome and owing to his wide net of acquaintances among European media networks, helped whom he could.

9 For Čáslavská's performances at the Olympic Games, see the documentary film by Olga Sommerová, *Věra 1968, vzlety a pády nejslavnější české gymnastky Věry Čáslavské* (2012).

10 VT to Viktor Růžička, Vienna, November 20, 1968, personal archive (thereafter pa).

crack down on journalists, accused of inspiring this organized disorder and adopt a "firm course." Dubček warned against the "rightist danger," while in the same breath he urged people not to succumb to skepticism that the new course of the party had been abandoned. Citizens should "remain optimistic but disciplined"[11]. However, personalities identified with the reform cause had to leave the central organs of the party as did the presidents of the Czechoslovak radio and television services[12]. The government adopted the formula of "temporary control of the press"[13].

Vladimír watched the fight for the continuation of several journals as well as the banning of critical programs on television and radio. While Dubček tried to salvage some semblance of continuity with the reform process, his nemesis Husák condemned the continued activity of antisocialist forces, imitating Soviet-dictated language about anti-Soviet and rightist threats to the country and their infiltration into the mass media.[14] The press was singled out as a threat to the regime at the time when students and factory workers publicly defended the policies of the Prague Spring and its leaders. But the leaders, like the popular Josef Smrkovský, begged workers in a television broadcast not to strike on his behalf, while Dubček was undermining what hopes there remained among people by urging caution so as not to provoke the Soviets.[15]

Vladimír in Vienna was nauseated by what he saw on the television screen, heard on the radio and read in the newspapers.[16] To add to his dejection was the cancellation of another promise of a job at the BBC for unspecified internal and political problems. In Italy, he was told, it would be difficult to find employment because of conflicts between the Socialist and the Communist parties. The Italian Communists would not hire a Prague Spring journalist because they wanted to avoid polemics with Soviet comrades about the reform process and its demise. They also believed that Communists should return to Czechoslovakia and that if they did not, the Italian comrades should sever contacts with them, never mind help them.[17]

Knowing all this, the well-connected Pelikán, sheltered at the Czechoslovak embassy in Rome as a cultural attaché, was helping Vladimír overcome unending difficulties. He approached his friends at *Radiotelevisione Italiana* (RAI), where the obstacle might be labor Unions' resistance to hiring a foreigner. When Pelikán was writing this letter, Vladimír received a ray of hope by way of a note from Fabio Borrelli, director of foreign relations of RAI, offering him a plane ticket to go to Rome for an interview.[18] Vladimír's soon to expire Austrian visa did not allow him to go to Italy at that moment in December and he had to wait until he was certain that he could return to Vienna safely.

It is noteworthy that in Pelikán's letter of December 1968, his perception was that the supporters of the military occupation in Czechoslovakia had been weakened by the firm stand taken by industrial and cultural workers; that the regime was not contemplating jailing the opposition and that there was still hope. Pelikán, wrongly as it turned out, believed that the coming détente between the superpowers could lead to a reduction of tensions in Europe, which would weaken the position of the dogmatists and the cold warriors on both sides of the ideological spectrum.[19]

We now know that the opposite happened: as international tension was reduced, Leonid Brezhnev, who masterminded the invasion of Czechoslovakia, and the dogma-

11 Williams, Kieran, (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 174-176.
12 Dubček, Alexander and Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*, Praha: Svoboda, p. 225.
13 Dubček, Alexander and Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*, Praha, Svoboda, pp.219-233.
14 Williams, Kieran. (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 175-183.
15 Kavan, Jan (1988), 'From the Prague Spring to the Long Winter,' in Pehe, Jiří ed., *The Prague Spring: A Mixed Legacy*, New York, Freedom House, pp. 108-113.
16 VT to Pelikán, Vienna, December 9, 1968, pa.
17 Pelikán to VT, Rome, December 13, 1968, pa.
18 Fabio Borelli to VT, Rome, December 10, 1968, pa.
19 Pelikán to VT, Rome, December 13, 1968, pa.

tists of his ilk, felt free to act without international inspection or interference in their sphere of influence. The continuing Cold War in fact stabilized relations between the superpowers in Europe.[20]

January

Vladimír made the trip to Rome on January 8. *Radiotelevisione Italiana* offered him a one-year contract as an external collaborator, with a salary equivalent to that of an Italian journalist and with a starting date in the middle of February. The work content was not specified, but it was agreed that he would collaborate in tasks relative to television journalism and documentary production, and RAI would take advantage of his linguistic skills for its stories about international relations. It was Vladimir's decision that neither his face nor his name would ever appear in public; he was and wanted to remain a Czechoslovak journalist, with legal residence abroad, among other reasons so that his children could visit him. The collaboration with RAI would have many advantages for Czechoslovak television, he claimed, for he would learn new technical, programming and publicity skills, would be able to shoot documentaries, produce reports about Italy and, last but not least, the job would enable him to write a book with the ingenious working title '*Ukážu ti cestu RAIem-kniha o Italii, jejím rozhlase a televizi*.'[21] Vladimír painted an idyllic situation. However, before moving to Italy, he needed to go to Prague to settle practical matters, above all to replace his soon to expire official passport with a new one.[22]

Shortly before Vladimír's trip, the leadership of the Union of Czech Journalists met to acquaint themselves with the new Communist Party Central Committee's measures relative to mass media, such as restoring control over what could be aired or published, without implementing a full-scale censorship. Control over the media would be the responsibility of editors; and there would be no dismissal of journalists or repressive measures against newspapers and journals. However, by the middle of the month, Dubček talked about enforcing the principle of 'democratic centralism,' meaning accepting decisions taken by state organs, limiting debates and denouncing "petty bourgeois radicalism" and anarchistic tendencies among the youth.[23] Journalists knew only too well the meaning of such menacing words; they harked back to the Stalinist past. The atmosphere in Prague was thick with rumors and turned heartrending after the student Jan Palach set himself on fire in protest against the foreign occupation and its gradual regularization on January 16 and died on January 25.

His burial turned into a mass demonstration against the invasion. Tragically, "though stunning in its dignity, this approach brought no political rewards."[24]

Vladimír was aware that going to Prague was risky, but it was the only alternative he had if he wanted to legalize his stay abroad. There was a reason to be concerned. His and Ruth's exit permits were soon to expire, so he sent their private passports to Prague with the application for renewal but was notified that their permits had been denied and their passports retained by the authorities. Fortunately for both, they still had their official passports. Vladimír hoped that his

20 Vinen, Richard (2019), *The Long '68. Radical Protest and Its Enemies*, London, Penguin Random House, pp. 302-303.

21 'I'll show you the road through RAI- a book about Italy, its radio and television.' Ráj in Czech is paradise.

22 VT, 'Informace o mé návštěvě v Římě a námety z ni vyplývající,' Vienna, January 15, 1969, pa. Next to their private passports, Vladimír, Ruth and people who travelled on business abroad were issued passports for travel on behalf of the institutions they represented.

23 'Záznam o jednání předsednictva Svazu českých novinářů o některých okamžitých opatření UV KSC v oblasti hromadných sdělovacích prostrědků (1.13.1969),' typescript, pa.

24 Hochman, Jiří (1988), 'Words and Tanks: The Revival, the Struggle, the Agony and Defeat (1968-1969),' in Pehe, Jiří ed., *The Prague Spring: A Mixed Legacy*, New York, Freedom House, pp. 108-113; Kavan, Jan (1988), 'From the Prague Spring to a Long Winter,' in Pehe, Jiří ed., *The Prague Spring: A Mixed Legacy*, New York: Freedom House, pp. 109-111; Dubček, Alexander and Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*. Praha: Svoboda, pp. 236-237; Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 188-190. The story of Jan Palach was dramatized by Agnieszka Holland in the film *The Burning Bush* (2013).

employer would step in and arrange his legal stay abroad on behalf of Czechoslovak television. If not, "it would mean an artificial production of emigrants and moreover of people who had no such intentions."[25]

Vladimír also wrote to the prime minister Oldřich Černík, who, as early as September 1968, was selected by the Soviet leaders to undermine Dubček's authority and who asked the Soviets for advice on how to deal with a group of journalists, mostly Jews he added, whom the Czechoslovak leaders wanted to send out of the country for five to ten years as cultural or trade representatives, so as to avoid having to take political steps against them and thus making them "embittered émigrés."[26] Vladimír assured the prime minister that he was and wanted to remain a Communist journalist who after a stint abroad would return home. He had not engaged in any activity contrary to the party and state leadership; he had not written a single line or made any declaration which would distance him from the reform course of 1968.[27]

Vladimír knew better: his personal archive testifies to his knowledge of the degree to which the Dubček leadership was retreating from the reform program of 1968 and the changes that were taking place in Czechoslovak television, removing prominent journalists from their responsibility in programming, barring others from appearing on the television screen or sacking them altogether. Reportedly, Vladimír's fate was also on the line. In the same letter to the prime minister, he expressed solidarity with his television and other colleagues in the media,[28] something that could not have endeared him to someone like Černík who was bent on getting rid of them. He never received a reply.

February

Vladimír crossed the border on February 6. His arrival in Prague was preceded by a diatribe against him published in the Soviet-manufactured pamphlet called *Zprávy (News.)* Put out with the help of the Soviet army, a poorly edited collection of slander and calls for revenge, *Zprávy* accused Vladimír of having collaborated in 1968 with the British diplomat and press attaché Cyril Jonsen. Even though the details of these contacts were unknown to *jk*, the author of the smear, in August Tosek supposedly provided Jonsen with information on party and government positions. "Vladimír Tosek is allegedly in Vienna. His partner (sic) is supposed to be working there with a Jewish organization Joint. Both of them left Czechoslovakia without a legal travel document. How they left is still insufficiently known."[29] Most likely, *jk* was an interior ministry hack with no scruples about resorting to lies. Vladimír, in fact, had legal documents when he crossed the border and Ruth was not working for a Jewish organization, but for the United Press Agency. Facts did not matter.

The same day that Vladimír was on the train travelling to Prague, interior minister Josef Grösser met with leading party members from around the country and informed them about anti-state groups that had sprung up. Among them was the so called 'control room for Czechoslovak journalists and cultural workers' in Vienna, led by the former employee of Czechoslovak television Tosek, most likely also participating in the broadcasts of Radio Free Europe and elaborating materials about Czechoslovakia.[30] The canard probably referred to the

25 VT to Josef Smidmajer, ústrední reditel Cs. televize, Vienna, January 31, 1969, pa.

26 Over the next few months, Černík performed the role that he was assigned to the full satisfaction of the Soviets. He was even offered Dubček's job, which he turned down in anticipation of the 'nasty measures' Dubček's successor would have to take, see Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 173-209.

27 VT to Oldřich Černík, Vienna, January 31, 1969, pa.

28 Arnošt Frydrych to VT and RT, Prague, February 2, 1969, pa; Svejkovský, Jiří (2010), *Čas marných nadějí. Roky 1968 a 1969 ve zpravodajství ČST*, Prague, Epocha, p. 87; Daneš, Ladislav (2005), *Můj život s múzami, televizí a tak vůbec*, Praha: Malá Skála, pp. 118-121; Cysařová, Jarmila (1993), *Česka televizní publicistika, svědectví šedesátých let*. Prague: Edice Česke televize 66, p. 123.

29 jk, 'Ve středu zájmů imperialistických rozveděk.' Zprávy, (February 1, 1969) 7; 'Soviet Attack on Prague Britons.' *The Times*, (February 4, 1969). The American Jewish Joint Distribution Committee was and is a Jewish relief organization.

30 'Ministerstvo vnitra k případů Vl. Toska,' Svobodné Slovo.

informal support network helping Czechoslovak journalists to find jobs that indeed existed. The news travelled across the country as far as to eastern Slovakia and southeastern Moravia.[31] What incensed Vladimír most about the newspaper report of the meeting was the reference to him as a 'former' employee of Czechoslovak television.

In Prague, the new but decent television director went out of his way to apply to the interior ministry on Vladimír's behalf to secure him a new passport and an exit permit for both him and his wife. On February 19, Vladimír was summoned for an interview at the ministry. The meeting with the officials, whose job it was to issue passports, turned into an interrogation. The questions swirled around the circumstances of his broadcast during the first days of the occupation; they wanted to know names, but most importantly they inquired about how Vladimír crossed the border on August 26, 1968, an action which his interrogators called unlawful. Their insistence on the illegality of the border crossing, Vladimír thought, was intended to disqualify the work of the Czechoslovak television team's broadcasting during the heady days following the military invasion. The border crossing was illegal, they concluded, because Vladimír could not produce the obligatory stamp on his exit permit. Then they wanted to know who he knew from his travels abroad. He replied that he knew many people but would not name names. The next thing his interrogators did was to take away his official passport. [32]

However, the essence of the interrogation lay elsewhere. The Prague Spring was a legitimate cause, interrupted by an illegitimate occupation which the current interrogators represented. A few days later, on February 24, still uncontrolled, the daily *Svobodné Slovo* carried a few words about Vladimír's encounter at the interior ministry, which the latter dismissed as mere questioning about his border crossing. Vladimír believed the attack on journalists like him camouflaged an assault on the leading personalities of the Prague Spring.

Indeed, reformers still holding on to their posts had been singled out for removal by the so called 'realists.' The country was in a real crisis, argued Černík, because the power of the party-state had been weakened. But make no mistakes, he admonished, any unrest would be crushed by Czechoslovak tanks in order to restore stability.[33]

March

After this harrowing experience, Vladimír penned a provocative newspaper article, with the title '*Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostřihán*' or 'How I went for wool and returned sheared,' which became an instant talk of the town item.[34] But *Zprávy* was relentless and went on the attack again on March 15 against those television journalists who like Vladimír spent the war years in England and in the western army. It did not matter that the author invented the fact that Vladimír had a brother who worked for the BBC. What mattered was to hammer home the point that people like him ''are in fact carrying out antisocialist and anti-Soviet, that is to say counterrevolutionary politics."[35] A poignant proof for the authorities was the 'ice-hockey crisis.'

Prague (February 26, 1969); 'Vl. Tosek odpovídá,' Svobodné Slovo. (February 28, 1969); VT, 'Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostřihán,' Práce, (March 1, 1969). Founded in 1949 by the U.S. government, Radio Free Europe broadcasted news to Eastern Europe to counter the Soviet-inspired news making.

31 'Vaša otázka-naša odpověd,' Východoslovenské noviny, orgán východoslovenského krajského výboru KSS. Prague (February 25, 1969); 'Aktiv funkcionářů KSC v Hodoníne,' Slovácko (February 26, 1969).

32 For the criminalization of border crossing, see Rychlik, Jan (2016), 'Překračování hranic a emigrace v Československu a východní Evropě ve 20. století,' *Securitas imperii*, 29, pp. 10-72; VT, 'Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostřihán,' Práce, (March 1, 1969), 4.

33 'Občanský postoj umělců,' Svobodné Slovo. (February 24, 1969) 4; 'Ministerstvo vnitra k případu Vl. Toska,' Svobodné Slovo. (February 26, 1969) 3; VT, 'Moje únorové události,' Reportér, IV/8, (February 27, 1969) ,15; 'Vl. Tosek odpovida,' Svobodné Slovo, (February 28, 1969), 3; Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-194.

34 'Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostřihán,' Práce, March 1, 1969; Šimečka, Milan (1969), '*Strategie naděje*,' Listy, March 13, 10.

35 Váňa, Josef (1969), 'Z televizní kuchyňe a zakulisi,' Zprávy, March 15, 4.

In the midst of an energy crisis and coal shortage in the severe winter cold, the population watched the Czechoslovak hockey team's two triumphs over the Soviets at the world cup on March 21 and 28 in Stockholm, triggering an eruption of joyous demonstrations. The score of 2:0 and a week later of 4:3 gave an unexpected impulse to national patriotic sentiment and anti-Soviet expressions on the streets. They also provoked the dark forces of the regime into instigating an action that might have been behind the vandalizing of the Soviet airline office of Aeroflot in the center of Prague. This time, the Dubček leadership fully identified itself with the Soviet critics and, in doing so, broadened the gulf between his leadership and the population, whom he had courted for a year. Soon after on March 31 and without Dubček's knowledge, Marshal Andrei Grecko, the Soviet minister of defense landed in Czechoslovakia and demanded that censorship be installed and that the Czechoslovak military forces repress the 'counterrevolution.' If not, Grecko threatened, the Soviet army would do the job. Dubček understood that his head was on the line.[36]

The day after the game, on March 29, "I received a phone call from a man who introduced himself as Šíma," Vladimír jotted down afterwards. "In a composed and courteous manner, he blamed me for the agitation of the previous night. He added that all of us in the mass media are to be blamed because we were sowing hate, hysteria and above all fascism among the people."[37] The voice on the other side of the telephone line continued: the presence of Soviet forces on Czechoslovak soil was justified, the media's activities during the past August were illegal and the entrance of the army was correct. After some attempt to debate with Šíma, which did not go anywhere, Vladimír sat at his typewriter and wrote down his thoughts in an ironic feuilleton about the hockey team gatekeeper's responsibility for the lineup's triumph and the popular reaction which so infuriated the authorities.

However, the centerpiece of his reflection was socialism: on the one hand, there was dogmatic socialism, "based on the hard bureaucratic-police apparatus both in the party and in all the other institutions; with its permanent suspicion of deviations, of flirting with the class enemy, of espionage and treason"; and on the other hand, there was "socialism with a human face, democratic, humanistic socialism."[38]

In the spirit of Marxism, albeit simplified, Vladimír conceded that everything including institutions, opinions and ideas evolved, but failed to recognize the basic historical premise that the past lived in the present; a past that would soon haunt him.

April

After the daily *Práce* published Vladimír's article on March 1 in full, the newspaper asked interior minister Josef Grösser for a comment. There was no reply until April 11. When it arrived, it was a tape recording, provided by the interior ministry's head of the office for issuing passports and visas in which, "without providing concrete arguments he intimated that there had been some sort of relations in the past between the author of the article and Security [organs]." The newspaper called Vladimír for a comment but did not find him. The ministry's reply also indicated that it granted Vladimír his passport and the exit permit.[39]

The recorded voice belonged to Colonel doctor Zdeněk Rajchart, the office chief himself. A man of intelligence and cunning, Rajchart was probably selected for the task to perform a role equal to a seasoned publicist. If Vladimír asked for explanations about the interrogation that he had been subjected to the previous month, Rajchart was there to provide it thanks to a careful study of that interrogation which the ministry recorded

36 Dubček, Alexander and Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*. Praha: Svoboda, pp. 237-41; Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193-198; Tigrid, Pavel (1971), *Why Dubček Fell*. London: Macdonald, pp. 155-167.

37 VT, 'Může za to Dzurilla,' typescript, pa. Dzurilla was the hockey team's gatekeeper.

38 VT, typescript, no title, no date, pa.

39 Rajchart, Zdeněk (1969), 'Vážený soudruhu redaktore,' Práce, April 12, 4.

without Vladimír's knowledge. Vladimír had not crossed the border at a designated crossing point on August 26, 1968, charged the taped voice that was transcribed in a long newspaper article. It was true that Vladimír had the right documents, but on crossing the frontier to Austria, his papers were not stamped. By then Rajchart knew who helped Vladimír to cross the border. Allegedly, when Soviet tanks were approaching the hill from which the team was transmitting the layout of the troops and the social and political atmosphere it created, the border officer offered Vladimír and his television team a shelter on the Czechoslovak side of the border, but "Tosek was so anxious and fearful, and for that reason insisted on an immediate departure abroad." However, by then Rajchart's central point was not whether the transmission was legal or illegal or why Vladimír crossed the border the way he did; what mattered most was that Tosek spoke arrogantly to his interrogators from the moral high ground and criticized their daring to treat him as if he were a delinquent.[40] Rajchart had a trump card hidden up his sleeve. In a well calculated move, he showed his hand: "But you know, don't you that you did not always have such a negative attitude to Security [organs] as you assume now?." Could it have been the case that Vladimír's attitude then was an attempt to atone for his sins from the past, Rajchart concluded: "Now that the whole affair has been clarified, you will be given the exit permit."[41]

Nothing was cleared up during the interrogation and no more information was obtained than what the secret police already knew, but getting information was not the point; most likely, Rajchart was put in charge of the case because he had valuable material with which to discredit Vladimír, smearing his past, and thus questioning the reform process of 1968 which the journalist and his cohort stood for.

Before Vladimír left Prague, he wrote a rebuttal to Rajchart's article. Indeed, numerous readers of *Práce* requested further explanations which the newspaper asked him to supply. Vladimír objected to Rajchart's slight that he was afraid when Soviet tanks were reported as drawing nearer the transmitter and "even more illustrative were the intimations repeated several times made by Colonel dr. Rajchart about my 'alleged relations with his ministry.'" In his defense, Vladimír pointed out that during the fifties he was accused of collaboration with British, American and other foreign organs, and recently was smeared on the pages of *Zprávy.* But Rajchart chose well where it hurt most. The ministry issued Vladimír his passport and the exit permit, clearing the ministry's reputation before the public, while at the same time it created an air of suspicion around Vladimír as an honest journalist with consequences for his reputation at home and abroad.

The reference to his collaboration with the interior ministry's secret service was as low as it could get. Vladimír was concerned about the effect such a 'recommendation' might have on his colleagues and readers at home and abroad. Before leaving Prague, he thanked the many citizens who sent him or conveyed personal manifestations of support, trust and encouragement.[42]

Vladimír sent his reply to *Práce* and *Rudé právo*.[43] *Práce* set the article in print but could not publish it due to government instructions to all newspaper offices on April 15 that it was not desirable to discuss Tosek's case any further.[44] Vladimír's rebuttal was published on April 30 in *Filmové a televizní noviny*, which did not heed the instructions. Vladimír denied any connection with the interior ministry, which he knew was damning and disqualifying in the public eyes. By the time the article came out, he was back in Vienna. He left Prague on April 24 by train. As if they had been warned beforehand, the custom officers at the border searched his luggage inside out.[45]

40 *Ibid*.

41 See also 'Kdo koho ostrihal?' *Rudé právo*, Prague, (April 12, 1969), 2.

42 'Závěrečné vyjádření V. Toska,' typescript, pa.

43 The organs of the labor unions and the communist party respectively.

44 'VT redakci Rudého práva,' Prague, April 15, 1969; Josef Vávra to VT, April 15, 1969, pa.

45 VT, 'Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostříhán,' Film-

By then, the pieces that completed the 'normalization' process were all in place. To the relief of his opponents, Dubček resigned as the Czechoslovak Communist Party secretary apparently on his own free will and gave his blessing to Husák as his replacement, thus fulfilling the president's promise to Marshal Andrei Grecko. By resigning, in order to contribute to the alleged struggle against the anti-socialist and rightist opportunist forces, and to strengthen party unity and to build better relations with the USSR, Dubček accepted Soviet pressures lock, stock and barrel.[46] Throughout the months that followed the foreign occupation, Dubček used his moral capital to gradually lower the population's expectations, trade off some aims on the promise of future rewards and persuade the majority to demobilize. In the belief that they were salvaging the reform course, Dubček and others who resisted the Soviet demands to dismantle that process facilitated the restoration of authoritarian rule by providing powerful incentives for public self-restraint in demanding an end to the foreign occupation. Dubček's understanding of political reality was that the country would settle down, foreign troops would leave, and reforms continue, but for this to happen the public had to comply and continue to back the leadership.

Many journalists complied with the request for self-censorship on condition that the party leaders produce substantial results and that the measures be temporary. Dubček's abdication in April was the culmination of the defeatist policy of the Prague Spring leadership, generating a sense of frustration in the population and facilitating 'normalization.' Dubček, unwittingly, wounded the reform in an effort to save it.[47]

There were no purges, jailing, or persecution of law-abiding citizens who opposed the 'normalization' until Husák became the party's secretary. The press had been relatively free; no scientist or journalist had to wash windows to earn a living, the cultural scene was lively and travel abroad was permitted until December 1969. With Husák at the helm of the party, the 'normalization' process was thorough. Journalists were dismissed and replaced by lackeys of the system; journals were shut down and jailing of oppositionists returned to become a practice or a threat. The atmosphere of the repressive fifties was restored, though without the hanging. But according to Dubček, April 1969 was the final act of treason of the Prague Spring.[48] At the time, he did not fathom his own contribution for it to happen.

The State Secret Security Files

So, what did Rajchart have in mind in his cryptic allusion to Vladimír's collaboration with the secret police? And why reopening the case is relevant for the analysis of Tosek's trajectory?

On May 25, 1958, Jiří Čermák, an employee of the state secret security, reported to his superior: "I have carried out a personal acquaintance with comrade Tosek Vladimír, Prague television journalist. I met Tosek through another television journalist, who is our informant, and was introduced as the informant's friend." Čermák was impressed by Vladimír's intelligence and the love of his family. Tosek seemed to be the type of a person who fulfilled "our requirements to become a collaborator." His recruitment would not be a problem, because he was "rationally and I think emotionally on our side."[49] His tasks as an agent were to work in the area of 'westerners,' but also to re-

ové a televizní noviny, 3 (April 30, 1969), 6; VT, 'Zpráva o prohlídce zavazadel V. Toska příslušníky pohraniční stráze Ministerstva vnitra,' typescript, pa.

46 Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 206-208.

47 Prečan, Vilém (1993), 'Lid, veřejnost, občanská společnost jako aktér Pražského jara 1968,' in Pecka, Jindřich and Vilém Prečan, *Proměny Pražského jara 1968-1969. Sborník studií a dokumentů o nekapitulantských postojích v československé společnosti*, Brno: Doplněk, pp. 13-36; Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.45-58; 144-148.

48 Williams, Kieran (1997), *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*, Cambridge: Cambridge University Press, (226-243); Dubček, Alexander and Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*, Praha: Svoboda, pp.221-224; Wilson, Paul (1993), 'Unlikely Hero,' *New York Review of Books*, September 23.

49 Čermák, Jiří. 'Záznam o osobním poznání,' Prague, May 25, 1958, ABS, file 43891-020-0029.

port on people who worked in the foreign section of Czechoslovak radio and on foreigners arriving in Czechoslovakia. Given his relations abroad, he was to be used as a liaison person during his travels. He could be trusted and would be recruited "on the strength of his ideology," his belonging to the party and "devotion to the popular democratic regime." Since Vladimír was compromised by his previous personal contacts with people liquidated during the Slánský trial in 1952, with people who escaped from Czechoslovakia after the Communist takeover in February 1948, including his sister, and by having served in the western army during the war, it was believed that Vladimír would be a loyal collaborator. When Čermák interviewed him, Tosek "understood correctly the state security political tasks and committed himself to working with us."He promised to communicate information he gleaned from contacts with foreigners and was ready to reestablish written contacts with people he knew from his war-time emigration.[50]

Before the actual recruitment took place, several people who knew Vladimír were consulted as to his character and political standing. In his favor was the fact that during the Hungarian uprising of 1956 "he stood uncompromisingly against the counterrevolution,"[51] a euphemism used to denounce the revolt against the communist regime in Hungary.

Vladimír was recruited in February 1959. He met with Čermák in a wine cellar in the center of Prague at 1 o'clock in the afternoon; the restaurant was almost empty, so they could talk undisturbed. Vladimír confided in the handler about his family, his first wife's infidelity and his reluctance to grant her a divorce, for which she was asking because of the four children they had together. He offered an immediate collaboration: "a new opportunity to make himself useful to us propped up at the world hockey cup where he will act as a translator for western foreign journalists and hence will be in day-to-day contact with them." Tosek was interested in teamwork with the security organs, and given his character and linguistic skills, "here is a total guarantee of a good collaborator." His cover name was to be *Cornel*.[52]

However, in early November 1959, Vladimír was asked to report on the political and ideological profile of female announcers on Czechoslovak television and his colleagues. In an interview with one of them in November 2017, Kamila Moučková, the former news presenter abounded in glowing compliments about Vladimír and the entire television team which she joined in 1957. She might have never learnt about Vladimír's report, it might have had no impact on her career in the Czechoslovak television, or if she knew, she might have forgotten it.[53]

Vladimír described Moučková as someone who came from a Communist family, but whose political profile was questionable: "in her attitude to life and work she lacks communist spirit. She is a typical petty bourgeois lady, too much interested in money and trying to work as little as possible — and for that in different engagements to earn as much as possible — and at times she conceals her hypocritical feelings with hysterical outbursts even during party meetings at which she tries to simulate her abundant awareness. She deceives some people, not all." About another anchor person he had little to say, and in order to say anything he relied on another person's information. One announcer, he reported, was politically uneducated and only interested in her looks, while the third one, one of the best, recently divorced, was politically passive. Of the fourth one he knew nothing, wrote Vladimír, alias Jiří Váňa.[54]

However, denigrating other person's life and character worked in both directions. In

50 Npor. Emil Kovar, 'Předkládám návrh na verbovku,' Prague, December 12, 1958, ABS, file 43891-020-0031. Rudolf Slánský and other high-ranking communists had been falsely accused of espionage, sabotage and treason, and in fabricated trials condemned to death by hanging in 1952.

51 'Petr,' 'Tosek-Tausig, Vladimír-poznatky,' Prague, 6.18.1958, ABS, 43891-020-0027. Broadly speaking, the Hungarian October of 1956 was a forerunner of the Prague Spring of 1968.

52 'Záznam o verbovce,' Prague, 2.26.1959, ABS, file 43891-020-0034.

53 Author's interview with Kamila Moučková, Prague, November 13, 2017.

54 'Jiří Váňa,' 'Jako hlasatelky v Cs. Televizi v Praze ucinkuji,' 11.27.1959, Pracovní svazek, no. 43 891/020, Prague, ABS, 43891-020-0053-55.

May 1960 *Josef* reported on Vladimír that he was an extremely intelligent man, with many languages under his belt and knowledge of the world, "but he is a typical cosmopolitan, who cares only about his prosperous livelihood."[55]

Travels abroad to western countries were a coveted prize in the 1960s. In the light of what the interior ministry expected of its agent, it encouraged Vladimír's trips, hoping he would bring back useful 'defensive' information. Before each journey, he was briefed on whom to approach on the understanding that the world out there was a dangerous place, that people from communist countries had to be on the lookout for provocation by 'reactionary elements' and then accused of provoking violence and debriefed on his return.

In October 1960, Vladimír participated in an International Student Union conference in Iraq. He duly reported on the political behavior of both Iraqis and Czechs and excused himself for not being able to deliver more because he fell ill. Still, the disputes among the delegates from one country or another, China or Japan, Arabs or Palestinians and the ideological leanings of one or another were useful, serving the ministry as barometers of international tensions. One point of dispute was the inevitability of a third world war, which some delegates propagated, and others denied.[56]

From Iraq Vladimír travelled to a world meeting of journalists in Austria. Without citing anyone, he mentioned that somebody in Prague wanted to obstruct his participation by denying him a visa. Did someone want to participate in his stead or was it due to any animosity towards Vladimír? At the meeting, the adherents to the Soviet bloc and pro-Chinese journalists were at loggerheads over the correct interpretation of what constituted a communist movement. Unlike the Chinese communists who had fallen into isolation, he stated that Latin American journalists acted together with the Czechoslovaks even without belonging to any communist party.[57] These might have been incisive observations, but the handlers hoped for more substantial information.

Doubts existed about Vladimír's usefulness for domestic intelligence, although from time to time he was requested to report on individuals at home but not much was expected. As a party member "he is not trusted by people with enemy intentions and cannot be given tasks related to them." One official, Mayor Zezula, suggested that Vladimír be used only for tasks while abroad.[58]

In March 1961, Vladimír was sent to Casablanca in Morocco to interpret at a meeting of the International Student Union leadership. His report consisted of political analysis of the struggle among different leftist groups vying for power in their countries, which it was his job to translate from one language to another. As reports from previous trips, his analysis added to the understanding of the international tug of ideological war among the participants, divided into progressive, reactionary and revisionists like the Yugoslavs; he provided names, nationalities, and organizations to which they belonged. A lover of foreign travels, Vladimír used the occasion to shoot scenes from Moroccan life and with no money to spare he hitchhiked to get to the places he wanted to get on film.[59]

Vladimír was asked periodically to report on people he had met in England during the war or to write reports on his television colleagues, their character and political views, which went hand in hand. In doing so, he had to be on the lookout for who was connected to whom, when and how as a friend, as a husband or as a lover; where, with whom and in what material conditions they lived.[60]

55 'Josef,' 'Tosek Vladimír z Cs. Televize-poznatky,' Prague, 5.30.1960. ABS, file 43891-020-0091. In communist parlance, cosmopolitan was a derogatory epithet used primarily for Jews.

56 'Pramen se zúčastnil od 5. do 16. října 1960 zájezdu pořádaného Mezinárodním svazem studentstva do Iraku na VI. kongres MSS.' ABS, file 43891-020-0063-75.

57 *Ibid*.

58 Mayor Jan Zezula, Prague, February 10, 1961. ABS, file 43891-020-0081.

59 'Jiří Váňa,' 'Od 14. do 31. III. 1961 konal se zájezd skupiny pracovníků sekretariátu MSS a externích spolu pracovníků společně s představiteli některých členských organizaci MSS do Maroka.' Prague, ABS, file 43891-020-0083-91.

60 'Jiří Váňa,' 'Karel Veselý,' Prague, August 11, 1961. ABS, file 43891-020-0107.

Vladimír's disposition to collaborate with the state's secret service went on without blemish. There was no need to dangle any perks before him or blackmail him into cooperation as happened with so many unsuspecting informers. *Cornel* proved trustworthy, capable and reliable, but his usefulness was limited for both intelligence and counterintelligence. He did not go out of his way to seek information on other individuals. While abroad he met many, but always related to his work as an interviewer or a documentarist, and always with other people close by. When in 1965 he was requested to report on a television employee whose sister married an American citizen, he delivered next to nothing because the woman in question was uninterested in having any contact with Vladimír. ''The collaborator acted correctly, is interested in cooperation and fulfills tasks with which he is entrusted well."[61] By 1966, information regarding agent *Cornel* petered out in the interior ministry archive.

So, what of it? If it had not been for Rajchart's revelation of Tosek's collaboration with the secret police, we would not have found out and our understanding of Vladimír's role as a leading journalist on the Czechoslovak television during the communist era would have missed important elements. His cooperation with the security organs, which oversaw and kept under control the entire political system, explains his uncritical reporting during the 1960s all the way till 1968 when the system cracked from within and the reform movement was initiated. No longer beholden to the old regime, Tosek participated in building socialism *with a human face*, as the movement was called. Once aborted, Tosek's world collapsed. There was no return to the old system, then 'normalized', so emigration was the only option.

Final reflections

In a letter to his colleague Ladislav Daneš in July 1969, Vladimír wrote: ''I insist that I belong to this no matter how proscribed company —after having been blind for so long that I gobbled it up and defended it completely, with errors and crimes— so I, who am aware of it all, I belong to it, and they are the usurpers. So, any 'measures' and 'steps' will be their responsibility."[62] Vladimír meant that his belonging to the Czechoslovak Communist Party was permanent, even if the party might expel him from its ranks.[63]

Vladimír was sacked from the Czechoslovak television, his permit to stay abroad expired, he was expelled from the party and stripped of his citizenship. The employment in the Italian television proved an illusion because of internal organizational conflicts. Even though he was paid a salary, no concrete assignment ever materialized. After a year in Rome and an intense search for an alternative occupation, Vladimír landed a job at the BBC radio monitoring service in England. It was not an ideal job for a seasoned television journalist, but it paid the bills. Furthermore, by listening to the news from Eastern Europe, day in day out, he kept abreast of events in the home terrain. However, Vladimír had withdrawn from active political engagement, for nothing could replace communication in Czech with readers and listeners at home. Even in the land of free speech, Czechoslovak 'normalization' managed to silence him. Not until he found his voice and venue in the exile journal of the socialist opposition *Listy* did he publish anything and even there he wrote randomly and most of the time under a pseudonym.[64] The fact that he left three children in Czechoslovakia also played a role in his keeping a low profile.[65] We shall never know what effect the revelation of his association with the state secret police had on his intellectual and emotional disposition in emigration.

Vladimír Tosek was one of the builders of the authoritarian system in Czechoslovakia, albeit a minor cog in a big machine. By joining the reform movement in 1968, he sought

61 'Vyhodnocení spol. Cornela,' Prague, February 15, 1965. ABS, file 43891-020-0128.

62 VT to Ladislav Daneš, Rome, July 17, 1969, pa.

63 Hochman, Jiří (1974), 'Očista Svazu českých novinářů.' *Listy*, 5-6, December, pp. 37-39.

64 Havlíček, Dušan (2008), *Listy v exilu*, Olomouc, Burian a Tichák.

65 His second son Jan joined him in emigration in September 1969.

to correct the system's vices which, as we now know, not only could not be corrected, but whose iniquities continued throughout the 'normalization' era all the way to 1989. In 1969, Tosek negotiated his legal status with a government and a party, closely supervised by the occupiers, which punished him brutally for daring to defy the system during the spring and summer of 1968. It reminded him of his past, which the unrepentant Vladimír might have wished to remain covered by archival dust.

References

Bren, Paulina (2010), *The Greengrocer and his TV: The Culture of Communism after 1968 Prague Spring*, Ithaca and London, Cornell University Press.

Čermák, Jiří (1958), 'Záznam o osobním poznání,' Prague, May 25, ABS, file 43891-020-0029.

Cysařová, Jarmila (1993), *Česká televizní publicistika, svědectví šedesátých let*, Prague, Edice Česke televize 66.

Cysařová, Jarmila (2003), 'V Československé televizi,' *Jiří Pelikán 1923-1999*, Sborník. OPS občanský dialog, Prague.

Daneš, Ladislav (2005), *Můj život s múzami, televizí a tak vůbec*, Prague, Malá Skála.

Doskočil, Zdeněk (2006), *Duben 1969. Anatomie jednoho mocenského zvratu*, Brno, Doplněk.

Dubček, Alexander and Jiří Hochman (1993), *Naděje umírá poslední. Vlastní životopis*, Prague, Svoboda.

Havlíček, Dušan (2008), *Listy v exilu*, Olomouc, Burian a Tichák.

Hochman, Jiří (1974), 'Očista Svazu českych novinářu,' *Listy*, 5-6, December.

Hochman, Jiří (1988), 'Words and Tanks: The Revival, the Struggle, the Agony and Defeat (1968-1969)', in Pehe, Jiří ed., *The Prague Spring: A Mixed Legacy*, New York, Freedom House.

'Jiří Váňa,' 'Jako hlasatelky v Cs. Televizi v Praze ucinkuji' (1959), *Pracovní svazek*, no. 43 891/020, 11.27.1959, Prague, ABS, 43891-020-0053-55.

'Jiří Váňa' (1961), 'Od 14. do 31. III. 1961 konal se zájezd skupiny pracovníků sekretariátu MSS a externích spolu pracovníků společně s představiteli některých členských organizaci MSS do Maroka,' Prague, ABS, file 43891-020-0083-91.

'Jiří Váňa,' 'Karel Veselý' (1961), Prague, August 11, ABS, file 43891-020-0107.

'Josef,' 'Tosek Vladimír z Cs. Televize-poznatky' (1960), Prague, 5.30.1960. ABS, file 43891-020-0091.

Kavan, Jan (1988), 'From the Prague Spring to the Long Winter,' in Pehe, Jiří ed., *The Prague Spring: A Mixed Legacy*, New York, Freedom House.

Klíma, Ivan. *My Crazy Century*. New York, Grove Press, 2013.

Kosta, Jiří. *Život mezi úzkostí a nadějí*. Prague, Paseka, 2002.

Kusín, Vladimir. *From Dubček to Charter 77: A Study of Normalization in Czechoslovakia, 1968-1978*. New York, St. Martin´s Press, 1978.

Otáhal, Milan. 'K některým otázkám dějin "normalizace"', *Soudobé dějiny* 1 (1995).

Pecka, Jindřich and Vilém Prečan, *Proměny Pražského jara 1968-1969. Sborník studií a dokumentů o nekapitulantských postojích v československé společnosti*. Brno, Doplněk, 1993.

Pehe, Jiří ed. *The Prague Spring: A Mixed Legacy*. New York, Freedom House, 1988.

Petráš, Jiří and Libor Svoboda eds. *Jaro´68 a nástup normalizace. Československo v letech 1968-1971*. České Budějovice and Praha, Ústav pro studium totalitních režimů, 2017.

Prečan, Vilém 'Lid, veřejnost, občanská společnost jako aktér Pražského jara 1968,'

in Precan, *Promeny Prazskeho jara 1968-1969. Sbornik studii a dokumentu o nekapitulantskych postojich v ceskoslovenske spolecnosti*, Doplnek, Brno, 1993.

Pulec, Martin. 'Nestandardní jevy u Pohraniční stráže v posrpnovém období roku 1968,' Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu, 2013.

Rajchart, Zdeněk. 'Vážený soudruhu redaktore,' *Práce*, (12 April 1969).

Raška, Francis D. *The Long Road to Victory: A History of Czechoslovak Exile Organizations*. New York, East European Monograhs, 2012.

Rychlík, Jan. 'Překračování hranic a emigrace v Československu a východní Evropě ve 20. století,' *Securitas imperii*, 29 (2016).

Šimečka, Milan. *Obnovení pořádku*. Koln: Index, 1979.

Šimečka, Milan. 'Strategie naděje,' *Listy* (13 March 1969).

Štoll, Martin. *Television and Totalitarianism in Czechoslovakia. From the First Democratic Republic to the Fall of Communism*. New York: Bloomsbury, 2019.

Švejkovský, Jiří. *Čas marných nadějí. Roky 1968 a 1969 ve zpravodajství* ČST. Prague: Epocha, 2010.

Sviták, Ivan. *The Czechoslovak Experiment 1968-1969*, New York and London, Colombia University Press, 1971.

Tigrid, Pavel. *Why Dubček Fell*. London, Macdonald, 1971.

Tosek, Vladimír. 'Moje únorové události,' *Reportér*, IV/8 (27 February 1969).

Tosek, Vladimír. 'Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostřihán,' *Práce*, (1 March 1969).

Tosek, Vladimír. 'Kterak jsem si šel pro vlnu a vrátil se ostřihán,' *Filmove a televizní noviny*, 3 (30 April 1969).

Váňa, Josef. 'Z televizní kuchyňe a zákulisí,' *Zprávy*, 15 March (1969).

Vinen, Richard. *The Long ´68. Radical Protest and Its Enemies*. London, Penguin Random House, 2019.

Williams, Kieran. *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak politics 1968-1970*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Wilson, Paul. 'Unlikely Hero,' *New York Review of Books*, (23 September 1993).

Recibido: 11 de diciembre de 2020.
Reenviado: 7 de enero de 2021.
Aceptado: 8 de febrero de 2021.

Daniela Spenser

Daniela Spenser nació en Checoslovaquia. Emigró a Gran Bretaña en 1968 después de la ocupación soviética. Estudió literatura española y latinoamericana en King's College, Universidad de Londres y antropología en London School of Economics and Political Science. Llegó a México en 1972. Después de trabajar como antropóloga en Chiapas, Spenser estudió la maestría en la Facultad en Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y el doctorado en historia en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Ha sido profesora e investigadora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en la Ciudad de México desde 1980. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Su más reciente libro es *En combate: la vida de Lombardo Toledano* (México, Penguin Random House, 2018; en inglés: *In Combat: The Life of Lombardo Toledano*, Leiden, Brill, 2019; Chicago, Haymarket, 2020). Este artículo forma parte del libro en preparación, provisionalmente titulado *Fragmented Times, Divided Lives: The Itineraries of a European Family*.

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 143-159
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus2120219

MÉXICO: LOS SIGNIFICADOS DE LA VICTORIA DE MORENA

MEXICO: THE MEANINGS OF THE VICTORY OF MORENA

Henio Millán Valenzuela
El Colegio Mexiquense, A.C.
hmillan@cmq.edu.mx

Abstract

The victory of Morena in the 2018 federal elections is a historical twist. The object of this article is to analyze the meanings of this victory. A mathematical model is used to find out the message of the ballot boxes and to examine the chances of being an authoritarian or democratic government. The main finding is that only in the case of Morena, the electoral result can be credited to the candidate, suggesting a strong personal leadership, which fits very well with the authoritarian solution to an old dilemma of Mexican politics between democracy and governance.

Keywords: *Mexico, electoral victory, Morena, political parties and elites, authoritarianism.*

Resumen

El triunfo de Morena en México en las elecciones de 2018 es un giro histórico. El objetivo de este trabajo es analizar los significados de la victoria en ese proceso. Se usa un modelo matemático para averiguar el mensaje de las urnas y para examinar las posibilidades de un gobierno autoritario o democrático. El principal hallazgo es que en sólo en el caso de Morena el resultado electoral puede atribuirse al candidato, lo que insinúa un carácter caudillista del nuevo gobierno, que encaja muy bien con la solución autoritaria al viejo dilema entre democracia y gobernabilidad de la política mexicana.

Palabras clave: México, victoria electoral, Morena, partidos y élites políticas, autoritarismo.

Introducción

El 1 de julio de 2018, la coalición Juntos Haremos Historia (JHH), encabezada por el partido político Movimiento de Regeneración Nacional (Morena), se alzó con una victoria contundente; de esas que no se veían desde que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) era el amo y señor del panorama electoral mexicano. Su candidato presidencial no sólo obtuvo una votación de 53% y ganó en 31 de los 32 estados de la república, sino que también obtuvo la mayoría absoluta en las dos cámaras del Legislativo federal. Por si fuera poco, se llevó los congresos locales donde hubo elecciones y cinco de las nueve gubernaturas en juego, según el Instituto Nacional Electoral (INE, 2018a):

Tabla 1
Resultados electorales 2018: congresos locales y gubernaturas

Entidad	*Congreso*	*Gobernador*	*Morena/ PT/PES*	*PAN/PRD/MC*	*PRI/Verde/ PAS*	*Total*
Aguascalientes	Frente	PAN	4	14		18
Baja California*/**	Frente	PAN	4	15	6	25
Baja California Sur	Morena	PAN	15	1		16
Campeche	Sin mayoría	PRI	9	3	9	21
Coahuila*/**	Sin mayoría	PRI	2	10	10	25
Colima	Morena	PRI	15	1		16
Chiapas	Morena	Morena	13	0	11	24
Chihuahua	Frente	PAN	10	11	1	22
Ciudad de México	Morena	Morena	31	2		33
Durango	Morena	PAN	11	3	1	15
Guanajuato	Frente	PAN	1	21		22
Guerrero	Morena	PRI	18	4	6	28
Hidalgo	Morena	PRI	17		1	18
Jalisco */**	MC	MC		21	17	41
México	Morena	PRI	42	2	1	45
Michoacán	Morena	PRD	15	9		24
Morelos	Morena	Morena	12			12
Nayarit */**	Frente	Frente	5	16	8	30
Nuevo León	Frente	Independiente	11	13	2	26
Oaxaca	Morena	PRI	15	9		24
Puebla	Morena	Frente	16	9	1	26
Querétaro	Frente	PAN	3	10	2	15
Quintana Roo */**	Frente	PAN	2	13	17	36
San Luis Potosí	Morena	PRI	8	3	2	13
Sinaloa	Morena	PRI	19	2	3	24
Sonora	Morena	PRI	20		1	21
Tabasco	Morena	Morena	21			21
Tamaulipas*/**	Frente	PAN	1	21	13	36
Tlaxcala	Morena	PRI	15			15
Veracruz	Morena	Morena	9	21		30
Yucatán	PRI	PAN	1	5	9	15
Zacatecas	Morena	PRI	8	4	6	18

*/ Incluye diputados de representación proporcional
**/ No hubo elección en 2018 para renovar el Congreso local

Fuente: elaboración propia, con datos de INE (2018a) y páginas web de las legislaturas locales.

La magnitud de la victoria ha permitido a Morena emprender modificaciones al marco jurídico legal, con la simple mayoría de legisladores; o al constitucional, con 17 de los 32 congresos locales y una mayoría calificada de diputados y senadores, que no le ha costado mucho trabajo conseguir: en el primer caso, debido a la fidelidad de sus aliados y a la ampliación poselectoral de su fracción parlamentaria; y, en el segundo, mediante la ruptura del bloque opositor que, eventualmente, podría evitar las modificaciones constitucionales.[1]

En el otro extremo, se perfiló un serio debilitamiento de los partidos: el oficial ganó solamente un distrito y una fórmula senatorial por mayoría. El nivel de votación que obtuvo la coalición que postulaba a su abanderado presidencial ha sido el más bajo en toda la historia electoral de México (16%) y el desprestigio profundo y generalizado parece irreversible: las imágenes y escándalos de corrupción han mellado su credibilidad hasta ubicarlo como la quintaesencia de este tipo de comportamiento. Aunque ya arrastraba problemas que ponían en entredicho su carácter hegemónico, al perder la Presidencia de la República el PRI se quedó sin su jefe nato; pero, a diferencia de la primera alternancia del año 2000, no se vislumbra entre los gobernadores la tendencia a la configuración de una unidad opositora priísta. Tampoco cuenta con suficientes representantes en el Legislativo federal para negociar las políticas públicas que deben pasar por esta instancia.

La coalición México al Frente (MF) estuvo conformada por el Partido Acción Nacional (PAN), el de la Revolución Democrática (PRD) y Movimiento Ciudadano. Unió en una sola plataforma a dos corrientes tradicionales: una de derecha; otra de izquierda. En contra de lo que pensaban sus arquitectos, la alianza fue concebida por muchos como un artificio *contra natura*, articulada con el doble propósito de impulsar la candidatura del panista y de sobrevivir al desmoronamiento perredista, cuyo monopolio de la izquierda nacional fue arrebatado por Morena.

Esta imagen simplificada no oculta la crisis de estos partidos: la candidatura del Frente se logró a costa de una notable y –probablemente– irreparable fractura en el PAN, que marginó a corrientes y personalidades destacadas de ese partido. Y lo que es peor: al amparo de formas poco aseadas, que usualmente se le endilgaban al opositor histórico: el PRI. La derrota debilitó seriamente a quienes acompañaron el ascenso del candidato, mientras sus adversarios partidistas se encuentran sin posibilidades recuperar el poder perdido. El PRD, por su parte, corre el mismo riesgo de extinción que el PRI, en la medida en que las escasas victorias que obtuvo la coalición en la que se inscribía, difícilmente pueden atribuirse a sus candidatos, mientras que su bastión tradicional –Ciudad de México– fue conquistado por el nuevo representante de la izquierda mexicana.

La combinación de una victoria contundente de Morena, el papel protagónico que ostenta su líder (Andrés Manuel López Obrador: AMLO) y la aparente crisis de los partidos, ha sembrado la inquietud de la conformación de una nueva hegemonía, en la que Morena sustituye y asume el papel que antiguamente jugaba el PRI, y en la que se regresa a las viejas formas del presidencialismo autoritario.

Contra esta tendencia, se opone la conformación de un núcleo cívico –lo que se ha llamado círculo rojo– de inclinaciones proto-democráticas,[2] que sirvió al triunfo de López Obrador y que toleró sus desplantes autoritarios, en aras de desmantelar los abusos de las élites políticas y económicas del país, pero que ahora ve con recelo su gobierno, en virtud de un conjunto de símbolos que evocan una regresión en los avan-

1 Estos son algunos ejemplos de los cambios legales: a) extinción de dominio, b) establecimiento de la Guardia Nacional, c) prisión preventiva oficiosa para delitos electorales y de corrupción, d) ampliación de delitos por los que puede ser juzgado el presidente, e) revocación de mandato y consulta popular, etcétera.

2 Por proto-democrática se entiende la proclividad de ciertos grupos a luchar dentro de los marcos de la democracia e, incluso, a defenderlos, pero a minimizar sus componentes liberales.

ces democráticos, que tanto costaron a los mexicanos. No obstante, el mandato puede ser tan contundente que logre vencer las potenciales resistencias de este grupo. Sobre todo, si es utilizado para una legitimación que se sustente en el consenso directo del pueblo, sin los intermediarios políticos tradicionales. En un caso, el triunfo puede llevar a un avance democrático; en el otro, a un retroceso autoritario. El avance consistiría en rescatar la democracia del dominio de las élites; el retroceso, en hacer de ese rescate la restitución del viejo sistema político, señaladamente la ausencia de controles ciudadanos del poder político, concentrado en el ejecutivo.

Explorar ambas posibilidades es el objetivo de este trabajo. Se organiza en una sección metodológica y en otra de exposición y discusión de resultados. En la primera se examina el mensaje que emiten las urnas, tras los comicios de julio de 2018. Con tal propósito, se propone un modelo matemático sencillo que busca inspeccionar si los resultados de los comicios obedecen a los partidos (instituciones) o los candidatos (caudillismo). En la segunda, se presentan y discuten los resultados de ese modelo, con énfasis en tres aspectos: contundencia de la victoria, su carácter institucional o personal y la estabilidad del pacto social que parece arropar al nuevo gobierno.

1. Metodología

Esta investigación se inscribe en las preocupaciones que ha suscitado el arribo de los populismos de derecha y de izquierda, que representan una amenaza para la democracia no sólo porque abren espacio a *outsiders* dispuestos a alterar las reglas más elementales que la hacen posible, sino porque dan cuenta de la decepción que ha despertado este régimen en amplios núcleos de la población. Su propensión a revertir la corrección política que se suele asociar a la democracia incluye el fortalecimiento y exhumación de actitudes autoritarias, legitimadas por el apoyo popular. La literatura reciente ha sido pródiga al buscar estas respuestas y ellas constituyen el paradigma en el que se mueven estas líneas. Sus referentes teóricos más recientes son Urbinati (2019), Levitsky y Ziblatt (2018) y Müller (2017).

El punto de partida para desentrañar los significados de la victoria de Morena es tratar de entender el mensaje de las urnas. Los comicios arrojaron cifras apabullantes e incontestables que recuerdan en una buena parte las que solían avalar la hegemonía del PRI. Sin embargo, en 2018 reflejaron una verdadera simpatía y entrega al candidato triunfador; y no, como sucedía antes, el éxito de una maquinaria orientada a ganar de cualquier manera; incluso, con el fraude, si no quedaba de otra.

Pero también el triunfo de Morena marca una diferencia importante con la forma en que llegaron al poder los partidos de la alternancia, a partir del año 2000: el carácter dividido de los gobiernos. Para muchos, fue el signo de los nuevos vientos democráticos, en virtud de que la predominancia consuetudinaria del PRI se caracterizaba no sólo por ocupar invariablemente el poder Ejecutivo, sino también por registrar una mayoría indiscutible en el Legislativo. De esta forma, el presidente de la república podía modificar el marco legal y constitucional, sin contrapesos significativos. Esto cambió cuando fue derrotado, primero en la Cámara de Diputados en 1997 y, tres años después, en la propia presidencia. Ahora, con la victoria de Morena parece regresar.

De ser cierto, se imponen varias preguntas que este esquema metodológico se propone abordar. En primer lugar, el carácter contundente de la victoria. Decir que Andrés Manuel López Obrador consiguió 53% de los votos es decir mucho, pero no lo suficiente en el contexto mexicano. Tal cifra acepta una lectura plausible: el carácter plebiscitario de la elección en torno a los gobiernos panistas y priístas de la llamada alternancia democrática. En este sentido, un porcentaje tan contundente de un opositor tradicional podría significar el repudio a la forma en que aquéllos ejercieron el poder, pero no necesariamente el permiso para poner en marcha un conjunto de transforma-

ciones avaladas por la izquierda mexicana. Para ello era preciso el predominio en las cámaras que conforman el Legislativo. En este sentido, la primera fase metodológica consiste en determinar si se logró ese permiso. La técnica utilizada es la revisión de la composición original y actual de ambos cuerpos. Los datos provienen del Instituto Nacional Electoral (INE, 2020).

En segundo término, es necesario analizar el carácter personal o institucional de la victoria. La razón es que el triunfo pudo haber significado solamente el repudio a los partidos de la transición y la aceptación de un nuevo jugador (Morena); o, alternativamente, la decepción y el rechazo a todo el sistema de partidos, fundamento de cualquier mecánica democrática. El método para averiguarlo consiste en determinar si la victoria y las derrotas obedecieron más al candidato o a su partido. La técnica utilizada es un modelo matemático sencillo que trata de determinar las contribuciones de los candidatos presidenciales y de los partidos a los resultados en el Legislativo.

El modelo es el siguiente:

Llamemos D_1 a la diferencia que hay entre los porcentajes de votación obtenidos en la elección presidencial y la de senadores o diputados federales:

$$D_{1i}=P_{ci}-S_{ci} \quad (1)$$

P_{ci} es el porcentaje de votación obtenida por el candidato presidencial de i-ésima coalición y S_{ci} el de sus candidatos a senadores o a diputados. Es claro que esta expresión indica la contribución tanto del candidato presidencial como la de los legisladores que contendieron de forma no coaligada. Es decir, excluye la de los candidatos de la coalición.

Propongamos otra diferencia:

$$D_{2i}=S_{cyAi}-S_{ci} \quad (2)$$

S_{cyAi} es el porcentaje de votación que obtuvieron los candidatos a senador o a diputado de la coalición i-ésima y sus aliados que compitieron de forma independiente. La diferencia D_{2i} muestra la contribución al partido de origen de los aliados-no coaligados (A); no a la coalición, aunque aquél haya formado una alianza con otras fuerzas políticas para elecciones a otros cargos y/o en otras entidades.

Así, la aportación personal de un candidato presidencial a su votación es:

$$D_{1i}- D_{2i}=P_{ci}-S_{ci}- (S_{cyAi}-S_{ci}) = P_{ci}-S_{cyAi} \quad (3)$$

La combinación de los tres indicadores informa sobre el mensaje de los comicios:

i. $D_{1i}- D_{2i}> 0$: la figura del candidato presidencial aumenta, por sí sola, la votación presidencial; si $D_{1i}- D_{2i}< 0$, la disminuye.

ii. $D_{2i}> 0$: los (A) aumentan la votación del partido; no de la coalición. Por construcción, siempre es positiva. Su magnitud muestra cuánta es su aportación. Si es alta, el partido de origen depende crucialmente de ellos; si es baja, son ellos los que dependen del partido.

iii. D_{1i} exhibe si los A contribuyeron a acentuar o contrarrestar el impacto de la figura del candidato presidencial sobre la votación del Ejecutivo federal. Si $D_{1i}> 0$ se combina con $D_{1i}- D_{2i}> 0$, abonan a la votación; si lo hace con $D_{1i}- D_{2i}< 0$, la contrarrestan. Si $D_{1i}< 0$ y $D_{1i}- D_{2i}> 0$, restan votación a la imagen positiva del candidato presidencial; si $D_{1i}< 0$ y $D_{1i}- D_{2i}< 0$, amortigua la caída en la votación provocada por la candidatura presidencial.

Resultados y discusión

La victoria de Morena, contundente

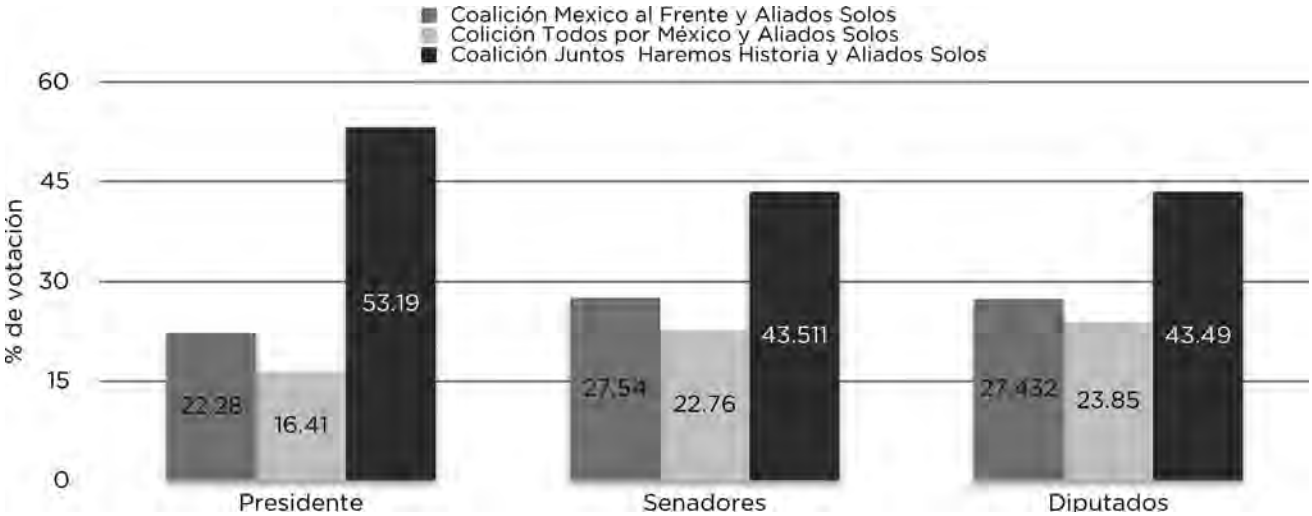
Con relación al primer aspecto, la tabla 2 y la figura 1, elaborados con datos de INE (2018), reflejan los resultados en torno a la contundencia de la victoria electoral de Morena:

Tabla 2
Elección 2018: diputados, senadores y porcentaje de votación

Partidos políticos	*Fórmulas senatoriales*		*Distritos*	*Participación en la votación a:*		
	Entidades		***Diputados de***	***Presidente***	***Senadores***	***Diputados***
	Mayoría relativa*	***Primera minoría*****	***Mayoría***	*%*	*%*	*%*
PAN		1	5		1.07	1.25
MOVIMIENTO CIUDADANO	1	0	0		1.01	0.48
PRD	0	0	0		0.17	0.22%
COALICIÓN MEXICO AL FRENTE	5	15	63	22.8	25.29	25.7
PRI	0	0	1		6.86	7.78
ALIANZA SOCIAL	0	0	0		1.06	1.26
VERDE	0	0	0		2.13	2.55
COALICIÓN TODOS POR MEXICO	1	11	13	16.41	12.71	12.26
MORENA	1		8		1.18	1.26
PT	0	0	0		0.09	0.12
ENCUENTRO SOCIAL	0	0	0		0.05%	0.1
COALICIÓN JUNTOS HAREMOS HISTORIA	24	5	210	53.19	42.24	42.01
Candidatos independientes	0	0	0		1.97	0.96
TOTAL	32	32	300		95.781	95.732

Fuente: elaboración propia, con datos del INE (2018b).

Figura 1
Votación: coaliciones y sus aliados no coligados



Fuente: elaboración propia, con datos de la tabla 1.

Es fácil notar que AMLO alcanza la mayoría absoluta de la votación. Ni aun sumándolas, las coaliciones opositoras podrían ensombrecer ese triunfo. Tal hecho no es exclusivo de la votación presidencial: también sucede con las de senadores y diputados. La lectura es que la ciudadanía no escatimó su entrega a la coalición ganadora, a fin de que pudiera emprender los cambios legales que considerase necesarios para materializar sus promesas de campañas. No es un despropósito afirmar que el respaldo del votante fue a favor de casi cualquier modificación que pretendiera impulsar López Obrador.

La composición original del Legislativo fue una mayoría ampliada en ambas cámaras. En primer lugar, la legislación vigente permite ocho por ciento de sobrerrepresentación al partido que haya obtenido la ma-

yoría en el recinto de los diputados. En segundo término, varios partidos de la coalición Juntos Haremos Historia cedieron diputados a Morena para que lograra la mayoría simple (251), pero junto con sus aliados y otros que integraron una coalición distinta ha logrado la mayoría calificada, necesaria para hacer cambios constitucionales. En el caso del Senado, ésta no se ha concretado, pero sí la mayoría simple.

Tabla 3
Composición actual de las cámaras de diputados y senadores

Partidos políticos	*Diputados*	*Senadores*	*Diputados*	*Senadores*
	Número absoluto		**%**	
Morena y sus aliados	399	71	84.6	55.46875
Morena	252	61	50.4	47.65625
Partido del Trabajo	46	6	9.2	4.6875
Partido Encuentro Social	24	4	4.8	3.125
Partido Verde Ecologista de México	11	7	2.2	5.46875
Partido Acción Nacional	77	25	15.4	19.53125
Partido Revolucionario Institucional	48	13	9.6	10.15625
Movimiento Ciudadano	27	8	5.4	6.25
Partido de la Revolución Democrática	12	3	2.4	2.34375
Sin Partido	3	1	0.6	0.78125
TOTAL	500	128	100	100

Fuente: elaboración propia, con datos de Cámara de Diputados (2020) y Cámara de Senadores (2020).

El carácter caudillesco de la victoria

Una vez que se ha mostrado cómo la victoria de Morena ha sido contundente y tiende a consolidar una nueva hegemonía, se aborda el segundo resultado sobre el carácter personal o institucional del triunfo. La tabla 4 recoge la matriz que combina el primer y el tercer indicadores, una vez que se estiman con los datos del INE (2018):

Tabla 4
Contribución de candidatos presidenciales a sus coaliciones electorales

A) Con relación al Senado		
	D_1-D_2>0	**D_1.D_2<0**
	AMLO: Juntos Haremos Historia	**Meade: Todos por México**
	D_2=1.27	D_2=10.05
	D_1-D_2=9.7; D_1=10.95	D_1-D_2=-6.39; D_1=3.7
	Contribución neta de votos: positiva	Contribución neta de votos: negativa
D_1>0:	Aumenta votos de la coalición	Disminuye votos de la coalición
	Candidatos aliados no coaligados aumentan poca votación	Candidatos aliados y no coaligados aumentan mucho la votación
	Arrastra al alza a candidatos coaligados	Arrastra a la baja a candidatos coaligados
	Partidos altamente dependientes del candidato presidencial	Partido altamente dependiente de candidatos a senadores
	La marca de la coalición, negativa; del partido del candidato, indiferente	La marca de la coalición, negativa; de sus partidos, negativa
	D_2>0	**Anaya: México al Frente**
		D_2=2.25
		D_1-D_2=-4.7; D_1=-2.49
		Contribución neta de votos: negativa
D_1<0:		Disminuye votos de la coalición
		Candidatos aliados y no coaligados aumentan poco la votación
		Candidatos coaligados evitan caída mayor
		Candidatos altamente dependientes del partido
		Marca de coalición, negativa.

Tabla 4 *(continuación)*

B) Con relación a los diputados de mayoría		
	AMLO: Juntos Haremos Historia	**Meade: Todos por México**
D_1>0:	D_2=1.48	D_2=11.59
	D_1-D_2=9.3; D_1=11.8	D_1-D_2=-7.44; D_1=-4.15
	Contribución neta de votos: positiva	Contribución neta de votos: negativa
	Aumenta votos de la coalición	Disminuye votos de la coalición
	Candidatos aliados no coaligados aumentan poca votación	Candidatos aliados y no coaligados aumentan mucho la votación
	Arrastra al alza a candidatos coaligados	Arrastra a la baja a candidatos coaligados
	Partidos altamente dependientes del candidato	
	La marca de la coalición, negativa; del partido del candidato, indiferente	
	D_2>0	**Anaya: México al Frente**
D_1<0:		D_2=1.73
		D_1-D_2=-4.6; D_1=-2.9
		Contribución neta de votos: negativa
		Disminuye votos de la coalición
		Arrastra a la baja a diputados coaligados
		Arrastra a la baja a diputados aliados no coaligados
		Muchos votantes que dejaron de votar por él, tampoco votaron por sus candidatos a diputados
		Marca de coalición, más negativa que la del partido del candidato

Fuente: elaboración propia con base en datos de la tabla 2 y figura 1.

Las imágenes son las siguientes:

i. AMLO es el único candidato que presenta una imagen positiva; además, su aportación personal a la votación presidencial es considerable. Tanto José Antonio Meade (Todos por México) como Ricardo Anaya (México al frente) fueron figuras negativas que debilitaron la votación potencial.

ii. En este hecho se esconde una actitud simbólica, en la medida en que estas dos personas representaron la encarnación de la clase política que emergió de la transición de la democracia y que medró de su operación deformada: injusticia, inseguridad, ineficacia y corrupción. La concepción negativa es el signo del rechazo a tales élites políticas y el llamado a su reemplazo, probablemente definitivo.

Millán (2012: 180) demostró que registraban un bajísimo grado de representatividad de los ciudadanos (2.7, en promedio, en una escala de 0 a 10). Así se revelaba la considerable distancia hacia los actores y sus conflictos sociales, los cuales debieron dirimirse al margen de la institucionalidad y, a menudo, de la legalidad. Ejemplos sobran: la constitución de autodefensas ante la incapacidad de suministrar seguridad pública; la pasividad frente a la violencia contra propiedades públicas y privadas que aprendieron a desplegar los movimientos sociales, así como la tolerancia a aceptar sus acciones paralizantes, aun cuando se vulneraba el derecho de un grupo más amplio de personas; la multitud de casos sin resolver y, por ello, sin castigo, que involucraron a miles de muertos y de desaparecidos.

iii. La cifra de votación de AMLO (53%) revela precisamente la alianza contra esa clase política de actores con proyectos en disputa. Según Millán (2012: 195), el componente antimoderno de la sociedad mexicana es 31.5%. En general, se identifica con el lado antiliberal y bucólico de la ambigua propuesta económica y social que el candidato triunfador esgrimió durante 18 años de campaña; pero no alcanza a brindar la porción mayoritaria que obtuvo en los comicios de julio. Fue pre-

ciso que se sumara un contingente considerable de actores modernos. Se trata del quiebre del bloque hegemónico que, treinta y tantos años atrás, condujo al triunfo del neoliberalismo. Pero también de la alternancia.

iv. Por lo pronto, lo que interesa es el primer mensaje. La eliminación de la élite política que medró de la democracia emergente permite que el proyecto de nación se vuelva a dirimir entre los actores modernos y sus rivales pre y posmodernos. Sólo en este sentido se explican los contrastes entre el candidato en campaña y el presidente en funciones: a) la necesidad de preservar los fundamentales de la economía (finanzas públicas equilibradas; no endeudamiento; no impuestos adicionales; autonomía del banco central; tipo de cambio flexible, etcétera) y el compromiso con el libre comercio; b) las reformas estructurales, especialmente en el ámbito energético, han sido abandonadas, sin que se haya cambiado su marco normativo; c) la cancelación de la construcción del nuevo aeropuerto como símbolo de la descolonización del Estado y la recuperación de la primacía de la política sobre la economía; y d) el desplazamiento de la tecnocracia de los órganos autónomos y de las esferas de decisión.

Estos son algunos ejemplos de que el triunfo de AMLO representa el barrido de la élite política tradicional, a fin de que el Estado vuelva a ser el escenario en el que se enfrentan, pero también se equilibran, los intereses en pugna.

v. Aunque la contribución de (A) es invariablemente positiva, su magnitud es elocuente: la más baja se registra en el caso de la coalición JHH, que llevó a AMLO a la victoria. En el otro extremo, se encuentra el aglutinamiento Todos por México (TM), liderado por el PRI, postulante de Meade.

El mensaje alude a la relación entre el partido y sus líderes más conspicuos. En el primer caso y, especialmente en el de Morena, una cuota tan baja indica que ambas asociaciones son irrelevantes como dispositivos electorales y que los (A) son altamente dependientes de un partido sin poder propio y, por esta vía, del que le suministra el carisma de AMLO. Se trata de un esquema muy proclive al tipo ideal de dominación, cuya legitimidad es: "De carácter carismático: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada) (autoridad carismática)" (Weber, 1922/2002:173).

En la Biblia, *santo* significa apartado. Es decir, separado del mundo y su proclividad al pecado (Diccionario Bíblico, 2018). Y el de la democracia mexicana es la corrupción de los políticos. Por tal razón, el carisma de AMLO es, fundamentalmente, un halo de honestidad y de la lucha contra la corrupción.

Por tal razón, el candidato ha vendido la idea *increíble* de que es suficiente su ejemplo personal para que los gestores públicos y privados destierren la práctica de la corrupción.

Lo sorprendente no es que la haya propagado, sino que la ciudadanía la haya comprado: el carisma es un atributo personal que legitima precisamente porque es capaz de proyectar sus beneficios hacia el conjunto de la comunidad. Por eso se hace creíble lo que cualquier persona sabe que es una fantasía bien intencionada.

El corolario es nítido: el cambio que anuncia la Cuarta Transformación es, ante todo, la renovación moral de la política que, en principio, debió haber traído consigo el arribo de la democracia: poder del pueblo y una gestión pública que responde honestamente a sus intereses. Pero este renacimiento sólo puede llevarse a cabo por un santo, el apartado del mundo político: López Obrador.

A diferencia del de Obregón, este caudillismo goza de un halo de santidad que es reconocido por la ciudadanía y no –como sucedía con el sonorense– únicamente por la clase política triunfadora.

vi. El caso de la alianza TM, que abanderó Meade, exhibió la situación contraria. La alta cifra que registra la contribución de los (A), tanto los que contendieron por una senaduría o una diputación federal (D_{2i}=10.5 y D_{2i}=11.59, respectivamente) revela los dos lados de una misma moneda: en primer lugar, el deterioro profundo de los partidos que la conformaron, especial y notablemente del PRI, pero también del mercantilismo político-electoral de sus coaligados: el Verde y Alianza Social, símbolos de la degeneración en la que desembocó la transición democrática. Por el otro, muestran la alta dependencia de las personalidades que esos institutos encararán, si emprenden la reconstrucción. Ambos datos exhiben un giro histórico, en virtud de que la situación solía ser al revés: era el partido el que suministraba la posibilidad de triunfo a candidatos que, a menudo y para todo efecto práctico, eran anónimos para la ciudadanía.

La consecuencia inmediata de este mensaje es el encarecimiento del apoyo de esas personalidades. Éste puede usarse para trasladarlo a Morena y a su líder indiscutible, como de hecho ha sucedido. En la medida en que este partido es irrelevante por sí mismo y este último acusa notables síntomas de caudillismo carismático, las novedades abonan a la crisis del sistema de partidos, que ha iniciado con el desplazamiento de las élites políticas tradicionales.

vii. La situación de MF es un caso intermedio: la imagen del candidato presidencial aparece como principal (aunque no la única) responsable de la derrota. La aportación de los A evitó que la caída fuera más grande; sin embargo, es muy pequeña (D_{2i}=2.25 y D_{2i}=1.73*)*. Muestra la escasa autonomía de la marca que registraron las personalidades, especialmente la del PAN. Las dos cifras emiten un claro mensaje: a) la que, en la tradición de este instituto, se anida en la posibilidad de reconstruir una verdadera oposición y, por ello, un sistema más estrecho de partidos (¿bipartidismo?); y b) las dificultades para conformar los lideratos necesarios para esta tarea, de frente a la enorme fractura que cimentó el ascenso de Anaya y su grupo. Esta última señal puede ser el factor decisivo para que la semilla de la primera parte del recado fructifique. La combinación de ambas cifras anuncia que la segunda es una crisis coyuntural, que puede convertirse en otra de naturaleza estructural.

En resumen, las urnas emiten un mensaje claro: la cuarta transformación a la que aspira AMLO es, en esencia, la intención de renovar moralmente la sociedad, especialmente la gestión pública de la sociedad, en dos sentidos: contra la corrupción y en favor del control ciudadano de sus representantes, tanto electos y delegados. Es, en este sentido, el deseo de reencarrilar la democracia, que desembocó en un régimen deformado y elitista. Aunque tiene antecedentes más remotos, el arribo a la democracia ocurrido en el año 2000 fue el inicio –y sólo el inicio– de la cuarta trasformación.

En segundo lugar, la renovación moral sólo puede ser emprendida por un líder carismático –en el sentido weberiano–, al que se le endilga un halo de santidad en el lenguaje bíblico. La razón es que es el único que ha mostrado –en el imaginario popular– situarse al margen de la clase política que medró de la transición y de las instituciones ciudadanas, capturadas por los partidos y por esa propia élite.

En tercero, esta encomienda acarrea un triple proceso que seguramente acompañará a la cuarta transformación: la crisis del sistema de partidos, la renovación de la clase política y el surgimiento de un caudillismo, con vigorosos poderes arbitrales.

Hacia un nuevo pacto social: ¿estable o inestable?

La alianza entre empresarios y estratos medios condujo a la conformación de un bloque hegemónico, que se encargó de minar

las bases del sistema político mexicano tradicional y de aupar, hasta el triunfo indiscutible, al proyecto neoliberal. Hoy, éste se encuentra en crisis y tal bloque se ha desmoronado. En eso consiste, en esencia, la victoria de AMLO. ¿Cómo sucedieron estos fenómenos y cómo se conformó una nueva alianza hegemónica? ¿Es ésta el prolegómeno de un nuevo pacto social? De ser así: ¿promete ser estable y, por tanto, cimentar una nueva etapa estructural?

El proyecto neoliberal se cimentó en un pacto social que, a diferencia del cardenismo y el priísmo histórico, se caracterizó por su carácter excluyente. La misma conformación del bloque hegemónico que lo impulsó anunciaba que en él cabían actores típicamente modernos –empresarios y estratos medios–, pero no aquellos que habían constituido las bases consensuales efectivas del viejo sistema político mexicano: las clases populares; en especial, la obrera y la campesina. Aglutinadas en organizaciones corporativas, brindaban su apoyo al Estado de la Revolución a cambio de una serie de concesiones dosificadas de política pública: precios de garantía a los productores del campo, reparto agrario, salario mínimo, seguro social, fondos para la vivienda, distribución gubernamental de bienes básicos y representación en los órganos de gobierno y administración de empresas paraestatales, desde gubernaturas y curules legislativas hasta asientos en los consejos directivos.

Así se tejió el pacto cardenista, en su tarea de construir el Estado Mexicano mediante la concentración del poder en el Ejecutivo. Hizo efectivas sus facultades constitucionales y logró extenderlas hacia la esfera metaconstitucional, gracias a la alianza entre masas corporativizadas y el Estado. Así le brindaron la triple condición de ser jefe de Estado, gobierno y de partido. Prácticamente la totalidad de la sociedad mexicana fue tutelada y controlada por ese Estado (Córdova, 1973) y la Presidencia de la República ejerció capacidades arbitrales entre sus miembros, no sólo entre la élite política (Aguilar, 1982). Igual que, antes, lo había hecho Porfirio Díaz (Roeder, 1970).

El problema fue que tal pacto derivó en burocracias sindicales y liderazgos campesinos que aprendieron a extraer rentas –y, por tanto, privilegios– del Estado al aprovechar su papel en el control político. Para hacerlo, debían negociar beneficios a favor de sus representantes, aunque tales prebendas fueran dosificadas y ajustadas a las prioridades del desarrollo nacional, dictadas –por otra parte– por el presidente en turno. De esta forma, el viejo Estado debía incorporar necesariamente los intereses populares, aunque fuera controlados por las organizaciones corporativas subordinadas al Estado.

El ascenso del neoliberalismo trastocó este pacto, al cimentarse en un bloque hegemónico más constreñido: el de los empresarios y estratos medios. Era, por su naturaleza, de índole excluyente, pues, a diferencia del anterior, marginaba a las organizaciones campesinas y obreras. Éstas dejaron de ser relevantes para el diseño e instrumentación de las políticas públicas e, inclusive, para la actividad electoral. Y con este nuevo papel se desmanteló, diluyó o desvaneció buena parte de las acciones a favor de las masas campesinas. La política social se ciudadanizó y, en ese carácter, buscó favorecer a los más desfavorecidos mediante acciones focalizadas a individuos, y no generalizadas a sectores sociales.

La exclusión de tales sectores imprimió, desde un inicio, un rasgo inestable a ese pacto. Ese ha sido uno de los elementos que ha contribuido a la *crisis política* del neoliberalismo; el otro fue la emergencia de los actores posmodernos.

Las otrora organizaciones populares atadas al liderazgo estatal se independizaron crecientemente del Estado. Lo mismo sucedió con otras que nacieron autónomas o se hicieron al fragor de la lucha. Con la democracia estuvieron en posición de negociar su apoyo a los partidos políticos y, a menudo, a desplegar una industria de la protesta.

La emergencia de los actores posmodernos fue determinante también para la conformación del nuevo pacto, que a la postre llevaría al triunfo del AMLO y al retorno del proyecto reformista que, en su tiempo,

pretendió activar sin éxito Luis Echeverría Álvarez (1970-1976). Su contribución fue fundamental por dos razones: por la alianza que tejieron con las causas populares, incluidas las que abanderan las organizaciones corporativas paraestatales. Y, además, porque este tipo de actores son típicamente de clase media. De esta forma, contribuyeron a la ruptura del bloque hegemónico empresarios-clase media, en el que se fundaba el proyecto neoliberal. Éste no supo responder a las nuevas orientaciones políticas y culturales de la posmodernidad: ecología, anti-consumismo, anti-mercantilismo de las relaciones humanas, diversidad sexual e individual, etcétera. En esencia, todas ellas, contrarias a la lógica de la del capitalismo sin freno que, en el fondo, anima al proyecto neoliberal.

Pero éste tampoco pudo satisfacer a sus aliados naturales: los segmentos meritocráticos de las clases medias. El lento crecimiento económico no se tradujo en la proliferación esperada de empresas capaces de contratar en buenos términos a sus miembros. Antes bien: después de una etapa en la que se privilegió el trabajo calificado, éste declinó continuamente. Y la expansión del empleo fue acompañada de baja de salarios. La transformación del régimen de pensiones y la perspectiva de obtener un monto jubilatorio de aproximadamente 26% del salario actual inculcaron incertidumbres suficientes para marcar una distancia creciente con la política neoliberal. En el mismo sentido operó una imagen acicateada por la desigualdad social.

Todo ello reforzó la idea de que el nuevo modelo no había podido desprenderse de sus componentes premodernos y rentistas. Los regímenes neoliberales debieron conservar ciertos rasgos del antiguo pre-modernismo, en aras de evitar manifestaciones que amenazaran la gobernabilidad. Pero sobre todo, observaron que esos privilegios habían sido mayoritariamente acaparados por la corrupción de la élite política que emergió del proyecto neoliberal y, más tarde, del arribo democrático.

En este sentido, la separación de la clase media del bloque hegemónico transcurrió tanto por la emergencia de nuevos actores anidados en esa categoría (los posmodernos) como por la insatisfacción de la capa moderna de esas clases: la meritocrática.

A esta tendencia a la inclusión se suma el alineamiento empresarial. Sin haber sido incorporados en el partido oficial, los empresarios fueron corporativizados por la política de Cárdenas a través de la Ley de Cámaras, que los obligaba a organizarse y, así, convertirse en interlocutores del Estado. En tiempos más recientes fueron furibundos opositores a AMLO, especialmente durante la última campaña presidencial. Sin embargo, todo cambió después de la victoria electoral: aunque la intención de separar el poder político del económico es una vía que alimenta las tensiones y desavenencias entre el gobierno y los empresarios, muchas de sus demandas han sido atendidas, como la necesidad de respetar algunas de las reformas estructurales, así como el compromiso de conservar los fundamentales de la economía y el libre comercio. A cambio, prometen cooperar con los dos pilares distributivos de la política de AMLO: la inclusión de jóvenes como aprendices en sus empresas, la inversión en el sur-sureste y en programas concertados de inversión.

De esta forma, parece conformarse un pacto social nuevo, de naturaleza incluyente. Muy parecido al que se tejió en la época cardenista. Este carácter incluyente es una de las bases que ayuda a pronosticar cierta propensión hacia un pacto social estable, capaz de inaugurar una nueva época en la historia mexicana.

El dilema entre gobernabilidad y democracia: la tentación autoritaria

El carácter incluyente del nuevo pacto es necesario, pero no suficiente, para la estabilidad. Ha logrado desterrar muchas de las preocupaciones, pero ha instaurado otras. Específicamente, en el ámbito económico. A ellas se agregan algunas que pueden dar al traste con ese atributo del pacto: las tendencias autoritarias.

La personalidad del candidato triunfador abona a estos temores: son muchos sus desplantes que apuntan en esta dirección. Sin embargo, son los mensajes de la elección, la polarización deliberada, la agresividad –a menudo intolerante– de sus huestes y, sobre todo, la tendencia histórica a resolver el dilema entre gobernabilidad y democracia mediante el sacrificio de este régimen, los que mantienen activadas las alertas.

El mensaje de la elección es contundente: se suministra al vencedor un halo de santidad, que no sólo refuerza el carisma, sino que también al lado de la crisis de los partidos y el consecuente desplazamiento de la clase política tradicional, le brinda la legitimidad para ejercer una autoridad claramente caudillista. Ese halo también habilita a sus seguidores de una intolerancia, cuya agresividad ha llegado frecuentemente hasta la violencia. Cualquier crítica es vista como un intento de socavar la imagen de pureza del líder. Es decir, de su santidad. Al estilo de Durkheim (2006), se cumple el papel del *tótem* en las formas elementales de la vida religiosa: es la representación misma de la comunidad. En este caso, el pueblo mismo.

Esta combinación de tendencias caudillistas y huestes entregadas refuerzan un viejo rasgo estructural de la historia mexicana: el carácter arbitral del ejecutivo federal. Su ejercicio demanda una institucionalidad blanda, cuya manifestación más evidente es la distancia entre la ley y su aplicación administrada. La separación puede rastrearse con tino hasta la colonia; pero es con el triunfo de las Reforma liberal del siglo XIX y, sobre todo, con el porfiriato, donde se encuentran sus rasgos más estructurales.

Los liberales decimonónicos derrotaron a los conservadores con un programa típicamente moderno. A través de él procuraban iniciar los dos instrumentos básicos de todo proceso de modernización: la expansión del Estado y del Mercado (Aguilar, 1968). Ese fue el sentido último de las Leyes de Reforma y de la Constitución de 1857. La pequeña propiedad agraria (la vía *farmer*), el federalismo y el régimen democrático animaban ese doble proceso. Sin embargo, cada vez que intentaban ponerlas en práctica se enfrentaban con la reacción de actores premodernos, plasmada en revueltas frecuentes: campesinas, indígenas, militares y eclesiásticas. Estos cuerpos habían construido un orden en el ámbito rural, castrense y espiritual, tejido con elementos premodernos: los vínculos personales y jerárquicos (Escalante, 1993), que ante la aplicación administrada de la ley pugnaban por la excepcionalidad. La lucha significaba la imposibilidad de implantar la obediencia a la autoridad central: así lo exigían la gobernabilidad y la propia construcción estatal.

Su atención cabal, por otro lado, traía consigo la ingobernabilidad del otro polo: el moderno. Su capacidad para propiciar inestabilidad había quedado de manifiesto en la revolución de Ayutla de 1854 y, más tarde, en la Guerra de los Tres Años.

Ambos episodios culminan con medio siglo en el que el predominio de los cuerpos tradicionales, herederos de la mecánica colonial, habían impedido la formación del Estado, por un lado, y del mercado porque el principal factor de producción (la tierra) se encontraba inmovilizada en la propiedad de la iglesia y de las comunidades. La rebelión triunfante de los liberales demostró que un núcleo relativamente pequeño de personas fue capaz de interesar a capas numerosas de la sociedad y de derrocar a las viejas élites de origen colonial.

El dilema mostraba su cara más evidente: sin las leyes, los actores modernos se convertían en factor de inestabilidad y, por ello, ponían en juego la gobernabilidad. Por otro lado, su aplicación a rajatabla provocaba la misma reacción, pero ahora en el frente premoderno.

La solución la adelantó Juárez, pero la instrumentó Díaz, de forma impecable: "la ley existe, pero no se cumple"; más bien: se administra; se aplica en casos extremos, señaladamente, en el caso de los insumisos irredentos.

Se configuraba así el equilibrio entre actores sociales (modernos y premodernos), que fue la base para la construcción del Estado: primero, del oligárquico-liberal; des-

pués, del que emergió de la Revolución de 1910.

La heterogeneidad social condujo a ese equilibrio social. Pero tras éste se escondía otra faceta del dilema original: la que media entre democracia y gobernabilidad. Sin aplicación cabal de la ley, no hay imperio del derecho; y sin estado de derecho (*rule of the law*), no hay democracia (O'Donell, 1998). Pero aceptarla era desaprovechar la posibilidad de construir el Estado y la gobernabilidad.

Así se ha instalado en México un dilema entre gobernabilidad y democracia. A él se han tenido que enfrentar todos los regímenes desde Porfirio Díaz, desde finales del siglo XIX. Éste configuró el equilibrio mediante la subordinación o eliminación de caciques, así como en el encumbramiento de antiguos compañeros de lucha (Guerra, 1980). Los revolucionarios, con procedimientos similares, a los que se agregaron el aglutinamiento de los caudillos políticos-militares en el seno de la Familia Revolucionaria y, más tarde, la incorporación corporativa de las masas.

La consecuencia, en ambos casos, fue doble: sacrificio de la democracia, en aras de asegurar la gobernabilidad; y, segundo, atribuciones arbitrales metaconstitucionales del Ejecutivo. Sin ellas era imposible mantener los equilibrios entre los actores y operar la blandura de la institucionalidad.

Con la llegada de la democracia en 2000, los gobiernos panistas volvieron a encarar el dilema. Sin embargo, la solución fue al revés: salvaguardar la democracia e inmolar la gobernabilidad (estaban obligados, dados los antecedentes autoritarios del viejo sistema político). El poder, hasta entonces concentrado en el Ejecutivo, se dispersó.

Pasó a manos del Legislativo y, por esta vía, de los partidos políticos; pero también –y señaladamente– de los gobernadores, quienes ahora fungían como verdaderos virreyes, sin una autoridad central que los disciplinara. Y quizás más importante: la mengua de esta capacidad disciplinaria exhumó la influencia de los poderes fácticos: sindicatos poderosos, empresarios rentistas y narcotraficantes.

La dispersión del poder ha tenido consecuencias muy importantes para el desarrollo. Como lo han demostrado Acemoglu y Robinson (2012), éste depende crucialmente tanto de las instituciones económicas como de las políticas. Ambas, inclusivas.

El carácter incluyente de las económicas activa la innovación, la productividad y la inversión, al impedir el predominio de una élite económica que obtiene beneficios e ingresos de actividades rentistas, que normalmente provienen del trabajo ajeno. Las políticas se distinguen por la pluralidad y la concentración democrática del poder. Esta concentración es condición indispensable para activar el crecimiento económico.

Pero cuando se opera por vías autoritarias, el crecimiento es alto, pero al final está destinado a desembocar en el estancamiento económico.

La causa reside en que no existen incentivos para la innovación y el progreso técnico que, última instancia, son el motor más importante del desarrollo sostenido, como lo postulan el modelo de Solow y las teorías de crecimiento endógeno. Eso fue lo que le pasó a la Unión Soviética.

La solución autoritaria al dilema democracia-gobernabilidad posibilitó el crecimiento alto, tanto en el porfiriato (Moreno-Brid and Ros, 2009) como durante los gobiernos postrevolucionarios; pero culminó con el lento crecimiento del PIB *per cápita* que caracterizó el final del dominio priísta.

La dispersión del poder que resultó de la salida democrática ha continuado ese estado de estancamiento. Pero además, ha conducido a una pérdida tal de la gobernabilidad, que el país parece desmoronarse como probablemente lo hizo en otra época de profunda fragmentación del poder: la primera mitad del siglo XIX, que llevó a la pérdida de más de la mitad del territorio.

AMLO –y éste es uno de los mandatos de las urnas– debió encarar de nuevo el dilema. Ha optado, sin duda, por la vía de recuperar la gobernabilidad. Sin esta recuperación, ninguna de sus promesas podrá materializarse y el pacto que se prefigura será coyuntural e inestable.

La pregunta que despierta esta obligación es si la reconcentración del poder será por las vías democráticas o por la tradición autoritaria. La empresa comenzó con la intención de instalar coordinadores federales en los estados, que fungirán como contrapeso a los gobernadores. Durante el período democrático éstos se habían distinguido tanto por su alto grado de autonomía, como su cinismo frente a la corrupción. El predominio y subordinación de cámaras legislativas, tanto las federales como las locales, es otro paso hacia la reconcentración del poder. En el mismo sentido opera el embate que, con razón o sin ella, ha emprendido contra instituciones ciudadanas (el Instituto Nacional Electoral y los órganos autónomos, por ejemplo) y la desconfianza hacia organismos de la sociedad civil. Todo ello forma parte de una reconcentración del poder, que es necesaria para recuperar la gobernabilidad.

El hecho de que se realice sin contrapesos finca el temor de que esta ruta puede conducir a una versión renacida del viejo autoritarismo priísta. De esta forma parece consolidarse la restitución de uno de los pilares del viejo sistema político: el presidencialismo metaconstitucional. La crisis de los partidos y del desmantelamiento de los contrapesos así lo facilitan. El carácter carismático de la legitimidad abona fuertemente para que el líder recupere sus capacidades arbitrales. Sólo falta un pacto que manifieste el equilibrio entre los actores. Si su consecución se realiza por la vía neo-corporativa, la desembocadura al dilema seguramente será la vía autoritaria. A la restitución de este corporativismo, que en su tiempo fue el otro pilar del sistema político mexicano, se encamina la incorporación de luchadores sociales perseguidos, como la lideresa de la policía comunitaria, Nestora Salgado, o de los mineros, Napoleón Gómez Sada. A ellos se suman los sindicatos de electricistas desmantelados por la política neoliberal (SME). Pero también de antiguos aliados del régimen priísta o panista, como la exlideresa del magisterio, Elba Esther Gordillo; y aun de sus detractores: la CNTE.

Pero también, la gran mayoría de ellos han estado sujetos a juicios por violaciones a la ley. En algunos casos, la justicia los ha exonerado. Pero el dictamen no es tan importante: es el perdón o la defensa que les ha conferido AMLO lo que ha activado una gran legitimidad de su causa entre huestes de simpatizantes entregados. Es en la tolerancia de estas huestes hacia la ilegalidad donde se anida el huevo de la serpiente de la ruta autoritaria.

La reactivación y subordinación de estos actores es un paso importante en este sentido; sin embargo, es insuficiente: la recuperación cabal del corporativismo requiere otorgarles capacidad para aglutinar y movilizar a las masas. Pero, dado el mensaje de las urnas, este atributo no puede ser concedido a estas corporaciones, en virtud del riesgo que entraña el desplazamiento del apoyo popular, ahora concentrado en el presidente, hacia esos esquemas corporativos. Adicionalmente, los compromisos de libertad sindical que ha acarreado el nuevo tratado de comercio con Estados Unidos y Canadá sugieren que cualquier intento de reactivación corporativa se quedará trunco. El mensaje de este hecho es el fortalecimiento de las tendencias caudillistas de presidente, en virtud de que el encuadramiento corporativo de las masas fue una de las piezas claves de la institucionalización del poder en el Ejecutivo y, por esta vía, del abandono de las propensiones caudillistas que encarriló Lázaro Cárdenas (1934-1940): el artífice del viejo sistema político mexicano.

En contra operan las inclinaciones democráticas de ciertos segmentos modernos que, ante la descomposición de la élite política, se inclinaron por López Obrador. Entre ellos se encuentran simpatizantes conspicuos de su movimiento, que en buena parte fungieron inicialmente como sus defensores intelectuales. Una buena parte de ellos han luchado durante años por la democracia y ahora ven en la actuación gubernamental una amenaza permanente de lo que se ha avanzado. De instrumentarse la vertiente autoritaria, seguramente exhibirán un creciente alejamiento del lopezobradorismo,

tal como lo hicieron muchos combatientes sandinistas con relación a Ortega y su mujer. Sin embargo, la alianza con los líderes como Elba Esther Gordillo o Bartlett, denostados por este grupo durante años por supuestos actos de corrupción y/o entrega al régimen, puede significar la configuración de fuentes alternativas de consenso capaces no solamente de sustituir a esos intelectuales orgánicos, sino de usarlos en su contra. De la misma manera que el priísmo podía contraponer a varios sectores corporativos para garantizar su subordinación.

Conclusiones

El triunfo de López Obrador en los comicios de julio de 2018 es la crónica de una victoria anunciada. La cuarta transformación parece ser la intención de recuperar las promesas de la democracia al iniciar el milenio: moralidad y control ciudadano del poder. Tales promesas se vieron frustradas por una élite política que secuestró y usó en su provecho las nuevas formas democráticas, hasta que acabó por no representar a nadie, excepto a sí misma. En este sentido, la victoria de AMLO es, ante todo, la recuperación de un espíritu que parecía perdido.

Sólo un líder carismático, con el halo de santidad que le suministra la imagen de no haber pertenecido a esa élite, surge como un personaje capaz de lograr tal empresa. En eso se parece Gandhi; pero también al Che: santidad y beligerancia combinadas. Y por eso, la ciudadanía está dispuesta a perdonarle todo. Así le devuelve al presidente los atributos que, desde Díaz, han tenido los ejecutivos federales: capacidad arbitral. Ésta puede operar sólo en el marco de una institucionalidad blanda, donde la legalidad ocupa un segundo término y nunca puede ser aplicada a actores amparados por la tutela del caudillo.

Así se abona a la solución autoritaria al dilema clásico entre democracia y gobernabilidad. La recuperación de esta última es indispensable. Pero no necesariamente debe instrumentarse mediante una concentración autoritaria del poder: admite la vía democrática, que es la que viabiliza el desarrollo pleno y sostenido en el largo plazo. Sin embargo, los astros parecen conjugarse para que éste no sea el derrotero escogido. La intolerancia de las huestes de simpatizantes así lo han determinado; y a ellos se suman personajes que encarnaban el viejo autoritarismo político. De esta forma, se tiende a vigorizar el componente autoritario del Movimiento de Regeneración Nacional, lo que amplía la probabilidad de usarlo contra el grupo de simpatizantes y activistas que han exhibido claras inclinaciones democráticas y, sobre todo, antiautoritarias, en caso de un potencial y creciente abandono de ese movimiento. La estabilidad del nuevo pacto dependerá de cuál de los dos componentes del pacto prevalezca: el autoritario en ciernes o el democrático socialmente comprometido. O de otro modo: de si la cuarta trasformación recupera la moralidad y el control ciudadano por medios institucionales o por vías caudillistas.

Fuentes consultadas

Acemoglu, Daron and Robinson, James A. (2012), *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity and Poverty*, New York, Crown Publisher.

Aguilar, Alonso (1968), *Dialéctica de la economía mexicana: del colonialismo al imperialismo*. México, Editorial Nuestro Tiempo.

Aguilar, Manuel (1982), *El bonapartismo mexicano I. Ascenso y decadencia*, México, Juan Pablos.

Cámara de Diputados (2020), *"Distribución de diputados por partido"*, México, Cámara de Diputados, <https://bit.ly/3jjU17q>, 13 de diciembre de 2020.

Cámara de Senadores (2020), *"Distribución de Senadores por partido"*, México, Cámara de Senadores, <https://bit.ly/36IUdbb>, 13 de diciembre de 2020.

Córdova, Arnaldo (1973), *La política de masas del cardenismo*, México, Era.

Durkheim, Émile (2006), *Formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.

Escalante, Fernando (1993), *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México.

Guerra, Francois-Xavier (1980), *México: del antiguo régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica.

INE (2018a), "Programa de Resultados Electorales Preliminares", México, <https://bit.ly/3oQ9Nbo>, 4 de julio de 2018.

INE (2018b), "Cómputos distritales 2018. Elecciones federales", México, <https://bit.ly/2Lo9I0Y>, 4 de julio de 2018.

Levitsky, Steven and Ziblatt, Daniel (2018), *How Democracies Die*, New York, Penguin, Kindle Edition.

Millán, Henio (2012), "La democracia secuestrada. Actores sociales y representatividad en México", *Perfiles Latinoamericanos*, 20 (40), México, Flacso, pp. 165-204.

Moreno-Brid, Juan Carlos and Ros, Jaime (2009), *Development and Growth in Mexican Economy. A Historical Perspective*. New York, Oxford University Press.

Müller, Jan-Werner (2017), *¿Qué es el populismo?*, México, Grano de Sal.

Roeder, Ralph (1970), *Hacia el México moderno: Porfirio Díaz*, México, Fondo de Cultura Económica.

Urbinati, Nadia (2019), *Me the people: how populism transforms democracy*, Cambridge, Harvard University Press.

Weber, Max (1922/2002), *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Wikicristiano (2010), "Diccionario Bíblico", wikicriatiano.org, <https://bit.ly/3tofukt-Durkheim>, 2 de diciembre de 2020.

Enviado: 11 de diciembre de 2020.
Reenviado: 8 de enero de 2021.
Aceptado: 25 de enero de 2021.

Henio Millán Valenzuela

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III. Ha sido profesor de posgrado en varias instituciones. En 2014 recibió el Premio de Ciencia y Tecnología otorgado por el Consejo Mexiquense de Ciencia y Tecnología. Sus líneas actuales de investigación son: Democracia e instituciones, por un lado, y Pobreza y desarrollo, por el otro. Sus artículos más recientes son, como autor: "Análisis urbano y modelos multinivel. Una introducción", *Revista Científica de Estudios Urbano Regionales Hatsö-Hnini*, 2 (1), Pachuca, Unión de Investigadores para la Sustentabilidad S.A.S., pp. 3-21 (2020); "Informalidad y heterogeneidad social: eficiencia y cooperación en comunidades y sociedades", Diálogos Latinoamericanos 28 (20), Aarhus, Centro Latinoamericano (LACUA), pp. 57-76 (2019), y en coautoría: "Instituciones y educación en México: bienes preferentes, movilidad social y premodernidad", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 237 (64), México, pp. 19-42 (2019). Su artículo "Las causas de la crisis financiera" obtuvo el primer lugar en 2011 como el artículo más leído en la historia de la revista *Economía, Sociedad y Territorio*. Ha publicado 10 libros y más de 50 artículos en revistas especializadas. Entre sus libros más recientes se encuentran: *Trampas de la pobreza en México. Historia y economía política* (en prensa), *En la cuerda floja. Vulnerabilidad hacia la pobreza y fragilidad laboral* (2013), *Política y desarrollo. Las instituciones en sociedades heterogéneas* (2012), *Participación y abstencionismo electoral en México (en coautoría con Marta Gloria Morales, Luis Fernández y Marcela Ávila* (2011) y *Pobreza y Microfinanzas. Una evaluación de impacto* (2009).

LECTURAS Y RELECTURAS

KORPUS21

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 161-164
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus21202110

CONQUISTAS DE BUENAS PALABRAS Y DE GUERRA:

UNA VISIÓN INDÍGENA DE LA CONQUISTA

CONQUESTS OF GOOD WORDS AND WAR:

AN INDIGENOUS VIEW OF THE CONQUEST

Oudijk, Michel R. y Restall, Matthew (2013), *Conquistas de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista*, México, UNAM, 116 pp., ISBN: 6070243269, 9786070243264

El 29 de noviembre de 1584, el abogado Agustín Pinto presentó, en nombre de don Joaquín de San Francisco –gobernante y cacique de Tepexi de la Seda, Puebla– una petición de merced al rey de España. El documento solicitaba que don Francisco, su familia, sus descendientes y el propio pueblo de Tepexi de la Seda fueran eximidos del pago de tributos a la Corona. Dicha petición se sustentaba en la participación que su abuelo, don Gonzalo Mazatzin Moctezuma, había tenido en las conquistas españolas a principios del siglo XVI. Para ello, se presentaron 46 testigos de 15 pueblos de la región sur de Puebla y el norte de Oaxaca, quienes conocieron a don Gonzalo y presenciaron la llegada de los españoles (Oudijk, 2013: 49-50).

Este documento, localizado actualmente en el Archivo General de Sevilla, España, es la fuente principal para la elaboración de un texto que busca reivindicar el papel indígena en la conquista española, un tema que, salvo algunas excepciones (León-Portilla, 2009; Restall, 2003; Townsend, 2006), había sido obviado por la historiografía, tanto colonial como contemporánea.

Recientemente, con la conmemoración de los 500 años de la llegada de las huestes de Cortés a territorio mexicano, y en unos meses, de la caída de Tenochtitlan, ha surgido una nueva visión en los trabajos historiográficos, donde se ha buscado analizar el papel no sólo de indígenas en la conquista, sino también de otros sectores sociales normalmente invisibilizados como los africanos y las mujeres (ver, por ejemplo, las distintas publicaciones en el Amoxtli del proyecto Noticonquista de la UNAM; Semo, 2019; Regueiro y Cossich, en prensa).

En ese sentido, *Conquistas de buenas palabras y de guerra...* se centra en la *visión de los vencidos*, es decir, de aquellos que no tienen voz por ser considerados inferiores dentro de la escala socio-política y económica. Es una voz que la mayoría de las veces no ha querido ser escuchada y que, hasta nuestros días, se niega sistemáticamente. Pero aquí cabe un matiz, el libro de Oudijk y Restall en realidad no trata a los vencidos, sino a los vencedores, grupos indígenas que fueron los verdaderos protagonistas y que, sin su ayuda, el proyecto conquistador de Cortés no hubiera sido posible. La participación de estos grupos queda evidenciada en una gran cantidad de documentos (mercedes, peticiones y probanzas de méritos) enviados al rey para obtener beneficios por

parte de la Corona, como el documento que habla del caso judicial del don Joaquín de San Francisco.

El libro se compone de tres partes. La primera, escrita por Oudijk y Restall, lleva por título "La conquista indígena de Mesoamérica". Los autores retoman los postulados presentados por Restall en otras obras y resaltan la trascendencia del punto de vista de los indígenas en el estudio de la conquista; asimismo, muestran la importancia de la participación de este grupo no sólo como guerreros dirigidos por Cortés y sus hombres, sino también en otros aspectos fundamentales como cargadores, guías, emisarios, espías, cocineras, traductores, entre otros.

Este papel se aborda a partir de cuatro categorías que van, según los autores, desde las más conocidas hasta "sugerencias novedosas" sobre patrones y posibilidades de conquista, tales como 1. El número de auxiliares indígenas; 2. La ubicación de los aliados nativos más allá de los ejemplos conocidos de la guerra entre españoles y mexicas; 3. El papel crucial de los auxiliares no combatientes y 4. La posibilidad de que la conquista española haya imitado patrones indígenas de conquista y comercio, hasta el grado de haberse basado en las conquistas que formaron el imperio mexica (Oudijk y Restall, 2013: 11).

El primer punto se enfoca en el número de participantes indígenas, que a pesar de las contradicciones de las distintas fuentes, debió ser muy elevado, lo que obviamente les dio a los españoles la ventaja necesaria para logar su cometido. El segundo punto aborda la participación indígena más allá de la conquista de Tenochtitlan. La conquista española siguió contando con un importante número de indígenas en sus distintos proyectos de expansión hacia otras zonas como Oaxaca, Michoacán, el norte, sur y sureste de Mesoamérica. Por ejemplo, muchos indígenas tlaxcaltecas siguieron a los españoles hasta Centroamérica, algunos de los cuales se quedaron viviendo en esos lugares y luego enviaron peticiones de mercedes al rey. El tercer punto advierte sobre la importancia de otros grupos indígenas más allá de los guerreros, tales como guías, tamemes, traductores, cocineras, espías, etc., sin los cuales la misión conquistadora no hubiera sido posible. Por último, el cuarto punto, el cual considero parte fundamental del capítulo, en él se diserta sobre la posibilidad de que la conquista española no siguió los patrones europeos, sino, sobre todo, estrategias prehispánicas como alianzas, conquistas secuenciales, el uso de las rutas de comercio preexistentes y el otorgamiento de señoríos y tierras.

La segunda parte corresponde al análisis del documento ya mencionado de don Joaquín de San Francisco, quien, mediante el testimonio de más de 40 testigos, demuestra el papel que tuvo su abuelo, Mazatzin Moctezuma, nieto de Motecuhzoma Ilhuicamina, en las conquistas de la región del sur de Puebla y el norte de Oaxaca.

Oudijk, autor de este capítulo, analiza el documento para darle el valor en la reconstrucción del papel de Mazatzin en parte de la conquista española. Revisa los testimonios de los testigos, los cuales, como he mencionado, destacaban porque muchos de ellos habían conocido a Mazatzin y, por tanto, darían fe de su importante participación conquistadora.

Finalmente, el tercer apartado, también escrito por Oudijk, es el análisis de otro documento, en este caso la *Lista de tributos de Tepexi de la Seda*. A través del estudio de este documento, el autor muestra el pago de tributos que hacía la región gobernada por don Gonzalo Mazatzin a la Corona y los cambios en la tasación tras el acuerdo al que se llegó después de la presentación de la probanza que se discute en la segunda parte.

Sin duda, en el marco de la conmemoración de la caída de Tenochtitlan, es importante regresar al libro de Oudijk y Restall para profundizar en el papel que los indígenas tuvieron en el proceso de conquista, así como en la importancia de diversos documentos que, a diferencia de las fuentes coloniales que conocemos (Bernal Díaz del Castillo, Cortés, Gómara, etcétera), dan voz

a otros grupos que sin su participación la historia hubiera sido muy diferente.

Fuentes consultadas

León-Portilla, Miguel (2007), *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM (Biblioteca del Estudiante Universitario, 81).

Regueiro Suárez, Pilar y Cossich Vielman, Margarita (próximamente), "La participación de las mujeres indígenas y españolas en la Conquista", en Martín Ríos Saloma (ed.), *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones (1519-1550)*.

Restall, Matthew (2003), *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford, Oxford University Press.

Semo, Enrique (2019), *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*, 2 vols., México, Siglo XXI editores/UNAM.

Townsend, Camilla (2006), *Malintzin's Choices. An Indian Woman in the Conquest of Mexico*, Alburquerque, University of New Mexico Press.

Hugo García Capistrán
UNAM
siyajchankawiil@gmail.com

Hugo García Capistrán

Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y maestro en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Cuenta con estudios en arqueología por la ENAH. Imparte asignaturas en la Licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras y en la FES Acatlán de la UNAM, en la Licenciatura en Arqueología en la ENAH y en el Claustro de Sor Juana. Ha participado en diversos congresos y coloquios en México y en el extranjero. Sus líneas de investigación son: cosmovisión mesoamericana, escritura jeroglífica maya, organización política maya e iconografía mesoamericana.

Sus más recientes publicaciones son, como autor: "La Montaña Sagrada. Aspectos sobre la legitimación del poder en el Clásico maya", *Estudios de Cultura maya*, vol. 53, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, pp. 139-172 (2019); "Dioses y entidades sagradas entre los mayas prehispánicos", en A. Rafael Flores Hernández (coord.), *Entidades sagradas del universo maya*, México, Palabra de Clío (2018); "Los rostros de la montaña. Desarrollo iconográfico de un símbolo del poder en el área maya y otras regiones mesoamericanas", en Raymundo Martínez García y Miguel Ángel Ruz Barrios (coords.), *Piedras y papeles, vestigios del pasado. Temas de arqueología y etnohistoria de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C. (2017).

X 1285
V 1286
6 1287
7 1288
X 1289
XI 1290
X 1291
XI 1292
X2 1293
XIII 1294
1295
11 1296
oncanipanmolpi
xoihuitl ynmexi
ca ycpactlaetl tlequa
uitl, huizcol tepetl
tzonpanco
ualmiqua
ique
III 1297
4 1298
V 1299
6 1300
oncannauhxiuhtique
ynmexica ynzonpan
co
altocayni manichu
almiquaque
ynmexica
7 1301
X 1302 1303
XI 1304
X 1305
oncânauh
xiuhtique
ynxoaltocan
Acalhuacan
ychual
micua
nique
XI 1306
XII 1307
XIII 1308
11 1309
oncannauh
xiuhtique
ynmexica
ycate
pecyc
hualmi
quani
que
11 1310
3 1311
4 1312
V 1313
oncannauhxiuhti
que ynmexica ynte
ca tepec
tolpetlac
nina ychu
almicuani
que ynmexi
ca
6 1314
7 1315
X 1316
X 1317
1318
XI 1319
XII 1320
XIII 1321
oncânchicue
xiuhtique yn
tolpetlac
nimanic
hualtiquanique
ynco hualtitlan
1322
2 1323
3 1324
4 1325
V 1326
6 1327
1328

KORPUS 21, VOL. I, NÚM. 1, 2021, 165-169
DOI: https://doi.org/10.22136/korpus21202111

HISTORIAS DE LA CONQUISTA

ASPECTS DE LA HISTORIOGRAFÍA DE TRADICIÓN INDÍGENA

STORIES OF THE CONQUEST

ASPECTS OF THE INDIGENOUS TRADITION HISTORIOGRAPHY

Pastrana Flores, Miguel (2004), *Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición indígena*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 298 pp., cuadros, ilus. (Serie: Teoría e Historia de la Historiografía, 2), ISBN: 970-32-1449-5

Este 2021 se cumplen cinco siglos de la conquista de México. A lo largo del año se desarrollarán múltiples proyectos conmemorativos que redundarán en la presentación de coloquios, encuentros y jornadas para discutir críticamente el proceso histórico; en la publicación de estudios que penetren con novedosos enfoques teórico-metodológicos en temas hasta ahora ignorados, y en la edición de nuevas fuentes que enriquezcan el *corpus* documental disponible para el estudio del tema.

La conmemoración de la Conquista también es un buen momento para retomar los trabajos que por su calidad se han convertido en lecturas obligadas para aquellos interesados tanto en el conocimiento del complejo proceso histórico, como en las múltiples lecturas que la conciencia histórica de diversos tiempos y espacios le han dado. Ese es el caso de la obra que a continuación reseño. Me refiero a *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición indígena,* de Miguel Pastrana Flores, publicado en 2004 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM (IIH-UNAM). El libro, que es la versión revisada y mejorada del trabajo que seis años antes Pastrana Flores presentó como tesis doctoral, ha tenido una buena recepción entre los especialistas, por lo que en 2009 tuvo su primera reimpresión y en 2017 el IIH lo incluyó en su catálogo de publicaciones digitales de acceso libre.

Según Pastrana, su trabajo "sólo es uno más en la larguísima serie de estudios" (p. 8) que han abordado la Conquista. No obstante, la obra ofrece relevantes aportes. Según explica el propio autor, él no "pretende estudiar el proceso mismo de la Conquista, sino analizar y explicar cómo se le presenta en la historiografía de tradición indígena" (p. 8). Así pues, la originalidad de su libro radica en dos aspectos. En primer lugar, en que, a diferencia de los múltiples trabajos enfocados en la perspectiva española, Pastrana ofrece un estudio centrado en la mirada de los nahuas. Y en segundo, en que su análisis es de corte historiográfico, es decir que desmenuza los discursos de un conjunto de obras de tradición indígena para discernir cuál fue la conciencia histórica que los nahuas del siglo XVI y XVII tuvieron acerca del sometimiento armado.

Desde luego, la propuesta de Pastrana Flores tiene una sólida vena historicista que

se refleja en la influencia de autores como Edmundo O'Gorman y Ramón Iglesia, quienes desde la cuarta década del siglo XX insistieron en que las obras de historia no eran "minas de donde extraer ciertos datos" para conocer el pasado (O'Gorman), sino que en ellas está presente "el historiador con sus ideas, con sus pasiones, con sus 'parcialidades', dadas por el lugar y la época en que la escribió" (Iglesia), y esto permite estudiar la conciencia que los grupos humanos han forjado sobre su pasado. A pie de página, el propio Pastrana reconoce el adeudo que su estudio tiene "con la perspectiva de análisis asumida por Ramón Iglesia con respecto a las crónicas de tradición española" (p. 7) en su libro *Cronistas e historiadores de la conquista de México* (1942).

Para realizar el análisis de la conciencia histórica náhuatl sobre la Conquista, Pastrana elige cuatro temas fundamentales, que a su vez le permiten estructurar su libro, pues a cada uno de ellos le dedica un apartado. Los temas son: 1. Los presagios, 2. La naturaleza de los españoles, 3. Motecuhzoma ante la Conquista y 4. El sentido de la Conquista. El último apartado lo podríamos considerar como una especie de conclusión, pues en él hilvana las observaciones vertidas en los tres primeros.

Pastrana Flores es consciente de que las obras historiográficas de tradición náhuatl "son resultado de un largo proceso de conciencia histórica" (p. 9) y que, en ese sentido, no componen un bloque homogéneo, sino que se diversificaron en múltiples tradiciones. Para su estudio sobre la Conquista, él eligió obras pertenecientes a cinco de esas tradiciones: 1. La tlatelolca, en la que incluye a los *Anales de Tlatelolco*, la columna en náhuatl del Libro Doce del *Códice florentino*, la versión en español de fray Bernardino de Sahagún en el mismo códice y otra versión de la Conquista, también en español, que fue enmendada por el propio franciscano; 2. La tenochca, compuesta por los documentos relacionados con lo que Robert Barlow llamó "la Crónica X", es decir, la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* de fray Diego Durán, la *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozómoc, el *Manuscrito Tovar* de fray Juan de Tovar y su copia con variantes conocida como *Códice Ramírez*, además del *Códice Aubin*; 3. La tlaxcalteca, de la que retomó el *Lienzo de Tlaxcala*, las *Pinturas tlaxcaltecas de la Conquista*, la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* y la *Historia de Tlaxcala*, estas dos últimas de la autoría de Diego Muñoz Camargo; 4. La acolhua, en la que incluyó las obras de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, principalmente el *Compendio histórico del reino de Tetzcoco* y la *Historia de la nación chichimeca*; y 5. La chalca, compuesta por la *Primera*, *Tercera*, *Cuarta*, *Séptima* y *Octava relación* de Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, así como el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan*. Ocasionalmente, el autor agrega al análisis obras cuya tradición no es claramente identificable, pero que son fundamentales para el tema, como los escritos de Cristóbal del Castillo y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (pp. 9-13).

Como podrá notarse, en el corpus documental fijado por Pastrana se incluyen autores de raigambre indígena, pero también cronistas españoles (Sahagún, Durán, etcétera), no obstante, el conjunto está bien pensado, pues el estudioso aclara que en la categoría de historiografía de tradición náhuatl están contenidas

> todas aquellas obras históricas que recogen la información, los conceptos, el punto de vista y, sobre todo, los relatos estructurados de los grupos indígenas de habla náhuatl, aunque los autores inmediatos sean españoles o mestizos, religiosos, civiles o funcionarios. Lo importante es que manifiesten, en algún grado y medida, conciencia histórica indígena [...] (p. 9).

Cada apartado del libro *Historias de la conquista* presenta la misma estructura y está acompañado de cuadros informativos que abonan a la claridad de la exposición. El autor comienza con un recorrido historiográfico en el que explica cuáles han sido las principales formas en que el tema aborda-

do ha sido interpretado por la historiografía del siglo XVI al XX. Posteriormente indica el problema historiográfico al que intentará dar respuesta. Luego expone la forma en que los nahuas prehispánicos concebían el tema. Y finalmente analiza su *corpus* historiográfico para explicar cómo las ideas de tradición indígena están presentes en la interpretación que los nahuas del siglo XVI y XVII le dieron a cada tema abordado.

En el primer apartado, "Los presagios", Pastrana señala que la historiografía de los siglos XVI al XX no han logrado dar respuesta a preguntas como: ¿cuál es el lugar que ocupan los presagios en la historiografía de tradición náhuatl? y ¿qué función cumplen en la explicación de la Conquista? (p. 21). Con estas interrogantes abre un interesante subapartado, en el que aclara cuáles eran las características que los nahuas le atribuían a los *tetzahuitl*, vocablo que en el contexto colonial fue traducido como "presagio" y que hacía referencia a portentos espantosos y oscuras señales de los dioses que anunciaban el futuro, pero cuyo sentido era asignado *a posteriori* (p. 24). Asimismo, profundiza en la relevancia de los *tetzahuitl* en la concepción indígena de la historia, para luego analizar el sentido de los múltiples presagios de la Conquista dentro del pensamiento náhuatl. Una de las conclusiones del estudioso es que para "los nahuas novohispanos los presagios fueron un recurso ideológico tradicional que les permitió explicarse la Conquista española en los términos de su propia cultura" (p. 30). Este enfoque desde la tradición indígena permite a Pastrana refutar con sólidos argumentos las ideas de estudiosos como Guy Rozat que han explicado el sentido de los presagios desde la matriz cultural europea, negando toda presencia de tradición indígena en ellos. Para Pastrana "no se trata de presagios copiados del cristianismo o de la antigüedad clásica. Su tratamiento ciertamente puede revelar toques cristianos, pero el núcleo del significado está en la tradición religiosa náhuatl" (p. 53).

Respecto al segundo apartado, dedicado a "La naturaleza de los españoles", después de hacer su revisión crítica por la historiografía de los siglos XVI al XX, Pastrana Flores destaca que, salvo Eulalia Guzmán, la mayoría de los autores siguieron una postura tradicional que consistió en señalar que los indígenas, y en particular los mexicas, identificaron a los españoles como dioses debido a que en buena parte de las crónicas de tradición indígena se les llamó *teteo* o *teteu*, que es el plural de *teotl* o *teutl*, "dios" (pp. 65-70). El estudioso considera que esta identificación no resuelve problema alguno, pues deja abiertas preguntas como: "¿Si eran dioses, por qué se relacionaban con ellos como humanos?, ¿por qué los llamaban así?, ¿si después fue evidente que eran hombres, por qué los siguieron llamando dioses?" (p. 71).

A partir de estas preguntas Pastrana señala los diversos significados que los nahuas le dieron a la palabra *teotl* (pp. 71-74) y, con base en la propuesta de Alfredo López Austin, explica cuáles eran las características del hombre-dios en Mesoamérica, e identifica, a partir de las figuras de Martín Océlotl y Andrés Mixcóatl, cuáles pudieron ser las del hombre-dios para los nahuas de la primera mitad del siglo XVI (p. 74). Finalmente, el autor analiza su *corpus* de obras de tradición indígena para esclarecer si, en efecto, los nahuas identificaron a los españoles como dioses. Curiosamente, lo que pudo observar es que en realidad en la historiografía náhuatl "los castellanos son presentados tanto con características sobrehumanas como plenamente humanas" (p. 114), que sus atributos no coinciden con los de Martín Océlot y Andrés Mixcóatl, y que la relación que entablaron con los conquistadores fue la que se establecía con grupos humanos, es decir, de carácter político y militar, y no ritual y religioso. Con estas conclusiones preliminares Pastrana plantea un segundo problema: ¿por qué en las crónicas se les siguió llamando dioses? Para el autor, puede haber dos posibles respuestas: una, que tiene que ver con que el concepto *teotl* no siempre significa "dios"; y la otra —que propone a partir de una idea inicial de Eulalia Guzmán— es que su designación

como teules en realidad deriva del vocablo *teuhtli*, "señor" (pp. 115 y 116). En este caso debemos destacar que el conocimiento de la lengua náhuatl fue fundamental para que Pastrana pudiera argumentar con firmeza sus propuestas.

Por otra parte, Pastrana Flores explica que la personalidad del *tlahtoani* Motecuhzoma Xocoyotzin ha sido "motivo de diversas opiniones a lo largo de casi quinientos años de esfuerzo historiográfico" (p. 120). Por tal motivo, el tercer apartado, "Motecuhzoma ante la conquista", es particularmente extenso. A pesar de que en el siglo XVI la historiografía española, ligada a los conquistadores, caracterizó al gobernante mexica con una excelsitud "proporcional a la grandeza de la empresa de Conquista" (p. 121), el estudioso explica cómo entre los siglos XVII al XIX se construyó una representación negativa del gobernante tenochca, primero como un hombre soberbio y atemorizado por sus creencias, y luego como un "inepto [...] fanático, cobarde y afeminado" (p. 123). En esta revisión hay que destacar la aguda crítica de Pastrana a la historiografía del siglo XX, sobre todo a la interpretación hispanista de Carlos Pereyra, al indigenismo de Eulalia Guzmán y a las interpretaciones míticas de Michel Graulich y Susana Gillespie, pues aunque los juicios hacia Motecuhzoma fueron "más serenos y moderados", no por ello fueron "más comprensivos" (p. 125). Para Pastrana Flores, el principal impedimento para comprender el comportamiento de Motecuhzoma ante la Conquista es que la mayoría de autores han ubicado el análisis "desde la perspectiva occidental del buen y el mal gobierno, sin tratar de penetrar en la idea misma que los nahuas tenían del cargo del *tlatoani* y del ejercicio del poder" (p. 128).

Eso es lo que él hace.Con base en el análisis de los *huehuetlahtolli* del Libro Sexto del *Códice florentino* y de la *Historia general* de Sahagún, el autor destaca la relación entre el poder y las deidades, así como las normas que el mandatario debía respetar y el autocontrol de las emociones que debía poseer para evitar caer en la peor de las faltas: la soberbia (p. 208). Con base en esta información de tradición indígena, Pastrana analiza la forma en que su *corpus* documental representó el gobierno de Motecuhzoma (pp. 135-208) y observa que todas "tienden a señalar graves transgresiones a las normas del buen gobierno: se le acusa de ser soberbio, de ser cruel con los ancianos y los sacerdotes, de cometer injusticias sobre los macehuales, de mostrar cobardía e incapacidad de mando, faltas todas que lo alejan del buen gobierno y de la divinidad" (p. 209).

Por último, en el cuarto apartado del libro, Pastrana Flores pasa revista por los múltiples sentidos que la historiografía ha dado a la Conquista. En esta parte es interesante su apunte respecto a que las obras desde el siglo XVI hasta el XX —a excepción de Salvador Toscano y Eulalia Guzmán (p. 220)—, han coincidido en ponderar los beneficios culturales que la Conquista aportó al llamado Nuevo Mundo. También merece especial atención la ubicación que el estudioso le da a la *Visión de los vencidos* (1959) de Miguel León-Portilla en este proceso historiográfico. Con agudeza crítica, Pastrana destaca su condición de antología de textos nahuas traducidos por Ángel María Garibay, su carácter divulgativo y la carencia de un análisis crítico. Según el autor, León-Portilla sólo "pretendía llamar la atención sobre la posibilidad de realizar estudios sobre la interpretación náhuatl de la Conquista" (p. 220), pero no los desarrolló.

Podemos decir que Pastrana atendió el reto planteado por León-Portilla buscando el sentido que los nahuas le atribuyeron a la Conquista; sin embargo, sobre sus conclusiones no anticiparemos mucho. Sólo diremos que con sus observaciones finales el autor cierra de forma redonda su libro, lo cual se puede observar si tomamos en cuenta la idea de Ramón Iglesia planteada en el epígrafe inicial (p. 5), según la cual la percepción de la conquista de México se puede refractar en diversas direcciones dependiendo de la perspectiva desde la que se observe. De la misma forma, Pastrana señala que el *corpus* de obras que analizó no da cuenta de un solo sentido de la Conquista,

sino de múltiples (p. 267), los cuales esperamos que nuestro lector descubra a través de la consulta directa de este relevante estudio sobre los discursos que los nahuas de los siglos XVI y XVII forjaron para intentar comprender su presente novohispano.

Sergio Ángel Vásquez Galicia
UNAM
sergiovasquez@filos.unam.mx

Sergio Ángel Vásquez Galicia

Es licenciado, maestro y doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Medalla "Alfonso Caso" en 2008. Realizó su Estancia Posdoctoral en el Posgrado en Historiografía de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco (2015-2016). Es especialista en historiografía de tradición indígena y cultura náhuatl. Desde 2014 es profesor de asignatura del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en donde imparte la materia "Introducción a la cultura náhuatl" y el seminario "Fuentes y temas de cultura náhuatl". Su publicación más reciente es: "Los indios del Nuevo Mundo en el esquema cristiano de la historia universal según fray Diego Durán", *Revista de Historia de América*, núm. 158, México, enero-junio de 2020, pp. 13-40. https://doi.org/10.35424/rha.158.2020.475

Guía para autores

Artículos

Un artículo es un documento que presenta resultados originales de una investigación, ya sean experimentales o teóricos, desarrollados con base en una metodología. Es un escrito breve que pretende contribuir a planear, relacionar o descubrir cuestiones técnicas o profesionales como pauta para investigaciones posteriores. Para ello toma en cuenta los temas de actualidad o refiere cuestiones latentes. Puede versar sobre diversos aspectos en su afán de difusión o referirse a temas concretos. Su estructura científica es la siguiente:

1. Introducción. Debe enunciar de manera actualizada la problemática abordada, la cual es antecedente de la contribución. Asimismo, debe expresar el impacto de la investigación (por qué es pertinente), así como su objetivo.

2. Estado del arte. Se lleva a cabo la revisión bibliográfica del tema en la frontera del conocimiento.

3. Metodología. Representa el cómo y el porqué de la investigación. Debe expresar datos, variables y su respectivo tratamiento. Asimismo, puede exponer los procesos, técnicas y programas (software) que intervinieron en la obtención de los resultados detallados en la contribución.

4. Resultado y discusión. Manifiesta los resultados en coherencia con la metodología y se contrastan los hallazgos con investigadores nacionales e internacionales afines. Asimismo, se establecen comparaciones y se discute el significado de los resultados.

5. Conclusiones. Representan el cumplimiento de los objetivos planteados y su impacto en el área de conocimiento.

6. Anexos. No es una sección obligatoria. Se utiliza para presentar materiales complementarios que apoyan la investigación. Deben estar numerados.

Ensayos

Un ensayo es un documento que analiza, interpreta y discute un tema mediante el cual se problematice o demuestre una hipótesis a través de una secuencia argumentativa que denote un profundo conocimiento sobre dicho tema. Se recibirán ensayos con una extensión de 15 a 25 cuartillas, en letra Arial o Times New Roman de 11 puntos con 1.5 de interlineado, márgenes superior e inferior de 2.5 cm y derecho e izquierdo de 3.0 cm, con texto justificado. No debe contener formato, sangrías, hojas de estilos, caracteres especiales ni más comandos de los que atañen a las divisiones y subdivisiones del trabajo.

1. Título del trabajo en el idioma original del texto y en inglés cuya extensión no sea mayor a 15 palabras. Debe referir claramente el contenido y no exceder de 15 palabras, incluido el subtítulo.

2. Resumen en el idioma original del texto y en inglés que no exceda las 100 palabras. Debe contener información concisa acerca del contenido. No debe incluir tablas, gráficas, referencias ni expresiones matemáticas.

3. Palabras Clave: Precisar una relación de tres a cinco palabras que mantengan un equilibrio entre generalidad y especificidad en el idioma original del texto y en inglés. Con el propósito de resaltar el contenido del ensayo para efectos de indización bibliográfica, se omitirán las oraciones, a excepción de las palabras compuestas.

4. Los cuadros deben tener un nombre y fuente y enumerarse en sistema arábigo. De igual forma, los mapas, planos, figuras, láminas y fotos deben tener nombre, fuente y enumerarse con números romanos.

5. El texto debe cumplir con los requisitos bibliográficos y de estilo indicados en las Normas para los autores.

6. El texto tiene normalizada la bibliografía en el sistema de citación Harvard y contiene TODOS los datos. La bibliografía se redactará de acuerdo con los ejemplos especificados en las Normas para los autores.

7. La introducción y las conclusiones no deben estar numeradas.

Reseñas Críticas

Una reseña crítica es un documento de menos de 4500 palabras que da cuenta, a través de la descripción y el análisis crítico, el contenido de un libro o artículo editado en los últimos tres años antes de la postulación. Al respecto, se sugiere:

1. Leer cuidadosamente toda la obra (libro o artículo) hasta familiarizarse por completo con el tema y con la estructura.

2. Partir del supuesto de que los lectores no conocen el libro objeto de la reseña, pero que desearían saber de qué se trata.

3. Examinar los elementos estructurales de la obra, explicar cómo los maneja el autor y qué función cumplen.

4. Mantener las justas proporciones, haciendo no sólo que los párrafos de la reseña estén equilibrados en cuanto a tamaño y contenido, sino que reflejen la importancia relativa de las distintas partes del libro reseñado.

5. Evaluar en función de argumentos sólidos, y no con el gusto o los prejuicios personales. Lo primero es determinar el propósito que se tuvo al hacer el libro (prefacio o introducción), después podrá juzgarse si la obra cumple con los fines que se propuso el autor.

La guía completa para autores puede consultarse en la página web de la revista: **www.korpus21.cmq.edu.mx**.

Índice de ilustraciones

Mural La conquista — **Portada**
Autor: Jorge González Camarena
Fuente: Mediateca INAH.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A37187
D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia

Mapa de Sigüenza — **V**
Fuente: Mediateca INAH.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/codice%3A642
D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia

Matrícula de tributos — **VIII**
Fuente: Mediateca INAH.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A17390
D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia

Tenochtitlan, 1521 — **XVI**
Fuente: Biblioteca Digital Mundial. Cortesía de la Biblioteca de la Universidad de Uppsala.
https://www.wdl.org/es/item/503/#q=hernán+cortés&qla=es

Códice florentino — **60**
Libro V: de los agüeros y pronósticos
Fuente: Fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de Nueva España, Biblioteca Digital Mundial.
https://www.wdl.org/es/item/10616/#q=presagios&qla=es

Ilustración y texto del Códice Kingsborough — **80**
Fuente: Mediateca INAH.
http://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A294968
D.R. Instituto Nacional de Antropología e Historia

Códice de la historia mexicana desde 1221 hasta 1594 — **104**
Fuente: Biblioteca Digital Mundial.
https://www.wdl.org/es/item/15279/view/1/7/

Códice florentino — **124-125**
Fuente: Libro festo, de la Rethorica, y philosophia moral, y meologia de la gente mexicana: donde ay cosas muy curiosas tocantes... [edición facsimilar del Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. *Códice florentino*, formado por fray Bernardino de Sahagún entre 1575-1577 o 1578-1580], 3 volúmenes, México, Secretaría de Gobernación.

Códice de la historia mexicana desde 1221 hasta 1594 — **164**
Fuente: Biblioteca Digital Mundial.
https://dl.wdl.org/15279_1_15.png

KORPUS21

Korpus 21, vol. I, núm. 1, editada por El Colegio Mexiquense, A.C., se terminó de imprimir en mayo de 2021, en los talleres gráficos de Jiménez Servicios Editoriales; Cooperativa de Producción M15, L11-1, Col. México Nuevo C.P. 52966 Atizapán de Zaragoza, Estado de México. El tiraje consta de 300 ejemplares. Para su formación se utilizó las familias tipográficas Gotham y Americana. Concepto editorial, portada, formación y supervisión en imprenta: José Manuel Oropeza Villalpando. Corrección de estilo: Adso Eduardo Gutiérrez Espinoza, Zujey García Gasca (español), Alejandra García Lugo (inglés). Editor responsable: Gustavo Abel Guerrero Rodríguez.

KORPUS21

VOLUMEN I · NÚMERO 1 ENERO/ABRIL 2021

ARTÍCULOS TEMÁTICOS

La Conquista de Tenochtitlan: multitud de voces, visiones y elaboraciones en torno a lo real
Clementina Battcock y Jhonnatan Alejandro Zavala

Presagios, augurios y portentos de las conquistas de Mesoamérica. Una perspectiva comparada
Miguel Pastrana Flores

Presagios, prodigios o *Tetzáhuitl* de la conquista de México: una aproximación histórica y ritual
Manuel Hermann Lejarazu

Religiosidad mesoamericana y cristianismo en el siglo XVI. Lenguajes visuales, lírica guerrera y liturgia
Pablo Escalante Gonzalbo

La disparatada idea de la "Conquista de México". Propuesta deconstructiva sobre 1519
Andrés Enrique Centeno Vargas

Una exposición de códices. A propósito del *Altépetl* y el *Tlatocáyotl*
Xavier Noguez

ARTÍCULOS GENERALES

Prague Spring's Demise: The Involuntary Emigration of the Journalist Vladimír Tosek
Daniela Spenser

México: los significados de la victoria de Morena
Henio Millán Valenzuela

LECTURAS Y RELECTURAS

Conquistas de buenas palabras y de guerra: una visión indígena de la conquista, de Michel R. Oudijk y Matthew Restall
Hugo García Capistrán

Historias de la Conquista. Aspectos de la historiografía de tradición indígena, de Miguel Pastrana Flores
Sergio Ángel Vásquez Galicia