

42



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



“LA EMBRIAGUEZ EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVI. DISCURSOS Y CREENCIAS RELIGIOSAS Y SOCIALES EN TORNO A LA BORRACHERA”

**TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA
P R E S E N T A
JOSÉ ABEL DE LA PORTILLA ROMERO**



ASESOR: ANTONIO RUBIAL GARCÍA

**FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA
MÉXICO D.F.**



2001

209495



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"A Dios mi creador por haberme concedido la inteligencia y perseverancia para dedicarme al oficio de historiar; a mis padres, esencia de mi ser y mi existencia, quienes siempre me guiaron por el difícil camino de la vida con todo su amor y cariño y sin cuyo apoyo moral nunca habría logrado terminar con mi trabajo; a mi hermano a quien amo profundamente; a mis familiares y amigos quienes me animaron ante las adversidades; a mis profesores por sus sabios y eruditos consejos y enseñanzas y, en especial, a todos los familiares y amigos de los alcohólicos, de cuyas experiencias y sufrimientos he aprendido a vivir con serenidad, dedico este trabajo."

CONTENIDO

ÍNDICE.	PÁG.
INTRODUCCIÓN	I a IX
1. "LA EMBRIAGUEZ EN LA SOCIEDAD MEXICA EN VÍSPERAS DE LA CONQUISTA"	1 a 49
1.1. ANTECEDENTES	1 a 14
1.2. UTILIDAD ECONÓMICA DEL MAGUEY Y EL PULQUE PARA LA SOCIEDAD MEXICA	15 a 19
1.3. EL DISCURSO RELIGIOSO INDÍGENA SOBRE EL MAGUEY Y EL PULQUE	19 a 28
1.4. CRITERIOS DE TOLERANCIA HACIA LA EMBRIAGUEZ INDÍGENA	28 a 30
1.5. DISCURSO MÉDICO ACERCA DEL PULQUE	30 a 31
1.6. LA DETERMINACIÓN DEL CARÁCTER DEL BORRACHO DE ACUERDO CON LA MITOLOGÍA MEXICA	31 a 34
1.7. EL ORIGEN DE LA EMBRIAGUEZ PROFANA EN LA ANTIGUA MITOLOGÍA MEXICA	35 a 41
1.8. LOS MALOS EFECTOS DE LA EMBRIAGUEZ EN LA SOCIEDAD MEXICA DE ACUERDO CON LA 'HISTORIA GENERAL' DE SAHAGÚN	41 a 44
1.9. LOS CRUELES CASTIGOS CONTRA LA EMBRIAGUEZ PROFANA	44 a 49
2. "LA EMBRIAGUEZ EN LA ESPAÑA MEDIEVAL (S. VIII-XV)".....	50 a 86
2.1. ANTECEDENTES. LA EMBRIAGUEZ EN LA ESPAÑA ANTIGUA.....	50 a 59
2.2. LA EMBRIAGUEZ EN LOS REINOS MUSULMANES (S. VIII-XV).....	60 a 73

2.3. LA EMBRIAGUEZ EN LOS REINOS CRISTIANOS (S. VIII-XVI).....	73 a 86
3. "LA EMBRIAGUEZ EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVI"	87 a 198
3.1. ANTECEDENTES	87 a 102
3.2. DISCURSOS ACERCA DEL CONSUMO DEL PULQUE.....	103 a 122
3.3. DISCURSOS ACERCA DEL CONSUMO DEL VINO EN LA CIUDAD DE MÉXICO	123 a 141
3.4. EL CONSUMO DE LAS NUEVAS BEBIDAS DESTILADAS Y FERMENTADAS EN LA NUEVA ESPAÑA	141 a 144
3.5. LA EMBRIAGUEZ PRESENTE EN LA CELEBRACIÓN DE LAS FIESTAS COLONIALES	144 a 147
3.6. EL DISCURSO RELIGIOSO SOBRE LA GULA Y LA EMBRIAGUEZ EN LOS CONFESIONARIOS Y LAS DOCTRINAS DEL SIGLO XVI	148 a 177
3.7. CAUSAS DE LA FALTA DE DIFUSIÓN DE LA NORMA CRISTIANA DE TEMPLANZA Y SOBRIEDAD ENTRE ALGUNOS GRUPOS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA. LA DIFICULTAD EN LA COMUNICACIÓN ENTRE DOS CULTURAS	178 a 182
3.8. LA EMBRIAGUEZ RELACIONADA CON LA VAGANCIA Y LA CRIMINALIDAD	182 a 186
3.9. EL FENÓMENO DE LA EMBRIAGUEZ ANTE LA INQUISICIÓN	186 a 199
CONCLUSIONES GENERALES	200 a 212
BIBLIOGRAFÍA	213 a 230

INTRODUCCIÓN.

“ Ya la higuera se secó
por tener la raíz de juera
ya mi chata no me quiere
porque ando en la borrachera”

Canción popular mexicana.

A lo largo de los siglos, el uso y consumo de las bebidas alcohólicas y la embriaguez que producen siempre han estado permeados por toda una serie de discursos y creencias religiosas, sociales, médicas y culinarias que constituyen todo un código de saberes que las civilizaciones han transmitido de manera inconsciente de generación en generación. Entre estas civilizaciones está la de la Nueva España (y en específico la ciudad de México) que también contó con sus propias tradiciones culturales sobre la embriaguez.

¿Por qué estudiar la historia de la embriaguez en la ciudad de México durante el siglo XVI? Porque esta investigación da a conocer la procedencia y conformación discursiva sobre la embriaguez, definida ésta como “la turbación pasajera de los sentidos como producto del exceso en el consumo de las bebidas alcohólicas”¹, cuyos discursos y creencias sociales hemos heredado hasta el presente. En nuestro presente histórico, además de otras bebidas alcohólicas, existen todavía el pulque, el vino, el tequila y el mezcal que se consumen bajo ciertas normas discursivas en las fiestas, bodas, quince años y demás festividades religiosas y laicas. Para el individuo, el beberlas con gusto y en exceso hasta emborracharse con los amigos implica su solidaridad con el grupo social y, por lo tanto, su integración al convivio. También las bebidas alcohólicas tienen su carácter ritual. En la misa, el sacerdote escenifica la transubstanciación, ceremonia ritual en la que Cristo estableció el paralelo simbólico entre su sangre y el vino, y que en la actualidad es de gran trascendencia para la Iglesia Católica. No puede dejar de mencionarse las características nutritivas del alcohol. En algunos pueblos y ciudades, mucha gente todavía cree en las propiedades proteínicas y curativas del pulque, bebida que se continúa consumiendo a pesar de su menor difusión entre la población. Las bebidas alcohólicas no son sólo alimentos sino que, como afirma Braudel, “desempeñan, desde siempre, un papel de estimulantes, de instrumentos de evasión; a veces, como ocurre entre ciertas tribus indias, la embriaguez llega incluso a ser un medio de comunicación con lo sobrenatural”². Nuestro siglo XXI heredó este tipo de usos y discursos referentes al alcohol de las épocas prehispánica y colonial, por lo que es necesario estudiarlas para saber el por qué pensamos y actuamos de esta manera en el

NOTAS.

¹ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Vol. III, decimonovena edición, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1970, 719 p., p. 516

² Fernand Braudel, *Bebidas y excitantes*, trad. de Isabel Pérez Villanueva, Madrid, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1994, 64 p., (Textos completos), p. 5

presente.

La embriaguez también se relaciona con el discurso penal al establecer un vínculo con la criminalidad y el vagabundaje, fenómenos característicos que las sociedades han intentado frenar con serias legislaciones. Ejemplos de esto son los siguientes. A diferencia de la sociedad medieval española, el Estado mexicano se dedicó a penalizar seriamente a la embriaguez fuera del tiempo de la fiesta con la intención de mantener un determinado control sobre la sociedad. Durante el siglo XVI, la sociedad novohispana, producto del choque cultural entre indígenas y españoles, se vio sometida por la corona española a todo un discurso penal que pretendía controlar no solo la ebriedad de los naturales, sino también de los demás grupos sociales que fueron producto del complejo mestizaje cultural. Es necesario analizar este código penal para entender las reacciones de la sociedad ante la ebriedad para comprender los elementos mentales que definen el comportamiento aceptado y el prohibido. La comprensión de los comportamientos criminales de las sociedades ayudan a entender sus propios límites y, por lo tanto, sus verdaderos mecanismos de funcionamiento. De igual forma, en el s. XX los gobiernos mexicanos se dedicaron a penalizar la embriaguez pública relacionada con múltiples crímenes como son robos, asesinatos y violaciones; además de innumerables accidentes automovilísticos que le han costado al país millones de pesos en daños y perjuicios. En la realidad cotidiana, cuando uno camina por las calles se encuentra a innumerables vagabundos en estado de ebriedad tirados con su botella de alcohol alejados de sus familias esperando una nueva oportunidad para volver a beber. De esta manera, la embriaguez establece un vínculo entrañable entre el pasado y el presente que hay que desempolvar para comprender nuestra realidad social cotidiana.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

La historia, entendida de acuerdo con Bloch como "la ciencia de los hombres en el tiempo"³, contribuye a revivir a los hombres del pasado para investigar su vida cotidiana de la que el consumo de bebidas alcohólicas formaba parte, descartando las visiones abstractas de la historia tradicional en la que, según Braudel, "el hombre ni come ni bebe"⁴. Al principio de la investigación, se había planteado estudiar el origen del alcoholismo entre las sociedades mexicana y española al considerarlo como un problema homogéneo a todas las culturas en el campo del discurso. Sin embargo, se sustituyó este concepto por el de embriaguez puesto que, según el Diccionario de la Lengua Española, "el alcoholismo es una enfermedad

³ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, edición crítica preparada por Étienne Bloch, México, INAH-FCE, 1996, 397 p., (Sección de Obras de Historia), p. 148. Lucien Febvre, *Combates por la historia*, trad. de Fco. J. Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Ariel, 1970, p. 40 y 41 afirma que: "Los hombres son el objeto único de la historia, (...) una historia que no se interesa por cualquier tipo de hombre abstracto, eterno, inmutable en su fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo, sino por hombres comprendidos en el marco de las sociedades de que son miembros." Edmundo O'Gorman, "Historia y vida (1956)", en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, SEP, 1974, 205 p., (SEP/Setentas, 126), p. 121-151, p. 148 afirma que "La historia es vida"

⁴ Fernand Braudel, *La dinámica del capitalismo*, trad. de Rafael Tusón Calatayud, México, FCE, 1994, 127 p., (Breviarios, 427), p. 18

ocasionada por el abuso en el consumo de las bebidas alcohólicas⁵, concepción que ninguna de las dos sociedades anteriores compartía al poseer una mentalidad completamente distinta a la nuestra. Hasta mediados del s. XX, la Organización Mundial de la Salud declaró que el alcoholismo es una enfermedad incurable, progresiva y mortal, por lo que es completamente injusto el emplear este discurso médico para analizar a la embriaguez colonial, puesto que hay que hacer a un lado los valores y prejuicios de nuestra época para comprenderla en su propio contexto histórico. Esto no significa que en el pasado no hayan existido personas adictas al alcohol, fenómeno social común presente en todas las civilizaciones desde el origen de la humanidad.⁶ En realidad, es imposible el precisar el origen de la embriaguez como la historia positivista ha hecho con los grandes héroes afirmando: "nació el día fulano de tal, sus padres fueron tales", etc. Sin embargo, es primordial el no ignorar las fechas para evitar caer en el anacronismo, problema vigente en la historia, por lo que fue necesario remontarse hasta las civilizaciones antiguas, ya que la ebriedad ha sido un fenómeno común en todas las sociedades del mundo desde la antigua Mesoamérica, pasando por España en sus diversos periodos históricos hasta la Nueva España y, en especial, en la ciudad de México.

La investigación habla principalmente de la ciudad de México, gran centro urbano donde surgieron procesos históricos de gran importancia de la Nueva España durante el siglo XVI. También este espacio geográfico se seleccionó debido a que en éste se ubica el Archivo General de la Nación, principal acervo donde se consultaron los documentos de los ramos Inquisición, Ordenanzas e Indios, entre otros, en los que se encontraron ordenanzas y restricciones en contra de la venta de vino de los españoles a los indígenas. En particular, los documentos del ramo Inquisición aportaron información sobre las costumbres de embriaguez de los indígenas de la Mixteca Alta de Oaxaca posteriores a la Conquista lo que permitió la extensión del análisis, y algunos procesos inquisitoriales en los que el delito de la blasfemia se relaciona con la embriaguez. También el Archivo de la Ciudad de México aportó importante información de las Actas del Cabildo de los primeros años de la época colonial referente a la fundación de mesones, tabernas y pulquerías, sucesos que formaron parte de la vida cotidiana novohispana.

El periodo principal del trabajo es el siglo XVI (1521-1599), puesto que consiste en el inicio del proceso de expansión del proyecto civilizatorio europeo en América y el de la conquista española en la Nueva España. Aunada a la conquista militar estuvo la espiritual con la evangelización y propagación del cristianismo por los frailes quienes se encargaron de

⁵ Real Academia Española, op.cit., Vol. I, p. 55 y 56

⁶ Donald Horton, "2. Las funciones del alcohol en las sociedades primitivas", en Eduardo L. Menéndez, Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía-política, 1930-1979, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, 1991, 398 p., (Ediciones de la casa chata, 36), p. 35-63, p. 36 afirma que: "Partimos del supuesto de la universalidad de las variables psicológicas, así como que el alcohol tiene los mismos efectos fisiológicos, generales en todos los hombres. La antropología desde hace tiempo afirmó su convicción de que no hay diferencias significativas de orden fisiológico entre los hombres que componen las diferentes razas de la humanidad. (...) El supuesto de que los mecanismos de comportamiento psicológicos, tal y como han sido descritos por los psicólogos, son universales es aceptado tácitamente por la mayoría de los antropólogos contemporáneos (...)." Por lo tanto, los efectos adictivos del alcohol son comunes en todas las sociedades sin importar el tiempo.

predicar e imponer el discurso tomista sobre la templanza, la gula y la embriaguez que permitiera la moderación en la forma de beber de los indígenas para lograr mantener un mayor control sobre ellos e incorporarlos a la cultura occidental. Para esto, los frailes contaron con doctrinas y confesionarios como son, entre otros, la "Doctrina Breve" de 1544 de fray Juan de Zumárraga y el "Confesionario Mayor en la lengua mexicana y castellana" de 1569 de fray Alonso de Molina, cuyos discursos sobre la gula y la embriaguez se analizan en el trabajo. Es interesante el ver hasta qué punto los indígenas asimilaban estas normas de moderación occidentales o hasta qué punto las ignoraron para continuar practicando sus antiguas costumbres "idolátricas" de embriaguez.

La investigación se refiere fundamentalmente a bebidas como el pulque y el vino por considerarlas como las de gran tradición y antigüedad en las culturas mexicana y española, y de las que hay mayor información en las fuentes. También se considera el origen del tequila y el mezcal como las bebidas destiladas que formaron parte del proceso de mestizaje e introducción de nuevos sabores en la Nueva España. Uno de los principales objetivos de este trabajo es profundizar sobre estos temas en el siglo XVI, labor que otros artículos y libros simplemente esbozan de manera muy general especializándose exclusivamente en los siglos XVII, XVIII y XIX.⁷

No es la intención el hacer una simple enumeración de los usos del alcohol y su consumo en la sociedad novohispana durante el s. XVI, sino el analizar la procedencia y evolución históricas de los diversos discursos religioso, social, culinario, médico y criminal sobre la embriaguez novohispana. En este trabajo, se concibe al discurso como, según Foucault, "ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro".⁸ Los discursos sobre la embriaguez comparten estas características, puesto que transmiten toda una información codificada que, a lo largo de los siglos, las sociedades utilizan en forma estratégica dependiendo de sus necesidades, por lo que perduran como un saber cultural transmitido en forma inconsciente de generación en generación. Estos discursos, que en teoría deben ser acatados por la sociedad, no surgen por generación espontánea, sino a base del empleo y consumo de las bebidas alcohólicas.

En el presente trabajo se considera a las bebidas alcohólicas no como un veneno en sí mismo cuyo exceso en el consumo contribuye a la destrucción de los pueblos, sino como opciones inmersas en el universo de la civilización material que permitieron su sobrevivencia.⁹ De acuerdo con el historiador Fernand Braudel, la civilización material es

⁷ Algunos de estos artículos y libros son los siguientes: José Jesús Hernández Palomo, *La renta de pulque en la Nueva España (1663-1810)*, prólogo de José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos, 1979, 503 p.; Arturo Soberón Mora y Miguel Ángel Meléndez, *El consumo del pulque en la ciudad de México (1750-1800)*, México, UNAM, 1992, 275 p.; Álvaro Jara, *Plata y pulque en el siglo XVIII mexicano*, Cambridge, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1973, 45 p., (Working Papers, no. 9); Virginia Guedea, "México en 1812: control político y bebidas prohibidas", en Sergio Ortega Noriega, et al., *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Vol. 8, México, UNAM-IIIH, 1980, 252 p., p. 23-65

⁸ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983, (Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones), 174 p., p. 15

⁹ Braudel, *La dinámica del capitalismo*, p. 19

concebida como el conjunto de "los usos repetidos, los procedimientos empíricos, las muy viejas recetas, las soluciones venidas de la noche de los tiempos, (...) hechos y realidades elementales y durables que registran la progresiva respuesta adaptativa de los hombres frente a la naturaleza y a sus coacciones básicas".¹⁰ Estas estructuras de larga duración constituyen "el plano cero de la historia", el "límite de lo posible" dentro del cotidiano fluir de la vida humana. Por lo tanto, el consumo de bebidas como el vino y el pulque se encuentra inmerso en lo cotidiano de la civilización o vida material que en ocasiones es más soportada que vivida que "habiéndose construido lentamente y habiendo funcionado durante largos periodos como sólidos referentes de esa misma vida humana, resultan difíciles de transformar radicalmente".¹¹ Es por esto que el consumo de bebidas alcohólicas como parte de lo cotidiano se caracteriza "por su constante repetición y por lo tanto, por su más lenta modificación cualitativa, por su tenacidad para permanecer que lo vincula a las realidades de la larga duración".¹²

PRINCIPALES HIPÓTESIS.

En el campo de la historia es importante el emplear la imaginación para cubrir las inevitables lagunas dejadas por los datos con la finalidad de construir un relato histórico coherente. Es por esto que Luis González y González afirma que "la vitalización del pasado, quehacer deseable, no sería posible sin soltar la rienda de las virtudes de la imaginación creadora".¹³ Con la finalidad de emplear esta imaginación es vital la enunciación de las siguientes hipótesis:

1. Algunas civilizaciones mesoamericanas (como los toltecas, otomíes, tezcocanos y mexicas) desarrollaron tradiciones de embriaguez similares debido a la existencia de paralelismos culturales comunes en la mentalidad del mundo mesoamericano. Es probable que mediante las relaciones comerciales la cultura mexicana haya adquirido a los dioses huastecas de la bebida conocidos bajo el nombre de Centzon Totochtin ("cuatrocientos conejos") que simbolizaban la cantidad de personalidades que podía asumir el borracho al estar poseído por los dioses conejo.

¹⁰ Fernand Braudel, Civilización material y capitalismo, trad. de Josefina Gómez Mendoza, Barcelona, Editorial Labor, 1970, 464 p., (ilus), p. 10 y 17

¹¹ Ibid., p. 13 y 14

¹² Carlos Antonio Aguirre Rojas, "Civilización material e historia de la vida cotidiana", en el suplemento La Jornada Semanal, Núm. 281, México, octubre de 1994, p. 28 y 30

¹³ Luis González y González, "Sobre la invención de la historia", en Álvaro Matute, op.cit., p. 203, p. 199-205

2. En el caso de la sociedad mexicana, los usos rituales del alcohol no eran elementos aislados, sino que formaron parte de discursos particulares que le otorgaban a la embriaguez una connotación ritual y profana. En cambio, en la sociedad española medieval el vino sólo tuvo gran importancia religiosa en la misa, convirtiéndose en una bebida profana en la vida cotidiana. Es interesante el estudiar qué tan comparables son los discursos de embriaguez de ambas sociedades para comprender las diferencias en su concepción.

3. El Estado mexicano mantuvo cierto control sobre la embriaguez ritual de la sociedad mediante la aplicación de normas de moderación que, al ser violadas por el individuo, daban como resultado la imposición de castigos tan severos como la pena de muerte. Ante la relativa aplicación de estas normas de moderación, los individuos contaron con ciertos espacios de libertad para embriagarse.

4. El mundo medieval europeo no consideró a la embriaguez como un problema social debido a las siguientes causas: a) el profundo arraigo del vino en la vida cotidiana, religiosa, médica y nutricional, y b) la indiferencia de la Iglesia ante el problema, ya que éste no afectaba en lo más mínimo a su autoridad, a excepción de algunos casos extremos. Esto no significa que en teoría la embriaguez, asociada a la gula, no se considerara como un pecado.

5. En la España medieval, las sociedades cristiana y musulmana se influyeron simultáneamente con sus costumbres de embriaguez durante sus 800 años de convivencia e intercambio cultural. Ambas culturas también coincidieron en algunas formas de reprimir el problema de la borrachera.

6. En la España medieval la embriaguez (concebida como pecado, pero tolerada) estuvo asociada con la blasfemia, falta menor que podía sufrir el castigo correspondiente por la Inquisición del siglo XIII.

7. Después de la conquista, con la destrucción del Estado mexicano y sus instituciones represoras contra la ebriedad, las normas de moderación indígena desaparecieron, por lo que el problema de las borracheras aumentó considerablemente entre la población autóctona como afirman los escritos de los frailes y cronistas de la primera mitad del siglo XVI. Es probable que éstos exageren los efectos de este fenómeno debido a su incomprensión de los patrones indígenas de consumo de las bebidas alcohólicas.

8. La ciudad de México fue una de las metrópolis de la Nueva España donde aumentó el consumo de las bebidas alcohólicas y de la embriaguez en algunos casos durante la primera mitad del siglo XVI. A esto contribuyeron factores como: a) la migración de trabajadores indígenas del campo a la ciudad, lo que aumentó la demanda de pulque; b) la carencia de agua en algunos momentos en el Altiplano Central; c) el consumo de pulque como tradición ininterrumpida del mundo indígena y no por ser ésta la bebida de los vencidos como han establecido algunos historiadores; d) la venta de bebidas alcohólicas de los españoles a los

indígenas, y e) la falta de control de las autoridades virreinales sobre el consumo inmoderado de éstas.

9. La convivencia diaria entre españoles e indígenas en la vida privada y en la Plaza Pública de la ciudad de México rompió con el "Principio de separación"¹⁴ y contribuyó de alguna forma al intercambio, por un lado de alimentos como el pulque y el vino, y por otro de las costumbres de embriaguez como parte del proceso de aculturación en el que ambos tuvieron cabida. A esto también contribuyeron las pulquerías y tabernas como principales centros de convivencia social o solidaridad circunstancial a través de la borrachera.

10. Las autoridades coloniales no controlaron la venta de vino de los españoles a los indígenas debido a la ausencia de aplicación de mecanismos de control sobre la vida cotidiana de los novohispanos.

11. Durante el siglo XVI, los indígenas no asimilaron las normas de templanza y sobriedad cristianas predicadas por los misioneros en la evangelización, por lo que aquéllos continuaron celebrando sus antiguas costumbres "idolátricas" de embriaguez que algunos autores consideran que perduraron a lo largo del régimen colonial.¹⁵

12. En los procesos inquisitoriales novohispanos la embriaguez, considerada como pecado, se relacionó con fenómenos como la blasfemia y la riña.

13. En las sociedades prehispánica, española, musulmana y novohispana la embriaguez no solo estuvo conformada por el discurso religioso, social, culinario y médico, sino también por condicionamientos adictivos susceptibles de desarrollarse en la condición humana, que en algunos casos se justifican por estos discursos.

PREGUNTAS POR RESPONDER.

En el campo de la historia es necesaria la elaboración de determinadas problemáticas que permitan establecer bien el hilo conductor de la investigación. Como afirma Febvre "plantear un problema es, precisamente el comienzo y el final de toda historia. Sin problemas no hay historia".¹⁶ Una primera aproximación a estos problemas es planteando las siguientes preguntas:

¹⁴ El término "Principio de separación" lo emplea Edmundo O'Gorman, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México", en Seis estudios históricos de tema mexicano, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, 220 p., (Biblioteca de la FF y L,7), p. 13-40, p. 15

¹⁵ Sobre la "idolatría" colonial ver Serge Gruzinski, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, trad. de Jorge Ferrero, México, FCE, 1991, 311 p., el capítulo IV "La idolatría colonial", p. 149 a 185

¹⁶ Febvre, op.cit., p. 4

1. ¿Qué consecuencias sociales produjo la embriaguez en el México prehispánico y el colonial?, 2. ¿Cuáles fueron los principales discursos y creencias religiosas, sociales, médicas, culinarias y penales sobre la embriaguez y por qué?, 3. ¿Las costumbres mexicas de embriaguez habrán recibido la influencia de otras civilizaciones mesoamericanas o simplemente serán ciertos paralelismos culturales?, 4. ¿Por qué la sociedad mexicana estableció crueles castigos contra la embriaguez?, 5. ¿Realmente la embriaguez se habrá incrementado entre la población indígena como producto de la Conquista y de la supresión de las antiguas normas de moderación indígena?, 6. ¿Cuáles fueron las circunstancias históricas que condicionaron a la embriaguez indígena en el siglo XVI?, 7. ¿Realmente los cronistas del s. XVI describieron con autenticidad el aumento de la embriaguez entre la población indígena o acaso exageraron sus relatos como producto de sus prejuicios? 8. ¿Realmente los indígenas habrán aceptado y asimilado las normas de sobriedad y templanza impuestas por los frailes misioneros o habrán continuado apegados a sus antiguas tradiciones de embriaguez durante el siglo XVI?

En el presente trabajo se procurará responder cada una de estas preguntas en la medida en que las fuentes lo permitan.

CONTENIDO DEL TRABAJO.

La tesis se divide principalmente en tres capítulos:

El capítulo 1 titulado "La embriaguez en la sociedad mexicana en vísperas de la conquista" se refiere a los siguientes temas: 1) los discursos mítico-religiosos sobre la ebriedad indígena comenzando desde un contexto general con los pueblos mesoamericanos como los toltecas, otomíes, purépechas, totonacas y mayas estableciendo ciertos paralelismos de similitud con las costumbres de embriaguez del pueblo mexicana; 2) un breve esbozo de la ebriedad entre los pueblos indígenas del Valle de México y de cómo éstos continuaron preservando estas costumbres particulares a pesar del dominio político de la Triple Alianza, y 3) la embriaguez en la sociedad mexicana en vísperas de la Conquista. La civilización mexicana se caracterizó por toda una riqueza discursiva religiosa y social acerca del maguey y el pulque (representados por los dioses Mayahuel y Tezcatzóncatl), así como también por la embriaguez ritual practicada en las fiestas prehispánicas. También se aborda el carácter ilegal de la embriaguez profana carente de su carácter comunitario y solidario que debía ser castigada por el Estado mexicano para conservar el equilibrio del individuo con el cosmos.

El capítulo 2 titulado "La embriaguez en la España medieval (s. VIII-XV)" se refiere a los discursos sobre la borrachera en la Península Ibérica desde la antigüedad hasta la Edad Media. Lo que más se destaca son los siguientes temas: 1) el surgimiento del discurso judeo-cristiano sobre la embriaguez y de cómo éste se transmitió en el mundo mediterráneo incluyendo por supuesto a España, y 2) las costumbres de embriaguez en las ciudades hispano-musulmanas y algunas de sus aportaciones discursivas a la cultura cristiana de la

Reconquista. Durante el siglo XVI, los españoles transmitirán todo este bagaje cultural a la nueva sociedad novohispana en formación.

El capítulo 3 titulado "La embriaguez en la ciudad de México durante el siglo XVI", principal tema de la investigación, relata los siguientes temas: 1) los efectos destructivos de la embriaguez entre la población indígena, explicando sus complejas causas, procurando ignorar los prejuicios contra la cultura española como la única causante de este caos; 2) los discursos sobre el consumo de bebidas alcohólicas como el pulque, el vino y las diversas bebidas destiladas (como el chinguirito, el mezcal y el tequila); 3) la embriaguez en la celebración de las fiestas coloniales, analizando la información de diversos confesionarios de la época que se refieren a las borracheras de los indios; 4) el discurso religioso sobre la gula y la embriaguez en los confesionarios y doctrinas del siglo XVI y las causas de la falta de difusión de estas normas entre la población indígena, y 5) la relación entre el fenómeno de la embriaguez y la vagancia, la criminalidad, la riña y la blasfemia.

AGRADECIMIENTOS.

Agradezco a mis padres, amigos, bibliotecarios y demás personas que contribuyeron a que concluyera este trabajo, en especial al Programa de Becas de Tesis de Licenciatura (Probetel) bajo la dirección de Lourdes Santiago que me apoyaron económicamente para terminar con mi tesis; a la profesora Sonia Corcuera quien me hizo favor de prestarme sus doctrinas y confesionarios del siglo XVI, documentos sin los cuales los argumentos del escrito estarían incompletos; a los profesores Federico Navarrete Linares, Marcela Corvera e Ivonne Mijares por sus buenas correcciones; al profesor Eduardo Ibarra Alarcón por sus excelentes precisiones cronológicas, documentales y de argumento y, en especial, al doctor Antonio Rubial García sin cuya asesoría, erudición y sabios consejos jamás habría logrado concluir este trabajo. A todos ellos mi eterno agradecimiento de todo corazón.

CAPÍTULO 1: " LA EMBRIAGUEZ EN LA SOCIEDAD MEXICA EN VÍSPERAS DE LA CONQUISTA."

1.1.ANTECEDENTES.

LA EMBRIAGUEZ ENTRE LAS CULTURAS MESOAMERICANAS.

De acuerdo con Ignacio Bernal, Mesoamérica fue una cultura que pasó "por un largo periodo durante el cual, con desesperante lentitud, los hombres fueron complicando su cultura, elevando su nivel de vida y acumulando conocimientos y nuevas formas de pensar, iniciadores de esa diferenciación regional que sirvió de chispa a la futura civilización" ¹. A diferencia de los antiguos grupos nómadas, las culturas mesoamericanas se caracterizaron por ser sociedades complejas y estratificadas que compartieron ciertas similitudes en el aspecto cultural. Al igual que los pueblos europeos, estas sociedades se dedicaron a practicar la embriaguez ritual para mantener un contacto sagrado con sus dioses. Entre estas culturas estaban los toltecas, otomíes, mayas, purépechas, zapotecas, tezcocanos y mexicas, cuyas costumbres de embriaguez son similares por estar conformadas en el universo de la civilización mesoamericana. En realidad es imposible el precisar el origen exacto de estas costumbres puesto que, como afirma Carlos Román Celis, "el origen del pulque, como bebida sagrada y fundamental de los pueblos indígenas, está lleno del encanto de los mitos y de lo incierto de las leyendas" ². Sin embargo, mediante la comparación de los antiguos mitos de embriaguez prehispánicos se pueden establecer elementos en común para lograr averiguar su posible procedencia y conformación en el pensamiento mesoamericano. Entonces la pregunta a responder sería ¿qué patrones culturales en común existirán entre las costumbres mexicas de embriaguez y las de los demás pueblos mesoamericanos?

EL MAGUEY Y EL PULQUE COMO ELEMENTOS COMUNES ENTRE LAS CULTURAS PREHISPÁNICAS.

El maguey y el pulque se caracterizaron por ser productos comunes entre las culturas mesoamericanas. De acuerdo con el historiador Paul Kirchhoff, las culturas que se difundieron en Mesoamérica, región geográfica que se extiende desde aproximadamente la mitad de México hasta El Salvador y Honduras, compartían un número de rasgos característicos: un complicado sistema de medición del tiempo basado en un calendario

NOTAS.

¹ Ignacio Bernal, "Formación y desarrollo de Mesoamérica", en Bernardo García Martínez, Historia General de México, nota preliminar de Daniel Cosío Villegas, Tomo 1, 3era. edición, México, El Colegio de México, 1981, 734 p., (Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos), p. 127 a 164, p. 128

² Carlos Román Celis, "Aspectos históricos del alcoholismo en México", en Valentín Molina Piñero, et.al., El alcoholismo en México. Terceras memorias del seminario de análisis, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Fundación de Investigaciones Sociales, 1983, 331 p., p. 15 a 26, p. 15

sagrado de 260 días y uno solar de 365 días; escritura jeroglífica o pictográfica; un juego de pelota que se llevaba a cabo con una pelota sólida de hule; el uso de las almendras de cacao como unidad monetaria; un panteón de deidades complejísimo. Existía una especie de sistema religioso panmesoamericano, con una visión del mundo común, enraizada en el pasado lejano. Esta visión del mundo variaba circunstancialmente según las diversas áreas y los periodos históricos, pero a lo largo de dos milenios las sucesivas culturas compartieron un conjunto de creencias fundamentales. Entre estos elementos mesoamericanos comunes anteriormente mencionados se incluyen, por supuesto, el cultivo del maguey para el aguamiel y el consumo de pulque³ que fueron importantes en la alimentación de los pueblos prehispánicos. Esto no quiere decir que su consumo fuera exclusivo de las culturas mesoamericanas, puesto que, de acuerdo con Sahagún, los chichimecas, antiguos grupos de indígenas que habitaron el norte del país (es decir, Aridoamérica), también se caracterizaron por emplear la savia del maguey.⁴ Según Goncalves de Lima, a pesar de que no consumían el pulque como bebida perfectamente caracterizada, "conocían y usaban la savia del maguey, el menecutli, aguamiel que espontáneamente pasa al tlachique en el propio agujero del maguey".⁵

De acuerdo con Ortiz de Montellano, la preservación de este tipo de conocimientos puede atribuirse a que los indígenas conservaron mejor en forma oral aquellas cosas que consideraban de mayor importancia incluyendo no solo vestidos, patrones de vivienda y tecnología útil, sino también los productos de la naturaleza que les parecieron mejor⁶ entre éstos el pulque y el maguey a los que asociaron con dioses. Además de lo anterior, también hay que considerar la similitud de las costumbres de embriaguez entre los pueblos prehispánicos. Raúl Guerrero Guerrero afirma que en las culturas mesoamericanas hay ciertos casos de paralelismo cultural en los que se comparten similares costumbres de embriaguez como parte de una misma concepción prehispánica.⁷

Dentro del universo del pensamiento mesoamericano, los indígenas relacionaron el origen del maguey y el pulque con el mito. Según López Austin, el mito "ordena el conocimiento estructurando y clasificando el cosmos y en el orden refuerza el saber. La creencia mítica codifica los conocimientos por medio de formas sintetizadoras. (...) explica porque es una síntesis de las explicaciones que el hombre se da en su acción cotidiana sobre la sociedad y

³ Paul Kirchhoff, "Mesoamerica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales", en Acta Americana, 1943, v. 1, n 1, p. 92-107, p. 99

⁴ Fray Bernardino de Sahagún, Historia General de las cosas de la Nueva España, Estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Vol. II, 3era. edición, México, Conaculta, 2000, 979 p., p. 957 y 958

⁵ Oswaldo Goncalves de Lima, El maguey y el pulque en los códices mexicanos, 2da. edición, México, FCE, 1986, 278 p. (Sección de Obras de Antropología), p. 98

⁶ Bernardo Ortiz de Montellano, Medicina, salud y nutrición aztecas, trad. de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI editores, 1993, 346 p., p. 21 y 23

⁷ Raúl Guerrero Guerrero, El pulque, religión, cultura, folklóre, México, SEP-INAH, 1980, 239 p., p. 59 y 60

la naturaleza. (...) El mito, por último, legitima. Expone remitiendo a los tiempos conformadores, cuál es la razón de las costumbres".⁸ El mito es un discurso religioso y político que comparte todo un código de expresión de conocimientos que sirve, entre otras cosas, para preservar y transmitir las costumbres de embriaguez prehispánicas de generación en generación a lo largo de los siglos. Cada una de las culturas prehispánicas emplearon estos mitos y leyendas para legitimar el descubrimiento del maguey y el pulque mediante diversas versiones de la historia, y mencionar también a sus dioses y costumbres que comparten ciertas características en común. Las historias de estos mitos no son mera invención de la mentalidad prehispánica, sino un reflejo de las múltiples costumbres de embriaguez presentes en la vida cotidiana lenta en transformarse a través de los siglos. Los mitos y costumbres de embriaguez considerados más importantes son los siguientes:

a) Los toltecas. Según la tradición tolteca, a fines del primer milenio de nuestra era, unas décadas antes de la destrucción de Tula, un noble llamado Papántzin descubrió la manera de obtener el aguamiel y sus derivados. En compañía de su hija Xóchitl, el noble indígena le dio "un jarro de miel prieta de maguey" al monarca Tecpancáltzin, quien lo bebió y se enamoró de la hermosa doncella y la hizo suya.⁹ De esta manera, en este mito de embriaguez se encuentra presente la asociación entre la embriaguez y la sexualidad desordenada, característica constante en los relatos indígenas.

También es importante el mito de embriaguez de Quetzalcóatl en Tollan del cual existen varias versiones. A continuación se transcribirá la versión de la 'Historia general' de Sahagún que dice lo siguiente:

"Y el dicho Quetzalcóatl, yendo de camino, llegó a otro lugar que se llama Cochtoca. Y vino otro nigromántico y topóse con él, diciendo: "¿Adónde os vais?" Y le dixo Quetzalcóatl: "Yo me voy a Tlapalla". Y el dicho nigromántico dixo al dicho Quetzalcóatl: "En horabuena os vais. Y bebe ese vino que os traigo. "Y dixo el dicho Quetzalcóatl: "No lo puedo beber, ni aun gustar un tantito." Y le dixo el dicho nigromántico: "Por fuerza lo habéis de beber o gustar un tantito, porque a ninguno de los vivos dexo de dar y hacer beber ese vino. A todos emborracho. ¡Ea, pues, bébalo!" (...) Y el dicho Quetzalcóatl tomó el vino y lo bebió con una caña. Y en bebiéndolo se emborrachó y dormióse en el camino, y comenzó a roncar. Y

⁸ Alfredo López Austin, Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana, tercera edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 514 p., p. 362 y 363; Mircea Eliade, Lo sagrado y lo profano, trad. De Luis Gil Fernández, Barcelona, Paidós Orientalia, 1998, 191 p., p. 72 afirma que el mito "relata una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, ab initio. (...) El mito es, pues, la historia de lo acontecido in illo tempore, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo." Tratado de historia de las religiones, prefacio de Georges Dumézil, trad. de Tomás Segovia, México, Ediciones Era, 1964, 462 p., (Enciclopedia Era/11), capítulo XII, Morfología y función de los mitos, p. 367 habla que la principal función del mito es la de "fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas."

⁹ Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Obras históricas, Edmundo O'Gorman (editor), 2 Vol., México, UNAM, IIH, 1985, Vol. 1, p. 274-275. Para ver otras versiones de este mito consultar Guilhem Olivier, "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Federico Navarrete, et al., El héroe entre el mito y la historia, México, UNAM-IIH, CEMCA, 2000, 356 p., (Serie Historia General/20), p. 101-121, p. 110

cuando despertó, mirando a una parte y a otra, sacudía los cabellos con la mano, y entonces fue llamado el dicho lugar Cochtoca".¹⁰

En otras versiones de la historia, después de su borrachera, Quetzalcoatl se entristeció tanto por sus malos actos que abandonó el Imperio tolteca el cual terminó en decadencia llegando a su fin una de las más grandes civilizaciones del México antiguo.¹¹ Los estudiosos identifican al nigromántico con Tezcatlipoca, dios que en otras versiones como el Códice Florentino, se transforma en anciano o manda a un viajero para que propicie la embriaguez y el desorden entre los hombres.¹² El nigromántico Tezcatlipoca fuerza a Quetzalcóatl a que se emborrache constituyendo otro ejemplo de la manera en que los dioses determinan los actos de los hombres. La borrachera del héroe se identifica con la pereza y la falta de aseo personal, condiciones que eran rechazadas en el mundo mesoamericano. Según López Austin, "No es la transgresión de un sacerdote original, sino la conducta de un dios en el mito, repetida ritualmente sobre la tierra".¹³ De acuerdo con Guilhem Olivier, la embriaguez de Quetzalcóatl, al igual que otros relatos, "forman parte de un esquema mítico que se repite cada vez que una era o un reino está a punto de desaparecer".¹⁴ La borrachera de los personajes míticos da como resultado transgresiones sexuales que provocan catástrofes de dimensiones cósmicas como la caída del sol o del dueño de una era manifestándose su derrota mediante la destrucción de su reino.¹⁵ De esta manera, la embriaguez es el preludio a una desgracia inevitable que se repite de acuerdo con el ciclo del tiempo determinado por los dioses y del que las civilizaciones sufren terribles consecuencias.

b) Los otomíes. De acuerdo con la tradición otomí, este pueblo aprendió a extraer el pulque mediante "un animalito", (rata o tuza) que, por instinto natural raspa el tronco del maguey extrayendo el preciado líquido. Dicen que los indios así aprendieron a hacer el pulque.¹⁶ En el mito se encuentra presente el descubrimiento de la extracción del pulque por los hombres aunada a un simple hecho cotidiano como la actividad de un pequeño animalito que forma

¹⁰ Sahagún, Historia General, Vol. I, p. 324.

¹¹ Códice Florentino, (III, p. 17-18); Anales de Cuauhtitlan (1945, p. 9-11) citados por Olivier, op.cit., p. 102 y 103

¹² Códice Florentino, (III, 16) versión citada por Alfredo López Austin, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, Vol. 1, 3era. edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, (Serie Antropológica, 39), 490 p., p. 235

¹³ Alfredo López Austin Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl, México, UNAM-IIH, 1973, (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías 15), p. 155

¹⁴ Olivier, op.cit., p. 111

¹⁵ Ibid., p. 107, 110 y 111; Guerrero, op.cit., p. 43 a 46 menciona a las pinturas de Ixtapantongo que también se refieren a la embriaguez de los toltecas.

¹⁶ Román Celis, "Aspectos históricos", p. 15

parte del ciclo de la naturaleza. Según Raúl Guerrero Guerrero, los otomíes también contaron con sus propios dioses de la embriaguez. Entre éstos estaba Yudó, deidad protectora del pulque entre los otomíes del Valle del Mezquital, pero que en estas confusiones de tipo mágico, también puede serlo del agua debido a la condición semidesértica de la región. Hay cierta similitud entre el dios Tláloc de los nahuatlantos y el dios Yudó de los otomíes, como otro caso de paralelismo cultural. También está el dios protector del pulque llamado "Yokwa" (de Yoho, dos, y Vanjua, conejo) que es el dios Dos Conejo, el mismo Ome Tochtli de los Mexica.¹⁷

En su 'Historia General', Sahagún habla acerca de los defectos o faltas de los otomíes y entre éstos, con un tono moralista, incluye el consumo del pulque como parte de la idolatría del mundo prehispánico:

"También agujereaban los magueyes para que manase la miel para beber o para hacer pulque, o emborrachándose cada día, o visitando las bodegas de los taberneros, y todo esto era el pasatiempo dellos. Y al tiempo que el maizal estaba crecido y empezaba a dar mazorcas, comenzaban luego a coger de las menores para comer y para comprar carne o pescado, y el vino de la tierra para beber. (...) hacían banquetes y convidábanse unos a otros, y luego que habían comida bebían su vino"¹⁸

En este fragmento, Sahagún mencionó la extracción del pulque y su consumo en la vida cotidiana de los otomíes. Sin embargo, también se encuentra parte de su concepción occidental cuando considera a la embriaguez como pecado y al afirmar que los indígenas iban a emborracharse a las bodegas de los taberneros, lugar que debió confundir con el mercado, a donde los indígenas acostumbraban beber pulque y que debió ser un importante antecedente de la taberna colonial.

c) Los purépechas, totonacas y mayas. Los purépechas de Michoacán, tuvieron una deidad protectora del pulque llamada Tharés Úpeme, nombre que significa el anciano engendrador (padre). Úpeni, engendrar, tiene la terminación me que significa líquido, agua y en este caso, bebida como el pulque. Es una deidad del Sur, donde están las bebidas y los mantenimientos en general. De acuerdo con el mito, Tharés Úpeme "...tenía su asiento en Cumachén, al oeste de la laguna de Pátzcuaro, y era cojo, porque los dioses estándose emborrachando en el cielo lo echaron a la tierra."¹⁹ El dios Tharés Úpeme se identifica con Tezcatlipoca por tener un pie sacrificado y por ser una deidad provocadora de la embriaguez. Es curioso que la expulsión del cielo de Tharés Úpeme por ebriedad mantiene cierta similitud con las historias de Quetzalcóatl y Cuextécatl. De esta manera, en el mundo prehispánico la embriaguez también se identifica con lo profano, la violación de las normas sociales y el castigo que esto implica. Al igual que los mexicas, los purépechas contaron con múltiples dioses de ebriedad como son los Uitznahuque, deidades del sur

¹⁷ Guerrero, *op.cit.*, p. 60 y 61

¹⁸ Sahagún, *Historia General*, Vol. II, p. 963

¹⁹ Guerrero, *op.cit.*, p. 58

asociadas con los conejos o deidades del pulque (en tarasco, Uirauaniecha, los conejos echados), y por eso el día Dos Conejo (Ometochtli) es el nombre calendárico del dios del pulque.²⁰ De acuerdo con Guerrero, "es sumamente interesante observar que dos deidades relacionadas con el maguey y el pulque, Tháres Upeme y Mexihtli, legan sus nombres para designar gentiliciamente a dos grupos humanos, los tarascos y los mexicas respectivamente"²¹

En el Tajín, los totonacas contaron con sus propios dioses de embriaguez. En el interior de la pirámide de los nichos, los arqueólogos José García Payón y Enrique Juan Palacios estudiaron detalladamente la figura del Chacmol, escultura que permanece recostada rodeándola múltiples simbolismos que lo relacionan con el maguey y el pulque. Estos arqueólogos describen el interior de la pirámide de la siguiente manera:

"En los costados de la figura [el Chacmol] hay dos conejos laterales que representan a Ome Tochtli. El dios y el día de la fiesta del pulque también aparecen en los frisos de una de las fachadas del santuario de la Pirámide de los Nichos. Los magueyes, por su importancia, están representados en diferentes etapas de desarrollo. De ellos se extraía la divina bebida y el líquido, es el divino teocltli (de Teotl, dios; Octli, vino; el vino de los dioses)."²²

Es por estos argumentos que los arqueólogos concluyen que el Chacmol es el Dionisio o Baco mexicano.²³ Sin embargo, el autor exagera demasiado su importancia, puesto que, como afirman Krickeberg y Piña Chán, el chacmol no es un dios, sino una figura humana recostada sobre la que se depositan las ofrendas rituales para los dioses, entre éstas el pulque.²⁴ De esta manera, el chacmol es sólo una especie de mesa para depositar la bebida como regalo para las divinidades prehispánicas. Es interesante el establecer que esta figura no fue exclusiva del Tajín, sino que también formó parte de la mitología de otros pueblos como los huastecos y toltecas. Los habitantes de El Tajín y los huastecos mantenían una íntima relación, como lo demuestra el personaje o deidad que está en uno de

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid. p. 59 y 60. Hay que aclarar que la palabra tarasco es un término despectivo para los purépechas. Fray Juan de Torquemada, Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra, Edición preparada bajo la coordinación de Miguel León Portilla, 3a. edición, 7 vols., México, UNAM, 1975-1983, (Instituto de Investigaciones Históricas. Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), Vol. 4, Libro XIII, cap. XLVI, p. 304 y 305 habla que en los entierros de los reyes de Michoacán, a los ministros que se iban a sacrificar para que los acompañaran en la otra vida "para que no sintiesen la muerte los emborrachaban primero; que cuando no tuvieran otro pecado para ir al infierno, éste bastaba, pues es vicio contrario a la virtud de la templanza".

²² José García Payón, Los enigmas del Tajín, 1. la Ciudad Sagrada de Hurakan, 2. Chacmol en la apoteosis del pulque, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973, 57 p., (Colección Científica, Arqueología, 3), p. 38

²³ Ibid., p. 57

²⁴ Walter Krickeberg, Las antiguas culturas mexicanas, trad. de Sita Garst y Jasmln Reuter, México-Buenos Aires, FCE, 1961, 476 p., dibujos, fotografías, (Sección de Obras de Antropología), p. 228 y 229, y Román Piña Chan, Una visión del México prehispánico, 2da. Edición, México, UNAM-IIH, 1993, 339 p., (Serie Culturas Mesoamericanas/1), p. 219

los fustes de las columnas del Tajín. Es natural que ahí se representaran ambos personajes, de donde fue tomado por los toltecas y llevado a Chichén Itza y a Tula ²⁵

En el mundo maya, los indígenas consumían el balché, bebida elaborada con miel fermentada y corteza del árbol balché, que se empleaba para rociarlo en las fiestas y como ofrenda ritual para los dioses²⁶ En el siglo XVI, fray Diego de Landa menciona ya las borracheras de los yucatecos con balché,²⁷ tradición que perduró en el mundo colonial. Alfredo Barrera Vázquez afirma que los mayas no solo consumieron esta bebida, sino también el pulque, hallazgo que se comprueba gracias a que se obtuvieron datos fonéticos que muestran su empleo junto con el maguey y el aguamiel.²⁸ Al igual que otras culturas prehispánicas, los mayas también celebraron sus propias fiestas de embriaguez en las que, según Fernán González de la Vara, "terminaban frecuentemente en borracheras generalizadas"²⁹. Incluso había una fiesta en la que los principales bailaban como beodos, y no son raras las imágenes y estatuillas mayas que representan a borrachines.³⁰ Estas borracheras se realizaban con dos sentidos distintos: a) la tradicional embriaguez ritual, y b) la incorporación a la vida cotidiana de algunas bebidas embriagantes que pudieron producir cierta adicción, fenómeno que es muy difícil de comprobar en las fuentes manejadas en esta investigación; pero que no puede descartarse como parte de la realidad social.

d) Los tezcocanos. Según el padre Ángel Ma. Garibay, la creación del maguey es un poema de tradición tezcocana que se refiere al mito de nacimiento de Mayahuel, la diosa del maguey que fue fundamental en los mitos de embriaguez mexicana. De acuerdo con el relato,

²⁵ García Payón, *op.cit.*, p. 57. Ver este argumento también en Krickeberg, *op.cit.*, p. 228

²⁶ Federico Navarrete Linares, *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*, México, Ediciones Temas de Hoy, 1996, 295 p., (Colección: Historia de México), p. 44, 82 y 83; Guerrero, *op.cit.*, p. 60. Carlos Román Celis, *El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación*, prólogo de Valentín Molina Piñeiro, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1984, 345 p., p. 16 y 17 habla de la semejanza del pulque con el balché de los mayas y de la elaboración maya del aguamiel.

²⁷ Fray Diego de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, México, Editorial Porrúa, 1978, (Biblioteca Porrúa, 13), Cap. XXI. Comidas y bebidas de los indios de Yucatán, p. 36 y 37. En la pág. 38 describe al balché de la siguiente manera: "Y que hacen el vino de miel y agua y cierta raíz de un árbol que para esto criaban, con lo cual se hacía el vino fuerte y muy hediondo; y que con bailes y regocijos comían sentados de dos en dos o de cuatro en cuatro (...)". Sobre la importancia del balché en la vida de los mayas ver también Goncalves de Lima, *op.cit.*, p. 41 y 43

²⁸ Alfredo Barrera Vázquez, *El Pulque entre los mayas*, México, Imprenta Oriente, 1941, 10 p., (Cuadernos Mayas, No. 3), p. 5 a 9

²⁹ Fernán González de la Vara, *La Cocina Mexicana a través de los siglos. Época prehispánica*, Vol. 2, México, Cifo, 1996, 63 p., p. 28 y 29. Landa, *op.cit.*, p. 37 y 38 afirma: "Que los indios eran muy disolutos en beber y emborracharse, de lo cual les seguían muchos males como matarse unos a otros, violar las camas pensando las pobres mujeres recibir a sus maridos, (...) y que con todo eso se perdían por emborracharse. Y cuando la borrachera era general y de sacrificios, contribuían todos para ello, porque cuando era particular hacía el gasto el que la hacía con ayuda de sus parientes."

³⁰ González de la Vara, *op.cit.*, p. 29. De acuerdo con Krickeberg, *op.cit.*, p. 278 es probable que los teotihuacanos hayan conocido la preparación del pulque debido a que se encontró entre sus vestigios "un raspador de hierro que los indígenas actuales de la Meseta usan para raspar el hueco del tallo del maguey cortado con el fin de aprovechar mayor cantidad de aguamiel". Desafortunadamente no se han encontrado vestigios que hablen acerca de las costumbres de embriaguez de los teotihuacanos.

después de la creación del mundo, los dioses dijeron entre sí que crearían algo para que los hombres se regocijaran y así se dedicaran a alabarlos. El dios del aire Ehecatl (una de las manifestaciones de Quetzalcóatl) oyó estas intenciones, por lo que pensó encontrar algún licor "para entregar al hombre para hacerle alegrarse".³¹ Para esto, hizo lo siguiente:

"Pensando en lo cual, le vino a la memoria una diosa virgen llamada Meyahuel [sic.], y se fue enseguida a donde estaban ellas, a las que encontró dormidas (...) Y despertó a la virgen [cuya abuela se llamaba Cicimitl] y le dijo: (...) 'Te vengo a buscar para llevarte al mundo'. (...) En lo que ella convino en seguida, y así descendieron ambos llevándola él sobre sus espaldas. (...) Y tan luego como llegaron a la tierra se mudaron ambos en un árbol que tiene dos ramas, la una se llama Quetzalhuexotl, que era la de Ehecatl, y la otra Xochicuauhtl, que era la de la virgen"³²

Posteriormente, Cicimitl, abuela de Mayahuel, despertó y como no halló a su nieta fue por otras diosas que se llaman Cicime y bajaron a la tierra a buscar a Ehecatl y a la virgen a quienes encontraron en las ramas del árbol. La historia finaliza dramáticamente con el siguiente argumento:

"...Y la [rama] de la virgen fue reconocida por la diosa vieja, la cual la tomó, y rompiéndola, entregó a cada una de las otras diosas un trozo y lo comieron (...) Pero la rama de Ehecatl no la rompieron, sino la dejaron allí. La que tan luego como las diosas subieron al cielo, se retornó a su primera forma de Ehecatl, el cual reunió los huesos de la virgen, los enterró y de ahí salió un árbol que ellos llaman metl. (...) Del cual hacen los indios el vino que beben, y (con) que se embriagan, aunque no es a causa del vino, sino por algunas raíces que ellos llaman ucpatlí que mezclan con él".³³

El mito es interesante, puesto que presenta a Mayahuel como una mujer pura y fértil que se transforma en diosa de la agricultura mediante el sacrificio de su ser. Después de su muerte, Quetzalcóatl entierra sus huesos en la madre tierra que los regenera en forma de maguey para constituir la planta de la que los indígenas extraen el pulque. Este mito comparte la mentalidad de las antiguas culturas que, según Eliade, consideraban a la mujer como la descubridora de la agricultura y como símbolo de la fertilidad y la regeneración.³⁴ Al igual que en la historia de Mayahuel, la idea de regeneración se encuentra presente entre los dioses del pulque. De acuerdo con la Relación de Meztitlan, el dios Tezcatlipoca mató a Ome Tochtli, dios del vino, con la finalidad de eternizarlo, "pero que la muerte de este (...)

³¹ "Historia de México", trad. de Ramón Rosales Munguía, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, edición de Angel Ma. Garibay K., segunda edición, México, Editorial Porrúa, 1973, 162 p., ("Sepan cuantos...", 37), p. 91 a 120, p.106-107

³² Ibid., p. 107

³³ Ibid.

³⁴ Sobre la mujer asociada a la agricultura y la fertilidad ver Eliade, Tratado de historia de las religiones, p. 236

fue como sueño de borracho, que, después de vuelto en sí quedó sano y bueno".³⁵ Como se mencionará posteriormente, en la cultura mexicana los dioses del pulque se relacionarán con la muerte y la regeneración, ideas que serán importantes en su concepción religiosa sobre la embriaguez.

e) Los mexicas. No se puede ignorar a la cultura mexicana como parte de los mitos y costumbres de embriaguez. Al igual que los toltecas y los otomíes, los mexicas también contaron con su propio mito que narra el descubrimiento del pulque. En el Códice Boturini (o historia de la peregrinación azteca) se presenta claramente la importancia que tuvieron el descubrimiento del maguey y la invención del pulque en la vida de los mexicas. De acuerdo con esta fuente, hubo un lapso de 16 años desde el descubrimiento del maguey por los mexicas hasta la invención de su agujereamiento y la elaboración del pulque, que acaeció en el año 7 Ácatl (1187). Además, se dan las fechas del plantío del maguey y de la elaboración del pulque durante la estancia de los mexicas durante 20 años en Coatitlan. La fecha del plantío del maguey que trajeron de Chalco se apunta precisamente en 5 Técpatl. Ésta correspondería a 1224 d.c., según el intérprete del ejemplar del Museo -quien fija la partida de Aztlán (1 Técpatl) en 1116 d.c.-, mientras que la de la invención del pulque (7 Ácatl) correspondería al 1239 d.c. Según este documento, el uso del pulque por las tribus mexicas comenzó entre 1100 y 1300 d.c.³⁶ En el código se cuenta toda una mitico-historia del descubrimiento del pulque con la finalidad de legitimar su descubrimiento por parte de los mexicas. Sin embargo, como ya se mencionó, el pulque ya se conocía con anterioridad entre los toltecas y los otomíes.

En su 'Historia general', Sahagún también habla sobre el descubrimiento del método de obtención del pulque durante la peregrinación de los antiguos nahuas. El mito comienza con el origen del nombre de los mexicas que se deriva del sacerdote Mecitli quien los condujo hasta el Valle de México. Primero Sahagún menciona el origen del nombre de este sacerdote "al cual luego después que nació le llamaron Citli, "liebre", y porque en lugar de cuna lo criaron en una penca grande de un maguey, de ahí adelante llamóse Mecitli, como quien dice "hombre criado en aquella penca del maguey".³⁷ De acuerdo con Goncalves de Lima, por esta leyenda los mexicas estuvieron ligados desde muy temprano a dos elementos de la complicada relación mitológica del pulque: el maguey y el conejo, elementos que se encontraron presentes en las tradiciones de embriaguez de la sociedad mexicana.³⁸

En este documento Sahagún recogió del relato indígena de la peregrinación nahua interesantes datos sobre el descubrimiento del maguey, del aguamiel y el pulque, según una de las leyendas conservadas por la tradición aborigen. Se muestra a los anáhuac-mixteca

³⁵ "Relación de Metzittlan" en Relaciones geográficas del siglo XVI, citada por Olivier, op.cit., p. 114

³⁶ Goncalves de Lima, op.cit., p. 76, 78 y 79

³⁷ Sahagún, Historia General, Vol. II, p. 972

³⁸ Goncalves de Lima, op.cit., p. 100 y 101

como los descubridores de los magueyes y los inventores del pulque: "Y fueron a poblar allí sus antepasados, porque su señor que era escogió aquella tierra por muy buena y rica. Estos mismos inventaron el modo de hacer el vino de la tierra".³⁹ El documento de Sahagún presenta un valioso informe sobre los personajes que intervinieron en el descubrimiento del aguamiel y el pulque. En primer lugar, aparece Mayáhuel como la inventora del agujereamiento del maguey para la obtención del aguamiel: "Era mujer la que comenzó y supo primero agujerear los magueyes para sacar la miel de que se hacen vino. Y llamábase Mayáhuel".⁴⁰ De acuerdo con Rafael Martín del Campo, "Mayahuel es el caso de un personaje humano real divinizado más tarde, pero una vez divinizado, fue abstraído hasta llegar a constituir un símbolo, el del maguey precisamente".⁴¹ Después, Sahagún menciona a Patécatl como el descubridor de las raíces como el ocpatl que sirven para aumentar los efectos embriagadores del pulque: "Y el que halló primero las raíces que hechan en la miel llamábase Patécatl".⁴² Siguen los cinco elaboradores del pulque que fueron: Tepuztécatl, Cuatlapanqui, Tlihua, Papáztac y Tzocaca "todos los cuales inventaron la manera de hacer el pulque en el monte llamado Chichinauhya".⁴³ Sin embargo, según Goncalves de Lima Mayáhuel fue el más importante de todos ellos a juzgar por la frecuencia con que aparece en los documentos pictográficos precortesianos, donde se presenta de modo inconfundible.⁴⁴ De esta manera, el maguey, el pulque y toda la cosmogonía de dioses formaron parte de las costumbres de embriaguez de los antiguos nahuas, entre los que se incluyen los mexica.

Como parte del mundo mesoamericano, los mexica también adquirieron dioses de la embriaguez de otras culturas debido a diversas razones culturales. De acuerdo con Jacques Soustelle, al construir su imperio por la guerra, la diplomacia y el comercio, los mexica se encontraron en relaciones estrechas con muchos grupos étnicos aborígenes, cuyas divinidades, mitos, rituales y creencias pronto adoptaron. Es por esto que su religión parecía "una síntesis que reunía los rasgos de diferentes culturas".⁴⁵ Es probable que de esta manera la cultura mexica haya adquirido a los dioses huastecas de la bebida conocidos bajo el nombre de Centzon Totochtin ("cuatrocientos conejos") que simbolizaban la cantidad de personalidades que podía asumir el borracho al estar poseído por los dioses conejo,

³⁹ Sahagún, Historia General, Vol. II, p. 975

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Rafael Martín del Campo, "El pulque en el México prehispánico", en Anales del Instituto de biología, Tomo IX, México, UNAM, 1938, 5-23, 402 p., p. 17. Para ver la procedencia de los hombres dioses ver Alfredo López Austin, Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl, p. 161

⁴² Sahagún, Historia General, Vol. II, p. 975

⁴³ Ibid. Para ver una breve lista de estos dioses y sus ocupaciones ver López Austin, op.cit., p. 73

⁴⁴ Goncalves de Lima, op.cit., p. 111

⁴⁵ Jacques Soustelle, El universo de los aztecas, trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, FCE, 1983, 184 p., (Biblioteca Joven), p. 43.

creencia que tuvo una gran importancia en las costumbres de embriaguez de la sociedad de México-Tenochtitlan.⁴⁶

LA EMBRIAGUEZ ENTRE LOS PUEBLOS "SOJUZGADOS" POR LA TRIPLE ALIANZA.

FALTA DE CONTROL CULTURAL DE LA TRIPLE ALIANZA SOBRE LAS COSTUMBRES DE EMBRIAGUEZ DE LAS REGIONES DOMINADAS.

El pulque (octli en náhuatl) era producto de la fermentación del aguamiel o jugo del metl o maguey⁴⁷ y una de las bebidas más importantes a lo largo de la historia de la civilización mexicana. Al analizar el Códice Boturini, Goncalves de Lima afirma que durante sus peregrinaciones, las tribus nahuas descubrieron el maguey y el pulque entre los años 1172 y 1276, y 1187 y 1291 d.c. Gracias al consumo del pulque como complemento alimenticio y a otros factores más, las tribus mexicas lograron sobrevivir a las inclemencias del clima y llegar al Valle del centro para fundar la ciudad de México-Tenochtitlan en 1325. Con el establecimiento de la Triple Alianza a fines del siglo XV, Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco comenzaron a dominar políticamente a los pueblos del Valle de México obligándolos a pagar tributos y a "someterse" culturalmente.⁴⁸ Sin embargo, la Triple Alianza no logró mantener un dominio total sobre las costumbres de embriaguez de los pueblos "sojuzgados".

En su obra 'Cuerpo humano e ideología', López Austin habla acerca de cómo se reproducía a distintos niveles este "respeto" de los dominantes en el Altiplano Central que por lo regular no destruían la estructura sociopolítica propia de los dominados. Con esta política, la Triple Alianza se dedicó a reprimir todas las posibles revueltas que pudiesen estallar entre grupos de distinta integración étnica y religiosa. Sin embargo, ésta formaba estructuras muy débiles, grados de dominio muy bajos, y hacía necesaria la existencia de un ejército oneroso, brutal y rápido en sus acciones; pero poco eficaz en el control de los tlatocáyotl (los aparatos gubernamentales) conquistados. Los "imperios" venían a quedar integrados por una red de alianzas particulares forzadas, de pactos entre vencedores y vencidos, de expolio a través de los tributos, y de ocultas medidas de intervención en la economía y en la política de los dominados. Mientras más se expandía el tlatocáyotl victorioso, los lazos eran menos firmes, mayor el peligro de traiciones y rebeliones, y más inestable su posición. Los pueblos del Altiplano Central de México luchaban por la supremacía, incapaces de mantener un equilibrio político duradero entre los diversos

⁴⁶ Jacques Soustelle, La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista, trad. de Carlos Villegas, 2da. edición, México, FCE, 1983, 283, p., (Sección de obras de Antropología), p. 125

⁴⁷ Sonia Corcuera de Mancera, "Normas morales sobre la embriaguez indígena (1569-1713)", en Sergio Ortega, et al., Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, INAH, 1989, (Seminario de Historia de las Mentalidades), 147 p., p. 133-146, p. 136

⁴⁸ Goncalves de Lima, op.cit., p. 78

tlatocáyotl o de formar un estado sólido que los cohesionase ⁴⁹

Al igual que López Austin, el historiador William B. Taylor afirma que al famoso "imperio azteca" (en el que dominaba predominantemente México-Tenochtitlan sobre sus aliados) le faltaba un gobierno político unificado en la parte central de México. El Estado integrado por la Triple Alianza existía principalmente en el Valle de México, e incluso allí tenía que luchar contra cincuenta o sesenta ciudades-Estado semiautónomos. Al parecer, quienes dirigían la Triple Alianza no podían imponer a sus tributarios una uniformidad cultural o política. Dentro del extenso territorio de la red de tributo de la Triple Alianza existían confederaciones regionales independientes o señoríos en Michoacán, Tlaxcala, Yopitzinco, Meztitlán, Cholula, Huejotzingo, Acapulco y Acatepec; otras provincias, en la periferia de la región tributaria, a menudo se rebelaban. Por lo tanto, el "imperio" de la Triple Alianza estaba débilmente organizado y tendía más a la atomización que a la centralización y uniformidad. ⁵⁰

En consecuencia, la falta de integración política rigurosa del "imperio azteca" dio como resultado que, según Corcuera, los pueblos dominados continuaran conservando sus propias normas de embriaguez colectiva, es decir, el consumo de bebidas alcohólicas colectivamente en fiestas asociadas con ritos comunitarios locales mismos que los mexicas intentaron suprimir, no tanto para reprimir la embriaguez colectiva, sino porque estos festejos enfatizaban valores, tradiciones y costumbres religiosas distintas de las del grupo dominante, difícil labor de control político-cultural que en realidad nunca logró cumplir. ⁵¹

ESBOZO GENERAL DE LA EMBRIAGUEZ RITUAL EN EL VALLE DE MÉXICO Y ALGUNAS REGIONES CIRCUNDANTES.

Como afirma Corcuera, a pesar de que había modalidades locales diversas, pues los hábitos variaban en función de la condición socioeconómica, cultural, familiar, religiosa y la situación geográfica del bebedor, las fuentes indican que, en el centro de México se permitía el uso de bebidas alcohólicas, sobre todo pulque, a los ancianos, puesto que su vida activa había terminado, y a los enfermos y parturientas por sus propiedades medicinales. Además, se bebía con licencia especial en ceremonias públicas y celebraciones religiosas y el consumo lícito del pulque se asociaba más con privilegios gastronómicos que con la cantidad consumida o con signos evidentes de intoxicación. Para la población, beber era una actividad rigidamente reglamentada y sujeta a licencia de los señores los que a su vez

⁴⁹ Corcuera, "Normas morales", p. 135

⁵⁰ López Austin, Cuerpo humano e ideología, Vol. 1, p. 90 y 91; y también William B. Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas, trad. de Mercedes Pizarro de Parlange, México, FCE, 1987, p., (Sección de Obras de Historia), p. 28 y 29.

⁵¹ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 28 y 29.

también se sometían a un código de conducta muy estricto.⁵² Sin embargo, no hay que pensar que esta regla era general para todos los pueblos indígenas ya que, como afirma Taylor, la restricción de la embriaguez por parte de los naturales nobles o por lo menos la reglamentación de la embriaguez en público parece haber sido lo que disponía la ley, aunque no necesariamente lo que en realidad se hacía en las provincias tributarias de la Triple Alianza y en Oaxaca. No obstante, se equivoca cuando afirma que la embriaguez ritual se limitaba únicamente a la nobleza,⁵³ puesto que en los tiempos de fiesta era cuando más la población ingería el pulque para adorar a los dioses.

De acuerdo con Taylor, eran pocas o ninguna las comunidades totalmente abstemias en el centro de México y en Oaxaca con anterioridad a la Conquista. Tan sólo respecto de Tecciztlán dice la Relación Geográfica que la gente no bebía pulque. En otros informes semejantes se dice que ciertos grupos como los sacerdotes o los macehuales no bebían o que la gente no "se embriagaba", pero no que la embriaguez fuera desconocida en la comunidad. Otro posible ejemplo de abstinencia o de embriaguez rigurosamente restringida se registra en la crónica de Amecameca de Chimalpahin. En 1476, después de la ejecución del príncipe Cahualtzín por embriaguez incorregible, "nadie se embriagaba, a pesar de que estos antiguos eran muy adictos a la embriaguez durante sus ceremonias idólatras".⁵⁴ La embriaguez grupal era muy común en cinco comunidades de Oaxaca y tal vez en el estado de México, en la periferia del dominio de los aztecas. Los ejemplos que aparecen en las 'Relaciones Geográficas' y en los primeros procesos de la Inquisición hacen pensar en que las pautas más comunes de embriaguez colectiva para los hombres y las mujeres en Mesoamérica se limitaban a las ocasiones rituales de la comunidad asociadas con los dioses principales, con el calendario agrícola y con los puntos de referencia en el ciclo vital de los naturales nobles: una vez al año en el caso de Meztlán (Hidalgo), dos veces al año en Ucula (Oaxaca), cuatro veces al año en Chinantla (Oaxaca) y Acolman (México). Fray Jacinto de la Serna, cura párroco del Valle de Toluca (México), hacía la descripción de dieciséis fiestas móviles, en varias de las cuales se incluía la embriaguez popular. La embriaguez popular se producía al levantarse las cosechas y en las ceremonias relacionadas con la lluvia, en los nacimientos, matrimonios, entierros y en los ritos guerreros de iniciación, así como en las fiestas dedicadas a los dioses particulares. Las festividades acompañadas de embriaguez eran algo que se prolongaban durante varios días. En estas ocasiones rituales algunas veces se arrojaba pulque sobre las llamas como

⁵² Corcuera, "Normas morales", p. 135

⁵³ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 55 y 56

⁵⁴ ibid., p. 51 y 52. Don Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Relaciones originales de Chalco Amaguemecan, paleografiadas y traducidas del náhuatl, con una introducción por S. Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay, México, FCE, 1965, 363 p., (Biblioteca Americana, serie de Literatura indígena), p. 209. Seguramente a estos pueblos se refiere Fray Gerónimo de Mendieta, Historia eclesiástica indiana, notas de Joaquín García Icazbalceta, cuarta edición, México, Editorial Porrúa, México, 1993, 790 p., (Biblioteca Porrúa, 46), p. 139. "Entre los indios había muchos que así tenían aborrecido el vino, que ni enfermos ni sanos lo querían gustar." Ver este mismo texto en Torquemada, op.cit., Tomo 4, (edición de 1975-1983), Libro XIV, cap. X, p. 339

ofrenda a los dioses, y al mismo tiempo se ingería por los fieles.⁵⁵ Como se mencionará en el capítulo 3, durante la época colonial estas tradiciones indígenas de embriaguez perdurarán como lo muestran los documentos de la Inquisición durante la primera mitad del siglo XVI.

Taylor afirma que en Mesoamérica existían dos tipos de embriaguez: la noble y la popular, las dos localizadas en regiones particulares. La embriaguez noble ocurría generalmente en las comunidades sometidas por los grandes señores, particularmente las que estaban dentro o cerca del Valle de México, bajo control administrativo directo de la Triple Alianza. El autor se equivoca al afirmar que las ceremonias rituales religiosas acompañadas de la bebida en esta región parecen haberse restringido a un grupo selecto de nobles, puesto que el pulque debió consumirse por la población para mitigar la sed y el hambre. De acuerdo con el historiador, el empleo ritual de la bebida estaba sujeto a la decisión de la nobleza. De las comunidades a las que se refieren las Relaciones Geográficas, la embriaguez en masa era más común fuera de las zonas sujetas al control de una élite guerrera firmemente apoyada y quizá corresponde a una vieja pauta del centro de México que los aztecas estaban tratando de suprimir por medio de la asociación con los ritos que aseguraban la inviolabilidad de la comunidad local. Oaxaca proporciona una cantidad de demostraciones notablemente mayor que el centro de México sobre la embriaguez popular en los tiempos de la Conquista. Dentro de la región central de México y algunas zonas de la sierra madre oriental, la embriaguez popular era aparentemente más común en las localidades independientes o bien en las que pagaban tributos a la Triple Alianza, pero que no estaban bajo el gobierno de Tenochtitlan, como Meztlán (Hidalgo) o Totolapa y Acolman (México).⁵⁶ Durante el siglo XVI, a pesar de las imposiciones del dominio colonial, todas estas costumbres de embriaguez de los pueblos indígenas sobrevivieron conservándose a lo largo del periodo estudiado.

⁵⁵ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 56 y 57. Ver también René Acuña (editor), Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera, Tomo 2, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1984, 337 p., (Etnohistoria Serie Antropológica, 58), p. 196. De acuerdo con la Relación de Teutitlán, los indígenas de mediana estatura y de rudo entendimiento son "inclinados a vicios de hurtos y borracheras y sacrificios". El texto hace alusión que los indígenas se embriagaban durante sus fiestas de idolatría en las que llevaban a cabo sacrificios humanos antes y después de la Conquista.

⁵⁶ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 57 y 58

CAP. 1. LA EMBRIAGUEZ EN LA SOCIEDAD MEXICA EN VÍSPERAS DE LA CONQUISTA.

1.2. UTILIDAD ECONÓMICA DEL MAGUEY Y EL PULQUE PARA LA SOCIEDAD MEXICA.

EL MAGUEY Y EL PULQUE COMO ELEMENTOS FUNDAMENTALES PARA LA SOBREVIVENCIA DE UNA CIVILIZACIÓN.

A lo largo de sus 200 años de historia, la civilización mexicana consumió aguamiel, llamado por los indígenas octli, o ya fermentado, neutli; los españoles lo llamaron pulque (pulcre) por creer que era una bebida distinguida y pulcra.⁵⁷ La sociedad mexicana utilizó esta bebida para satisfacer sus necesidades económicas, religiosas, sociales y alimenticias. Los tlachiqueros o cosecheros la extraían del maguey, planta que tuvo un rol primordial para la sobrevivencia de la cultura mexicana ya que significó casa, comida, vestido y medicina. Metl era el nombre genérico náhuatl que recibían los agaves, a los que los españoles denominaron maguey. Las buenas condiciones geográficas del altiplano central permitieron el buen crecimiento de las diversas especies de maguey entre los 2 000 y 2 400 metros de altura sobre el nivel del mar y tienen una gran adaptabilidad para crecer en zonas poco fértiles. Se trata de una planta perenne, muy apropiada al medio ambiente del altiplano mexicano por ser especialmente resistente a las heladas o sequías.⁵⁸ De acuerdo con Taylor, esto explicaría por qué el pulque llegó a ser, inclusive, un importante complemento de la alimentación, ya que podía tomarse en lugar de agua "en los meses del año en que no llovía, y en las sequías que ocurrían periódicamente"; esto sin contar sus grandes propiedades proteínicas al compensar la falta de legumbres en la alimentación mexicana.⁵⁹ No obstante, exagera el papel del pulque como sustituto del agua, puesto que, como afirman Bernal Díaz del Castillo y Sahagún, en el tianguis de Tlatelolco los indígenas también contaban con bebidas derivadas de las frutas o los frutos mismos con su gran contenido acuoso que lograban satisfacer mejor la sed que el propio pulque.⁶⁰ El maguey era popular en la sociedad mexicana, ya que se utilizaba para cercar sembrados,

⁵⁷ Heriberto García Rivas, La cocina prehispánica mexicana, la comida de los antiguos mexicanos, México, Panorama Editorial, 1989, 187 p., Dibujos, (Colección Panorama), p. 59; Goncalves de Lima, op.cit., p. 13 y 14

⁵⁸ Sonia Corcuera de Mancera, El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548), México, FCE, 1993, 309 p., 17 y 18. De acuerdo con Sahagún, Historia General, Vol. II, p. 707, los indígenas le daban un nombre específico a cada una de las partes del maguey: "Este metzollí son las raiduras o raspas del maguey cuando le abren para que mane Nochúchitl es la flor de la tuna. Mexcalli son las pencas de maguey cocidas. Necuhttatotnillí es la miel reciente que sale del maguey calentada al fuego."

⁵⁹ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 52; Ortiz de Montellano, op.cit., p. 137 habla sobre las propiedades proteínicas del pulque. Mendieta, op.cit., Libro II, Cap. XXX, p. 139 afirma que los indígenas empleaban el pulque como complemento alimenticio en el trabajo: "La gente plebeya y trabajadora cuando acarreaaba madera del monte, ó cuando traían grandes piedras, entonces bebían unos mas y otros menos para esforzarse y animarse al trabajo." Ver este mismo texto en Torquemada, op.cit., Vol. 4, (edición de 1975-1983), Libro XIV, cap. X, p. 339

⁶⁰ Bernal Díaz del Castillo, Historia de la conquista de la Nueva España, prólogo de Claudia Panodi, Tomo I, México, Promexa Editores, 344 p., Cap. XCII, p. 187, y Sahagún, Historia General, Tomo 2, libro octavo, cap. XIX, p. 776 y 777

marcar linderos, formar bordos en terrenos de ladera, para detener suelos, usar sus hojas para sacar hilos, aguja, vestido, calzado, construcción de viviendas, curar enfermedades mil funciones más que satisficieron sus necesidades económicas durante largo tiempo.⁶¹ Es por esto que Prescott afirma que jamás ha reunido la naturaleza "en un objeto tan pequeño, tantos elementos con que satisfacer lo que exigen la necesidad, la comodidad y la civilización".⁶²

LA VENTA DEL MAGUEY Y EL PULQUE EN LOS MERCADOS.

El maguey y el pulque tuvieron tal importancia económica en la sociedad que los comerciantes los vendían para su consumo en el mercado de Tlatelolco, centro social donde circulaban las noticias y los edictos, además de ser el centro económico de las

⁶¹ Para ver la importancia del cultivo del maguey en la cultura mexicana hay una extensa bibliografía de autores del siglo XVI: Fray Toribio Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los mitos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado, estudio crítico de Edmundo O'Gorman, México, sexta edición, Editorial Porrúa, 1995, 250 p., ("Sepan cuantos", Núm. 129). En el Capítulo 19, págs. 197 a 199, el autor habla acerca "Del árbol o cardo llamado maguey, y de muchas cosas que de él se hacen, así de comer, como de beber, calzar y vestir, y de sus propiedades."; _____, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, edición, notas, estudio analítico y apéndice por Edmundo O'Gorman, México, UNAM-IIH, 1971, CXXXII-594 p., y un desplegado, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2), p. 362 a 365; Fray Bartolomé de las Casas, Apologética historia sumaria, edición y estudio de Edmundo O'Gorman, 2 tomos, México, UNAM-IIH, 1967, (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1), Vol. 1, Lib. III, Cap. LIX, p. 310 afirma que las utilidades del maguey "son muchas y admirables y creo que pasan de veinte y veinte y dos". Francisco Hernández, Historia de las Plantas de Nueva España, prólogo de Casimiro Gómez Ortega, Tomo III, México, Instituto de biología, UNAM, 1946, 1104 p., Libro séptimo, Capítulo LXXI, Del Metl o maguey, p. 1036 a 1038. En la pág. 1036, Hernández también habla sobre los múltiples usos del maguey: "toda entera sirve como leña y para cercar los campos; sus tallos se aprovechan como madera; sus hojas para cubrir los techos, como tejas, como platos o fuentes, para hacer papiro, para hacer hilo con que se fabrican calzado, telas y toda clase de vestidos que entre nosotros suelen hacerse de lino, cáñamo o algodón." Sobre las propiedades medicinales del maguey ver Sahagún, Historia General, Vol. III, Cap. VII, p. 1100 y 1101. Algunos autores contemporáneos referentes a este tema son: Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 18 William H. Prescott, Historia de la Conquista de México con un bosquejo preliminar de las civilizaciones de los antiguos mexicanos y la vida del conquistador Hernán Cortés, trad. por José Ma. González, notas de Juan A. Ortega y Medina, México, Editorial Porrúa, 1970, 770 p., p. 51, 66 y 67; Arturo Soberón Mora y Miguel Ángel Vásquez Melendez, El consumo del pulque en la ciudad de México (1750-1800), p. 10 a 17; Ana M. Benitez, Cocina Prehispánica, México, Ediciones Euroamericanas Klaus Thile, 1974, 133 p., p. 13 a 15; Teresa Lozano Armendares, "Mazcales, pulques y chinguiritos", en Janet Long, et al., Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, México, UNAM, 1996, 539 p., p. 421-435, p. 423; Guerrero, op.cit., p. 72, 84, 96 y 97; Pedro Carrasco, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en Daniel Cosío Villegas, et al., Historia general de México, Vol. 1, 3era. edición, México, El Colmex, 1981, 734 p., p. 167 a 288, p. 180 y 181; José Jesús Hernández Palomo, La renta de pulque en la Nueva España (1663-1810), p. 1 a 3; María Cristina Montoya Rivero, Instituto Mexicano Matías Romero de Estudios Diplomáticos. Historia del edificio, 2da. edición, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1975, 61 p., (Colección del Archivo Histórico Diplomático Mexicano. Tercera época. Serie Obras Especiales/2), p. 10 y 11; Arturo Soberón Mora, "Elixir milenario: el pulque", en José Ma. Murfía, et al., Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, Vol. 1, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 29 a 49, p. 29; Jennie Ostrosky, El maguey, México, Conaculta, 1993, 21 p., ilus. p. 13 a 15; Leonor Batanero, El maguey "árbol de las maravillas", México, Museo Nacional de Culturas Populares, 1988, 178 p., p. 87 y 90; Carlos Román Celis, El alcoholismo en México, IV. Historia y legislación, p. 20 a 23; Mariano de Cárcer y Disdier, Apuntes para la historia de la transculturación indoespañola, México, UNAM-IIH, primera serie, núm. 28, 1995, p. 324; Fernando Benitez, Los indios de México, Vol. 4, México, Ediciones Era, 1972, 595 p., III. La montaña, El señor maguey, p. 197 a 221; Martín del Campo, op.cit., p. 7 a 11; Salvador Novo, Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México, México, Editorial Porrúa, 1967, 361 p., p. 9 y 10, 187 a 198; García Rivas, op.cit., p. 58 a 60, 63 a 66, y Krickeberg, op.cit., p. 29 y 30

⁶² Prescott, op.cit., p. 67.

operaciones mercantiles del pujante Imperio Mexicano, a fines del siglo XV y principios del XVI.⁶³ Hernán Cortés menciona la venta del maguey y el pulque en su Segunda Carta de Relación fechada el 30 de octubre de 1520 que dice lo siguiente:

"(...) Venden miel de abejas y cera y miel de cañas de maíz, que son tan melosas y dulces como las de azúcar, y miel de unas plantas que llaman en las otras islas maguey, que es muy mejor que arrope, y de estas plantas hacen azúcar y vino, que asimismo venden".⁶⁴

El conquistador asocia al vino con el pulque por ser bebidas que comparten propiedades alcohólicas similares, característica que será constante en el resto de los escritos coloniales del siglo XVI. El pulque se llevaba al mercado y las casas de almacén por los tlachiqueros, especie de cosecheros y proveedores que hacían las entregas en grandes odres o tinajas de barro, que cargaban sobre las espaldas amarradas con cuerdas de fibras de maguey.⁶⁵ El propio Sahagún hace alusión sobre esta actividad comercial cuando afirma que:

"Los que llegaban al tiánquez donde estaba la estatua del dios Izquitécatl, y también los que nuevamente horadaban los magueyes y hacían vino nuevo, que se llama huiztli [aguamiel], traían el vino con cántaros y echaban en la tinaja de piedra. Y no solamente esto hacían los taberneros en la fiesta, sino cada día lo hacían así, porque era tal costumbre de los taberneros".⁶⁶

Los mismos "tlachiqueros" (a los que Sahagún llama taberneros) extraían de las pencas de maguey el jugo de la planta, mediante succión que hacían con la boca a través de largos guajes huecos que llamaban acocotes (acocotl) para después depositarlo en la tinaja en la que se efectuaba el proceso de fermentación obteniendo de esta manera el pulque.⁶⁷ La extracción y fermentación del pulque practicada por los indígenas fue un saber antiquísimo que se conservó prácticamente sin modificación alguna durante la época colonial, puesto que formó parte de la "tecnología de lo cotidiano" lenta en transformarse a través de los siglos.⁶⁸ De esta manera, el mercado constituyó un espacio específico de

⁶³ Ignacio Bernal, "I. El tiempo prehispánico", en Daniel Cosío Villegas, Historia mínima de México, México, El Colegio de México, 1983, 179 p., p. 5 a 43, p. 39, y García Rivas, op.cit., p. 12

⁶⁴ Hernán Cortés, Cartas de Relación, nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 1992, 331 p., (Sepan Cuentos, 7), p. 63

⁶⁵ Hernán Cortés, Carta de Relación, citado por García Rivas, op.cit., p. 59

⁶⁶ Sahagún, Historia General, Vol. I, libro cuarto, cap. V, p. 360. Ver también Vol. II, p. 777 dice: "en el tianguis hay tinajas para hacer octli".

⁶⁷ García Rivas, op.cit., p. 59

⁶⁸ El término "Tecnología de lo cotidiano" lo emplea Yoko Sugiura Yamamoto, "Tecnología de lo cotidiano", en Temas mesoamericanos, coord. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, INAH, 1996, p. 51-70. De acuerdo con el autor, este término se refiere a la tecnología que implica el sostén de la vida cotidiana conformada por varios elementos entre los que

consumo de pulque, lugar que sobrevivirá a pesar de la conquista y la llegada de los españoles.

LA GRAN DEMANDA DE PULQUE EN MÉXICO-TENOCHTITLAN.

De acuerdo con Corcuera, el cultivo del maguey dio, desde épocas remotas, ocupación a los campesinos pulqueros quienes, posteriormente, se encargaron también de elaborar la bebida embriagante, indispensable para las grandes funciones religiosas que, en vísperas de la conquista, estaban centradas en México-Tenochtitlan. Los campesinos dedicados a este quehacer conocían bien las propiedades de esta planta y de su jugo fermentado; además de que la sociedad en su conjunto había aprendido a usarlas con gran versatilidad. Es por los múltiples usos de estos alimentos que los campesinos pulqueros contaban por clientela a toda la sociedad.⁶⁹ A partir de una experiencia práctica, varias veces centenaria, los pulqueros, organizados según López Austin en calpullis, producían con eficiencia un líquido que, a diferencia del vino de uva que iba a llegar con la conquista, no soportaba "un prolongado lapso entre el inicio de la fermentación y el consumo", porque el acelerado proceso lo descomponía en pocos días.⁷⁰ Es por esto que los comerciantes debían vender la bebida rápidamente, constante problemática que estuvo vigente en la época colonial.

Si Tenochtitlan contaba con 300 mil habitantes,⁷¹ ¿de qué manera la sociedad lograba satisfacer la demanda de pulque? En los tiempos prehispánicos, México-Tenochtitlan tuvo una gran importancia política y económica al constituir uno de los más importantes centros urbanos de Mesoamérica. De acuerdo con Taylor, al ejercer su dominio sobre los pueblos del Altiplano central como parte de la Triple Alianza, Tenochtitlan recibía de éstos una gran cantidad de tributos entre los que estaban el jarabe de maguey y el pulque. Según el autor, los informes que existen acerca de las grandes extensiones de terreno destinadas al cultivo del maguey y de los muy considerables impuestos que se cobraban, indican generalmente el comercio del pulque y hacen pensar en que la bebida alcanzaba un nivel muy alto en la época de la Conquista. El cultivo del maguey y la producción de pulque se concentraban en los distritos de Cuauhtitlán, Apam y Tula, y al noreste de la ciudad de

se pueden incluir las técnicas culinarias como la fermentación, "proceso microbiano por medio del cual las levaduras transforman el azúcar en otro carbohidrato, como alcohol o ácido láctico." Gracias a este complejo proceso se puede obtener una bebida como el pulque.

⁶⁹ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 19

⁷⁰ López Austin, Hombre-Dios, p. 164. Sobre la organización de los pulqueros en calpullis ver López Austin, Cuerpo humano, p. 76. Para ver con detalle la extracción del pulque ver Goncalves de Lima, op.cit., p. 37 a 39

⁷¹ Friederich Katz, Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI, México, UNAM, 1966, 208 p., (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 8), p. 24. Bernal, "I. El tiempo prehispánico", p. 33 afirma que considerando la superficie y el monto de los tributos que cobraba el imperio, para 1521 Tenochtitlán tenía una población que difícilmente podía tener más de 80 000 habitantes.

México en los actuales estados de México e Hidalgo, que entonces eran igualmente el centro de una industria en expansión durante la época colonial.⁷² El Códice Mendocino señala que nueve poblaciones de los estados de México y de Hidalgo producían miel de maguey como tributo para el señorío de Tenochtitlan en los tiempos de la Conquista.⁷³ Otra comunidad, Aoxocopán, y dos pueblos vecinos entregaban cada año como tributo alrededor de 62 500 litros de pulque cada año.⁷⁴ Estos pueblos aprovechaban los caminos terrestres y fluviales del Valle de México para transportar la bebida hacia la capital tenochca, vías de comercio que permanecieron intactas, por lo que también se aprovecharon durante la época colonial. Esta constante necesidad de suministro de pulque y otros alimentos se originaba de la insuficiencia de las actividades primarias que desarrollaban los campesinos mexicas quienes no lograban satisfacer toda la demanda de recursos alimenticios de una ciudad tan grande como lo fue Tenochtitlan.⁷⁵

Es por estas razones que difícilmente algún miembro de la sociedad podía quedar excluido de la esfera de influencia de la planta y sus productos. Esto no significaba, según López Austin, que el pueblo en su conjunto, estuviese formado por ebrios consuetudinarios, sino que el altiplano mexicano constituía el eje de lo que podría llamarse "la cultura del maguey".⁷⁶ En conclusión, debido a las anteriores condiciones históricas la sociedad mexicana consumía grandes cantidades de pulque que el Estado debía controlar a base del establecimiento de ciertas normas de moderación.

1.3. EL DISCURSO RELIGIOSO INDÍGENA SOBRE EL MAGUEY Y EL PULQUE.

PRINCIPALES FIESTAS RELIGIOSAS DEL PULQUE Y SU SIGNIFICADO PARA LA SOCIEDAD.

De acuerdo con Corcuera, las fiestas religiosas en las que se toleraba la embriaguez indígena se practicaban con todo fervor y atuendo cada 260 días indicados en el calendario ceremonial de la cosmovisión mesoamericana.⁷⁷ En su libro *Hombre-Dios*, López

⁷² Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 54 y 55

⁷³ De acuerdo con Goncalves de Lima, op.cit., p. 177, "en la plancha XXXI [del Códice Mendocino] se apuntan los pueblos de Huepuchtla, Xáloc, Tequixquiac, Tetlapualoya, Xicalhuacan, Xomezocan, Acayocan, Texcatepetonco, Atocpan, los cuales pagaban, entre otros géneros, la miel espesa de maguey."

⁷⁴ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 54

⁷⁵ Ivonne Mijares, Mestizaje alimentario. El abasto en la ciudad de México en el siglo XVI, México, UNAM-FFyL, 1993, 180 p., p. 27 y 28.

⁷⁶ López Austin, Hombre-Dios, p. 164; Corcuera, Normas morales de embriaguez indígena, p. 135 y 136; Soustelle, La vida cotidiana de los aztecas, p. 158; Goncalves de Lima, op.cit., p. 13 a 18.

⁷⁷ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 22

Austin establece la relación entre el calendario ceremonial y algunas fiestas del pulque con el tonalpohualli que duraba un ciclo de 260 días, y el xihpohualli que contaba con 52 años de 365 días distribuyendo las grandes ceremonias del ritual en 18 periodos de 20 días. Ambos calendarios combinados entre sí tenían un carácter cíclico en el que la historia se repetía continuamente permitiendo cada vuelta cierto perfeccionamiento o cambio.⁷⁸ López Austin afirma que el poder gubernamental de Tenochtitlan se apropió de estos importantes instrumentos de dominio ideológico para afianzar su poder sobre la sociedad.⁷⁹ Una de las finalidades del control estatal sobre los calendarios consistió en reglamentar las fiestas del pulque y, sobre todo, el consumo popular de éste como intento de control a la embriaguez de la que los antiguos mexicanos estaban concientes.

A partir de esta compleja concepción calendárica, la sociedad mexicana celebraba sus fiestas pulqueras. Según Corcuera, "la fiesta tenía una función muy compleja en la que se permitía como excepción lo que en días normales estaba vedado".⁸⁰ Eliade afirma que mediante la celebración de la fiesta, el hombre reactualiza periódicamente los actos creadores de los seres divinos, por lo que se encuentra inmerso en el tiempo sagrado inagotable y eterno que diferencia su comportamiento "durante la fiesta del comportamiento de antes o de después de ella".⁸¹ Las fiestas no consistían en la mera satisfacción de las necesidades personales, sino en la renovación de los lazos entre los hombres y los dioses. La alimentación en sí misma no significaba la satisfacción de los placeres culinarios que solo venían por añadidura, sino que pretendía agradar, servir y aplacar a los dioses.⁸² Por lo tanto, la fiesta debió significar la mayor expresión en cuanto a esta labor, en especial, las celebraciones del pulque en las que se permitía la embriaguez ritual para honrar a los dioses. Por el contrario, como afirma Corcuera, "fuera del tiempo de la fiesta estaba prohibido adoptar las mismas actitudes para que el control de la sociedad fuera más eficaz".⁸³ Las fiestas del pulque que se consideran más importantes son las siguientes:

a) La celebración de las fiestas de los dioses del pulque Papaztactzocaca, Tepuztécatl y Tlilloa; b) la fiesta de los niños nacidos el día ce técpatl que quedaban bajo la protección de Huitzilopochtli en la que se sacrificaban valientes guerreros quienes bebían octli o pulque

⁷⁸ López Austin, Hombre-Dios, p. 96 y 97

⁷⁹ López Austin, Cuerpo Humano, p. 87 y 88

⁸⁰ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 24

⁸¹ Eliade, Lo sagrado y lo profano, p. 65

⁸² Sonia Corcuera, Entre gula y templanza, México, UNAM, 1981, 261 p., p. 44

⁸³ Corcuera, El fraile, el indio, p. 25. Para ver sobre el tema de la embriaguez sagrada consultar a Salvador Chávez Hayhoe, Historia sociológica de México, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944, 218 p., (Colección internacional), p. 128 a 132

para evitar que su fuerza divina y euforia escapara ante el miedo a la muerte; c) la fiesta de Izcalli dedicada al dios del fuego Ixcozauhqui en la que había una embriaguez comunitaria y se llevaba a cabo cada cuatro años para horadar las orejas de los niños y niñas nacidos en ese lapso; y d) la fecha de técpatl dedicada también a los "hacedores" del pulque (los campesinos) en la que sólo se ofrecía esta bebida ceremonial.⁸⁴

Estas celebraciones eran tan numerosas que tarde o temprano todo individuo de la sociedad tenía oportunidad de caer en una borrachera que no implicaba vergüenza o culpa para el bebedor, sino el momento propicio para beber en exceso para honrar a los dioses sin el riesgo de ser castigados por las severas leyes.⁸⁵ De acuerdo con Eliade, "los excesos desempeñan un papel preciso y saludable en la economía de lo sagrado".⁸⁶ No hay que pensar que en estas fiestas prehispánicas (en las que cada individuo se servía a su gusto a diferencia de las occidentales), todo el pueblo podía consumir la misma calidad de pulque. De acuerdo con Corcuera, no cualquiera podía beber el pulque fermentado o blanco que parece haberse reservado para las ocasiones ceremoniales en que se buscaban los efectos embriagantes de la bebida. Es posible que las propias autoridades o los jueces le reservaran al pueblo el consumo del huiztli o aguamiel, bebida recién sacada del maguey con poco grado de fermentación y baja capacidad para embriagar.⁸⁷ Por ejemplo, según la 'Historia General' de Sahagún, ofrecían a Huitzilopochtli el primer pulque conocido como huiztli, echáballo en unos vasos llamados acatecómatl "sobre los cuales estaban unas cañas con que bebían los viejos que ya tenían licencia para beber octli".⁸⁸ Ésta era una de las principales formas de moderación que el Estado mexica utilizaba para mantener un determinado control en la bebida de la población que en realidad se ignora si era definitivo.

⁸⁴ Sahagún, Historia general, Vol. I se refiere a estas fiestas prehispánicas de embriaguez: Tecuilhuitontli, p. 147; Tlaxochimaco, p. 150; Teutleco, p. 156; Tepellhuítli, p. 158; Izcalli, p. 168; la Cuarta fiesta movable, p. 170; Tlacaxipehualiztli, p. 180 y 181; Tecuilhuitontli, p. 212; Huei Tecuilhuitli, p. 222; Teutleco, p. 236; Tepellhuítli, p. 239 y 240; Panquetzaliztli, p. 249 y 250; Atemuztli, p. 255 y 256; Izcalli, p. 262 y 263, 265 y 266, y Huauhquiltamalualiztli, p. 268. Las Casas, op.cit., Vol. 2, Libro III, Cap. CLXXVIII, p. 221 y Lib. III, Cap. CLXXX, p. 230 a 232 también se refiere a la embriaguez en las fiestas prehispánicas. Mendieta, op.cit., Lib. II, Cap. XXX, p. 139 habla que "en las bodas y en las fiestas y otros regocijos podían beber largo". Sobre la embriaguez de los viejos y viejas en la fiesta de Teutleco ver Torquemada, op.cit., Vol. III, (edición de 1975-1983), Lib. X, Cap. XXIV. Para ver un esquema sobre las Fiestas y comida en el calendario mesoamericano consultar a Yoko Sugiyuray y Fernán González de la Vara, La Cocina Mexicana a través de los siglos 1. México Antiguo, Vol. 1, México, Clío, 1996, 63 p., p. 20 y el Vol. 2 referente a la Época prehispánica, p. 25. Para ver todas estas fiestas con profundidad es necesario consultar a Gregorio Torres Quintero, Fiestas y costumbres aztecas, México, Herrero Hermanos Sucesores, 1927, 232 p.

⁸⁵ Corcuera, Entre gula y templanza, p. 86

⁸⁶ Eliade, Tratado de historia de las religiones, p. 323

⁸⁷ Corcuera, El fraile, el indio, p. 26, 27 y 29

⁸⁸ Sahagún, Historia General, Vol. I, libro cuarto, cap. 21

PRINCIPALES REGLAS DE MODERACIÓN DE LA EMBRIAGUEZ INDÍGENA EN LAS FIESTAS Y RITOS PREHISPÁNICOS.

Con la finalidad de controlar la embriaguez, la sociedad mexicana instituyó ciertas reglas de moderación en el consumo del pulque, ya que se creía que en exceso podía provocar que el tonalli, fuerza vital del individuo, se saliera de su cuerpo durante días provocando como resultado su muerte, además de que el borracho podía evitar continuamente sus deberes laborales, delito que era gravemente penado por el sistema jurídico penal.⁸⁹ Para evitar este tipo de problemas, la propia sociedad, encauzada por el Estado mexicano, estableció ciertos límites de consumo a base de una constante moderación de los placeres. En general, la cultura mexicana consideraba que, bebido con moderación, el pulque era saludable. El propio Motolinía, juzgando desde el punto de vista de la concepción occidental, afirma que "en la verdad, bebido templadamente es saludable y de mucha fuerza."⁹⁰ Esta compleja ideología sobre la moderación se concretaba en las siguientes acciones. Según Corcuera, "la cantidad que bebían los que tenían autorización para hacerlo, dependía no sólo del número de vasos [cinco copas era considerado excesivo], sino del tamaño o de la capacidad del recipiente".⁹¹ De acuerdo con la autora, en varias ocasiones los documentos se refieren al tamaño de las jicarillas usadas para beber pulque concretando que "los indios bebían menos de lo que pudiera parecer al principio".⁹² Entre estos documentos está la 'Historia General' que dice lo siguiente:

Los informantes de Sahagún se refieren a las mujeres "recién paridas" y a los ancianos que ingerían pulque en pequeñas jicaras, misma medida que se repite en la borrachera infantil de la fiesta de Izcalli ("pillahuano significa "borrachera de los niños"). Corcuera afirma que el tamaño mismo del recipiente llamaba a la moderación controlando eficazmente la cantidad de bebida embriagante ingerida.⁹³ b) los sacerdotes cantantes en los templos celebraban una ceremonia relacionada con el vino de la tierra en la que sólo uno de ellos, el que tomaba la única caña hueca entre más de docientas que no tenían orificio interior y por las que no se podía chupar el líquido, tenía oportunidad de beber, por lo que todos los demás tenían que resignarse a no consumir nada,⁹⁴ y c) en la fiesta Izcalli, después de acabar de comer, los viejos bebían pulque, al que llamaban texcalcehuilo que traían los tlachiqueros en jarros o xícaras. Con la finalidad de mantener la moderación entre la gente, este tipo de pulque tenía bajo contenido alcohólico, puesto que

⁸⁹ López Austin, Cuerpo Humano, p. 243; Ortiz de Montellano, op.cit., p. 78 y 79

⁹⁰ Motolinía, Historia de los indios, Cap. 19, p. 198

⁹¹ Corcuera, El fraile, el indio, p. 30

⁹² ibid.

⁹³ Sahagún, Historia General, Vol. I, libro segundo, cap. 38, p. 268; Corcuera, El fraile, el indio, p. 30 y 31

⁹⁴ ibid., Vol. I, apéndice del segundo libro, p. 268 y 289

en esa ocasión "los que bebían (...) no se emborrachaban".⁹⁵ Esto quiere decir que hasta los ancianos debían someterse a normas de moderación que les permitieran mantener la compostura sin llegar a grandes excesos.

Estas normas de moderación mantuvieron cierto control sobre el consumo del pulque en las fiestas. Sin embargo, es difícil creer que la sociedad mexicana siempre haya aplicado estas reglas con rigidez y perfección, por lo que es posible que el indígena haya contado con espacios de libertad para emborracharse y violar las normas establecidas. Una prueba de esta ineficacia puede ser la descripción de Sahagún en el libro X de su 'Historia General' referente a los jóvenes borrachos quienes ya han desarrollado cierta adicción hacia el pulque que seguramente fueron un gran problema para la sociedad:

"(...) El hombre perdido y alocado es desatinado y atontado en todo lisiado en alguna parte del cuerpo, muy miserable, amigo del vino y de las cosas que emborrachan al hombre. Y anda como endemoniado que no teme ni respeta a nadie, e se pone a cualquier peligro y riesgo. El mozo desbaratado anda como enhechizado o muy beodo, y fanfarronea mucho; ni puede guardar secreto; amigo de mujeres (...)"⁹⁶

Como puede verse en este texto, al hablar Sahagún de la existencia del individuo "amigo del vino" está describiendo con términos de su época el fenómeno de la adicción y el alcoholismo. El fraile no sólo se concreta a describir esto, sino también habla acerca de la ebriedad de los malos viejos y las mujeres perdidas asociada con la mala educación, el robo y la sexualidad desordenada.⁹⁷ Hay que considerar que la gran frecuencia de las fiestas de embriaguez determinadas por el calendario mesoamericano y su carácter sagrado comunitario propiciaban y, de alguna manera, también justificaban que el individuo violara las normas de moderación.

SIGNIFICADO RELIGIOSO DEL MAGUEY Y EL PULQUE EN LOS RITOS MEXICANOS.

Como parte de la cultura mexicana, el maguey y el pulque estuvieron determinados por todo un discurso religioso del que se ignora su cumplimiento por la sociedad en la realidad cotidiana. Como estos productos eran fundamentales para su alimentación, es probable que algunos miembros del sacerdocio hayan interpretado sus características particulares como una manifestación más de los dioses sobre la faz de la tierra, por lo que, de acuerdo con la norma, debían consumirse con todo fervor religioso. Es por esto que en los mitos indígenas el maguey mismo adquiere la personificación divina de Mayáhuel y el pulque la de Tezcatzóncatl como se mencionó anteriormente. Puede considerarse entonces que

⁹⁵ *Ibid.*, Vol. I, libro segundo, cap. 37, p. 263

⁹⁶ *Ibid.*, Vol. II, libro décimo, cap. XI "De personas viciosas, como son rufianes, alcahuetes", p. 880

⁹⁷ *Ibid.*, Vol. II, libro décimo, cap. III, "De las personas que difieren por edad y de sus condiciones buenas y malas", p. 865 y cap. XV, "De muchas maneras de malas mujeres", p. 891.

Mayahuel representó el "poder" personificado del maguey y Tezcacóncatl el del pulque.⁹⁸ Las partes del maguey no solo se aprovechaban para beneficios económicos, sino también para la realización de algunas ceremonias religiosas. Según Sahagún, durante la celebración de las fiestas religiosas se observaba con frecuencia la práctica del autosacrificio por medio de la punción de diversos lugares del cuerpo con las púas de las hojas del maguey. En el Calmécac, los sacerdotes le aplicaban este rito a los educandos para acostumarlos al autosacrificio y como castigo cuando habían cometido alguna falta.⁹⁹ El grupo sacerdotal consideraba al pulque como una bebida sagrada de los dioses que debía emplearse en las celebraciones públicas y masivas de México-Tenochtitlan. En los templos, los sacerdotes rociaban la bebida en el fuego para renovar las fuerzas del cosmos, y lo ofrecían como ofrenda a los dioses en señal de adoración.¹⁰⁰ De acuerdo con Goncalves de Lima, el pulque como bebida sagrada fue el licor sacrificial de las fiestas de la cosecha (relacionadas universalmente con la sexualidad y los tóxicos),¹⁰¹ y sirvió, asimismo, de estimulante en las luchas entre los guerreros prisioneros y sus vencedores en la piedra de sacrificio de Tenochtitlan, ofreciéndose a las víctimas antes de la pelea, y brindándose a los tlamacazque en su oficio de abrir, al final, al pecho de los guerreros dominados.¹⁰² De acuerdo con Sahagún, los Centzontotchtin o 400 dioses del pulque llegaron a ser tan importantes en la sociedad mexicana que el edificio que él cataloga como cuadragésimo de los 78 que comprendía el Templo Mayor de México estaba consagrado a éstos en conjunto, y recibía el nombre de Centzontotchtininteopan; en éste se hacía cada año un sacrificio durante la fiesta del mes Tepeihuitl.¹⁰³ La importancia religiosa del maguey y el pulque

⁹⁸ La idea de "poder" personificado proviene de Eliade, Tratado de historia de las religiones, p. 305

⁹⁹ Sahagún, Historia General, Vol. I, p. 339. Motolinía, Historia de los indios, cap. 19, p. 198 afirma: "tiene este vino mal olor, y peor el aliento de los que beben mucho de él; y en la verdad, bebido templadamente es saludable y de mucha fuerza. Todas las medicinas que se han de beber se dan a los enfermos con este vino; puesto en su taza o copa echan sobre él la medicina que aplican para la cura y salud del enfermo." Ver también Martín del Campo, op.cit., p. 10

¹⁰⁰ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 19. Sahagún, Historia General, Vol. II, p. 283 dice que en los hogares prehispánicos el pulque también se rociaba en la orilla del hogar para posteriormente ingerirlo entre todos. Seguramente esto era un acto de renovación del hogar, otra de las muchas formas de honrar a los dioses por haber recibido un regalo como el pulque y otro motivo de regocijo humano al margen de lo religioso.

¹⁰¹ Eliade, Tratado de historia de las religiones, "138. Sexualidad y fecundidad agraria", p. 320 a 322

¹⁰² Goncalves de Lima, op.cit., p. 120 y 121. Mendieta, op.cit. Libro II, Cap. XXX, p. 139 afirma que: "Los señores y principales, y la gente de guerra, por pundonor tenían no beber vino; mas su bebida era cacao (...) y otros brebajes de semillas molidas. Y aunque eran inclinados á este vicio de la embriaguez, no se tomaban del vino tan á rienda suelta como el día de hoy, no por la virtud sino por el temor de la pena." Es importante la nota del autor, puesto que revela que no todos los guerreros consumían el pulque con motivos religiosos, sino que detrás del "rito" hay cargas menos espirituales que implican el rechazo y resistencia por algunos grupos. Ver este mismo texto en Torquemada, op.cit., Vol. 4, (edición de 1975-1983), Lib. XIV, cap. X, p. 339.

¹⁰³ Sahagún, Historia General, Vol. I, p. 277. Ver también Martín del Campo, op.cit., p. 17. A esto también se refiere Torquemada, op.cit., Vol. 3, (edición de 1975-1983), Libro VIII, (edición de 1975-1983), Cap. VII, p. 208 y Cap. XIV, p. 227. Fray Bernardino de Sahagún, Ritos, sacerdotes y atavíos de los Dioses, introd., paleografía, versión y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1958, 173 p., (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Textos de los informantes de Sahagún, 1), p. 93 a 99, cada uno de los 400 dioses del pulque tenía un sacerdote particular que se vestía con un atavío en especial y realizaba ritos específicos para adorar a su dios correspondiente.

también se manifestó en los mitos indígenas registrados en la tradición escrita de los códices mexicanos.

De acuerdo con Corcuera, los códices mexicanos, algunos sobrevivientes a la destrucción de la Conquista y otros posteriores a la misma, se refieren con toda veracidad a "la importancia del pulque entre la cultura mexicana y los demás pueblos habitantes del área geográfica donde crecen los magueyes".¹⁰⁴ Estos códices narran toda una serie de mitos o historias legendarias sobre los dioses de la embriaguez y su relación con otros que muestran toda una serie de simbolismos y creencias particulares acerca de la borrachera. Estos mitos se refieren a las siguientes temáticas:

a) Los dioses descubridores del pulque. Como ya se anotó anteriormente, en su 'Historia General' Sahagún habla de los dioses que intervinieron en el descubrimiento del pulque de acuerdo con la tradición nahua, entre los que están Mayáhuel como el maguey, Patécatl como el descubridor de las raíces del octli y los cuatro elaboradores del pulque: Quatlapanqui, Tilhua, Papáztac y Tzocaca.¹⁰⁵ Cada uno de los dioses tiene una especialización determinada puesto que, como afirma López Austin, "la especialización toma al dios en el que encuentra alguna relación con su oficio, y después lo eleva a la categoría de patrono, tal vez tras la identificación de uno propio anterior".¹⁰⁶ Estos dioses no se encontraban aislados, sino que mantenían una relación que los complementaba entre sí, característica común de las deidades prehispánicas. Por ejemplo, Patécatl se considera como marido de Mayáhuel, ya que el primero proporciona las raíces que sirven para sazonar el aguamiel que procede del maguey divinizado.¹⁰⁷ Con relación a los elaboradores del pulque de primera calidad, se tiene a Papáztac, cuya figura, según Goncalves de Lima, se reproduce en el Códice Magliabecchi presentando la vestimenta y los adornos de los dioses del pulque, inclusive la nariguera en media luna. En cuanto a Quatlapanqui se incluye entre los centzontotchtin, los cuatrocientos-señores-conejos, los innumerables dioses de la embriaguez, en la acepción hiperbólica del numeral de cuatrocientos. A cada uno de los centzontotchtin se les llamaba individualmente Ometochtli (2 Conejo), dios de la embriaguez al que los indígenas relacionaban directamente con Tezcattlipoca por sus múltiples y engañosos cambios. Ometochtli fue el nombre de uno de los

¹⁰⁴ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 19 y 20

¹⁰⁵ De acuerdo con Goncalves de Lima, op.cit., p. 123 en los Códices Magliabecchi y Tonalámatl se muestra a los dioses del pulque con pintura facial: una de las mitades del rostro se ponía de color rojo, mientras la otra se hacía de negro, característica que los conecta con Tláloc y Quetzalcóatl. Los dioses del pulque también son presentados con objetos como el yacameztli y recipientes con pulque negro que los distinguen de otras deidades prehispánicas.

¹⁰⁶ López Austin, Hombre-Dios, p. 74

¹⁰⁷ Goncalves de Lima, op.cit., p. 112. El significado de estos dioses podía variar en otros códices. Por ejemplo, en la pág. 224 menciona que en el Códice Telleriano-Remensis Mayáhuel adquiere la condición de mujer-sabía creadora de la ciencia calendárica y la diosa de la tierra, como lo fue Cipactónal. Patécatl reaparece como descubridor de las raíces capaces de darle al pulque el poder embriagador.

principales dioses del pulque y aún de un sacerdote superior que, al mismo tiempo, era jefe de la música del templo.¹⁰⁸

En el capítulo XXII de su "Historia general", Sahagún menciona también a Tezcatzóncatl como otro de los dioses del vino al que se le atribuía la embriaguez de los borrachos. Este dios se relacionaba con otras deidades del pulque:

"Este Tezcatzóncatl era pariente o hermano de los otros dioses del vino, los cuales se llamaban, uno Yiauhtécatl, otro Acolhua, otro Tlilhua, otro Pantécatl, otro Izquitécatl, otro Tultécatl, otro Papáztac, otro Tlaltecayohua, otro Umetuchtli, otro Tepuztécatl, otro Chimalpanécatl, otro Colhuatzincatl".¹⁰⁹

De acuerdo con Martín del Campo, los nombres de los dioses del pulque derivaban generalmente de localidades donde eran consagrados. Así, en varios de ellos se descubren los gentilicios de que proceden, como ocurre en Tepoztécatl (de Tepoztlán), Izquitécatl (de Izquitlan), Toltécatl (de Tollan), Yauhtécatl (de Yauhtlan), Colhuatzincatl (de Colhuacan). Así como Mayáhuel es el maguey, la productora del aguamiel, de la misma manera Tezcatzóncatl es el propio octli que, según Martín del Campo, era el principal de los dioses de la embriaguez. Este dios también recibía otros nombres: ometochtli (2 Conejo), nombre de una fecha durante la cual se celebraba una fiesta móvil, que tenía sobre los individuos que nacían ese día una influencia decisiva: tequechmecaniani (el que se ahorca); y teatlahuiani (el que se aniega o el ahogador). Estos dos últimos nombres aluden a los efectos que la embriaguez puede causar en los individuos. A este dios se le dedicaba una fiesta fija en el mes Tepeilhuitl, "la fiesta de los montes", refiriéndose de esta manera a que el pulque fue inventado en un cerro.¹¹⁰

b) Los dioses del pulque como la expresión del fenecer y de la eterna renovación en la tierra. En los manuscritos figurativos mexicanos (como el Códice Cospi y el Tonalámatl de la colección Aubin) se puede observar la gran importancia de los dioses del pulque al mantener éstos un vínculo con los dioses agrarios de la cultura mexicana. Goncalves de Lima menciona que desde la época de las peregrinaciones el maguey y el pulque eran alimentos que tuvieron gran importancia en la hidroeconomía de los mexicanos sin los cuales nunca habrían logrado sobrevivir.¹¹¹ Debido a esta razón, la posición del maguey y el pulque en el panteón de los nahuas y de otros pueblos con ellos relacionados, se fijó muy temprano al lado de las deidades de la lluvia y de las aguas, entre éstas Tláloc. De acuerdo con la interpretación de Goncalves de Lima sobre el código Cospi, en cierta época hubo una sustitución de la diosa del agua Chalchiuhtlicue por Mayáhuel que simbolizaba el

¹⁰⁸ Ibid., p. 112 y 113

¹⁰⁹ Sahagún, Historia general, Vol. I, p. 111

¹¹⁰ Martín del Campo, op.cit., p. 20 y 21

¹¹¹ Goncalves de Lima, op.cit., p. 119

maguey adquiriendo una importancia de primer orden para los antiguos mexicanos. Es por esto que los innumerables dioses del pulque se tornaron en los dioses agrarios, dioses de la cosecha, seres protectores del trabajo agrícola, simbolizando la abundancia y la alegría de las fiestas de la cosecha. En conclusión, "los dioses del pulque fueron, sobre todo, la propia expresión del fenecer y de la eterna renovación de la vida, el símbolo de lo que realmente entendían los mexicanos por el signo malinalli [gramínea asociada a lo transitorio], el cual se halla en conexión con Mayáhuel en el Tonalámatl de la colección Aubin."¹¹²

c) Los dioses del pulque asociados al conejo y la luna. En los códices mexicanos hay datos que establecen una conexión entre los dioses del pulque y símbolos como el conejo y la luna, que se encuentran presentes en las costumbres de embriaguez de la cultura mexicana. Por ejemplo, en el códice Tonalámatl de la colección Aubin, que se refiere a los libros de horóscopos comunes, en el signo tochtli, el conejo se encuentra en conexión cosmológica con la luna, que se relacionó desde tiempo muy remoto con el pulque. Ligada al número 2, en el conocido ometochtli, se tiene una fecha de un sentido augural y nefasto. De esta manera, el nacido en tal día no escaparía al destino de borracho sin salvación.¹¹³ Esta asociación entre el pulque, la luna y el conejo la explica Yólotl González al referirse al mito de creación: cuando el dios lunar Nahui Técpatl llegó a la orilla del cielo fue recibido por Papáztac, uno de los dioses del vino, quien le rompió una taza de conejo y, por ende, los duendes y los demonios lo recibieron en la encrucijada de los caminos honrándolo con andrajos.¹¹⁴ Es por esto que los dioses del pulque (los Centzontotochtin) se llaman "los cuatrocientos conejos". En el códice Magliabecchi se representa a los dioses del pulque con el yacameztli, nariguera de luna y, en sus escudos, el glifo lunar. En algunas ocasiones, el vestido de Mayáhuel estaba adornado con cuartos crecientes. Además, la producción del pulque, así como sus efectos embriagantes se atribuyen a las diversas fases de la luna.¹¹⁵ El pulque, la luna y el conejo son elementos simbólicos que también están relacionados con la fertilidad. No en vano, los tres elementos son de color blanco, símbolo de la pureza y la fecundidad. El pulque es producto del maguey, o sea Mayahuel, diosa de la fertilidad quien, de acuerdo con el mito, posee cuatrocientos senos para amamantar con su leche a los Centzontotochtin.¹¹⁶ Según Eliade, entre las culturas antiguas se cree universalmente que la luna cuenta con el prestigio de la fertilidad, de la creación periódica y de la vida inagotable, puesto que gobierna el ciclo menstrual de las mujeres. "Personificada, se convierte en el

¹¹² Ibid. Soustelle, El universo de los aztecas, p. 55 sitúa a los "Cuatrocientos Conejos" (Centzon Totochtlin) como los dioses de la fertilidad y de las cosechas.

¹¹³ Goncalves de Lima, op.cit., p. 198

¹¹⁴ Yólotl González Torres, El culto a los astros entre los mexicanos, México, SEP-Diana, 1979, 182 p., p. 89 y 90

¹¹⁵ Ibid., p. 92 y 94; Goncalves de Lima, op.cit., p. 124. Para ver la relación entre los dioses del pulque y el renacimiento y la muerte consultar Olivier, op.cit., p. 114 y 116

¹¹⁶ Batanero, op.cit., p. 131

amo de las mujeres".¹¹⁷ El conejo también es símbolo de fecundidad, puesto que se reproduce con abundancia, además de ser símbolo de la tierra y de asociarse con el maguey.¹¹⁸ De esta manera, en la mitología mexicana el pulque estuvo relacionado con símbolos como la luna y el conejo.

1.4. CRITERIOS DE TOLERANCIA HACIA LA EMBRIAGUEZ INDÍGENA.

En la sociedad mexicana el fenómeno de la embriaguez no se condenaba por el acto realizado en sí mismo como se practica en la sociedad actual, sino que, como afirma Corcuera, "no todos los que se embriagaban eran castigados, [ya que] las circunstancias en que se bebía, el lugar que por su edad, profesión y posición social ocupaba la persona en la sociedad mexicana y el grado de fermentación de la bebida embriagante determinaban el grado de tolerancia que se tenía con los bebedores".¹¹⁹ Es decir, la embriaguez en sí misma no implicaba la violación de la norma vigente, puesto que el lugar, la ocasión y la condición social del bebedor, y no la cantidad ingerida, determinaban la aceptación o rechazo social y legal de que eran objeto. Es por este argumento que Soustelle se equivoca al afirmar que la sociedad mexicana le otorgó el placer de la bebida solamente a los ancianos imponiéndole castigos terribles al resto de la sociedad,¹²⁰ ya que no toma en cuenta las circunstancias en las que se bebía; además de que hasta los hombres jóvenes tenían el privilegio de consumir el pulque en los tiempos de fiesta; esto sin contar con los grandes momentos de sequía en los que era completamente indispensable beberlo ante la falta de agua.

Las circunstancias referentes al momento, la edad, la profesión y la posición social aplicadas como criterios de tolerancia hacia el fenómeno de la embriaguez se ejemplifican perfectamente con la situación de privilegio social de los ancianos. De acuerdo con Corcuera, "el hecho de llegar a viejo en una sociedad donde el promedio de vida era muy bajo era una excepción y un privilegio."¹²¹ Es por esta razón que los campesinos de edad avanzada que disfrutaban de una situación de privilegio debieron ser un grupo pequeño con respecto a la población total.¹²² De acuerdo con las fuentes, ¿cuál era la edad límite para establecer la vejez y empezar a beber pulque sin restricciones?. El Códice Mendoza dice que "setenta" años; Torquemada y Mendieta, interpretando desde la

¹¹⁷ Eliade, Tratado de historia de las religiones, "51. La luna y la fertilidad", p. 158 a 161

¹¹⁸ Goncalves de Lima, op.cit., p. 147

¹¹⁹ Corcuera, El fraile, el indio, p. 29; _____, "Normas morales", p. 136.

¹²⁰ Soustelle, La vida cotidiana, p. 161

¹²¹ Corcuera, Entre gula y templanza, p. 86

¹²² Corcuera, El fraile, el indio, p. 29

perspectiva del pensamiento occidental, afirman que cincuenta años "o poco menos, diciendo que en aquella edad la sangre se iba enfriando y que el vino le era remedio para calentar y dormir".¹²³ Según López Austin, "a un individuo se le consideraba viejo al cumplir los 52 años cuando su vida había transcurrido a lo largo de todos los años que componían el ciclo indígena, cuando la persona había recibido las influencias de las 52 combinaciones posibles de los 13 numerales y los 4 signos de los años".¹²⁴ Por la edad los ancianos merecían honores, consideraciones y privilegios que se ejemplificaban en el consumo de pulque durante las épocas normales y las fiestas. A continuación hay algunos ejemplos.

De acuerdo con Sahagún, en la fiesta de Tlaxuchimaco, imagen de Huitzilopochtli relacionada con las flores, "los viejos y viejas bebian vino y emborrachavense y reñían unos con otros a voces y otros se jactaban de sus valentías que avían hecho quando mozos"¹²⁵ Según el fraile, los viejos también podían emborracharse cuando se celebraba el bautizo de un niño, es decir, durante la ceremonia de imposición del nombre.¹²⁶ En realidad, los viejos no solo bebían el octli para remontarse al pasado y recordar sus vivencias de jóvenes, por ser los "triunfadores" sobrevivientes de las guerras, por ser símbolos de sabiduría o por haber cumplido sus obligaciones con el Estado,¹²⁷ sino también para enfriar su tonalli, fuerza vital que, de acuerdo con las antiguas creencias nahuas, se encontraba distribuido en el cuerpo, principalmente en la cabeza como regulador del pensamiento, y sin el cual era posible vivir, pero por poco tiempo.¹²⁸ López Austin afirma que el tonalli no solo significaba esto, sino también la facultad de pensamiento, crecimiento, vigor, calor y valor que todo individuo necesitaba para mantener el pleno equilibrio del cuerpo; además de constituir el vínculo entre el ser humano y el universo en su totalidad. Con la edad, la experiencia en los cargos públicos y el aumento de la

¹²³ Argumento del Códice Mendoza citado en *ibid.*, p. 30; Torquemada, *op.cit.*, Vol. 4, (edición de 1975-1983), libro XIV, cap. 10, p. 339 y Mendieta, *op.cit.*, Libro II, Cap. XXX, p. 139 afirman sobre el tonalli: "el uso que antes tenían del vino era con licencia de los señores ó de los jueces, y estos no la daban sino á los viejos y viejas de cincuenta años arriba ó poco menos, diciendo que de aquella edad la sangre se iba resfriando, y que el vino era remedio para calentar y dormir. Y estos bebían dos ó tres tazuelas pequeñas, ó cuando mucho hasta cuatro, y con ello no se embeodaban, porque es vino el suyo que para emborrachar han de beber mucha cantidad."

¹²⁴ López Austin, *Cuerpo humano*, p. 288 y 289

¹²⁵ Sahagún, *Historia General*, Vol. I, libro segundo, cap. 28, p. 222

¹²⁶ *ibid.*, Vol. 1, libro cuarto, cap. 36, p. 414

¹²⁷ Corcuera, *El fraile, el indio*, p. 30; _____, *Entre gula y templanza*, p. 85 y 86. Chávez Hayhoe, *op.cit.*, p. 132 dice que los ancianos consumían el pulque para recuperar la vitalidad perdida de la juventud

¹²⁸ Ortiz de Montellano, *op.cit.*, p. 74 afirma que "la palabra tonalli viene de la raíz tona, que significa calor, y que se encuentra también en el nombre de Tonatiuh, el dios del sol. Tonalli tiene varios significados: irradiación, calor del sol, signo astrológico del día, sino de una persona, alma y espíritu, cosa que está destinada a determinada persona o es de su propiedad." Para ver más información sobre este tema ver López Austin, *Cuerpo humano*, Origen y significado del tonalli, p. 223 a 228, y su funcionamiento general en el cuerpo, p. 233 a 236.

sabiduría, los ancianos aumentaban el poder de su tonalli al grado de provocar un gran respeto entre la comunidad. A diferencia del argumento de Torquemada y Mendieta referente al "vino" como calentador de la sangre, López Austin afirma que las fuentes prehispánicas muestran que el pulque era de naturaleza fría, por lo que los ancianos lo ingerían para enfriar su tonalli que podía calentarse por el exceso de trabajo y demás actividades, con la finalidad de lograr mantener un equilibrio en el individuo.¹²⁹

En conclusión, la embriaguez indígena era tolerada según el status social, el privilegio, la edad y profesión, elementos que demuestran una clara estratificación social en el consumo del octli ya que un anciano noble consumía mayor cantidad y calidad de bebida que un macehual joven cumpliéndose así la afirmación de López Austin que consiste en que la posición social no solo se manifestaba en los títulos, grados, atavíos o peinados, sino también en los alimentos que cada individuo tenía derecho a ingerir,¹³⁰ en este caso el pulque. Por ejemplo, según Durán, los macehualtin que eran elevados de categoría por hazañas militares adquirían, como los pipiltin, derecho a ingerir esta bebida embriagante.¹³¹

1.5. DISCURSO MÉDICO ACERCA DEL PULQUE.

No solo los ancianos eran los privilegiados consumidores de pulque, sino que también se les permitía beberlo a los enfermos que realmente lo necesitaban. Según la tradición de los nahuas, el pulque se caracteriza por sus cualidades proteínicas y medicinales que curaban las enfermedades. Ortiz de Montellano afirma que la fermentación del octli incorpora proteínas, de manera que un litro de pulque tiene 204 cal, 4.4 g de proteína, 3.9 mg de niacina y la enorme cantidad de 62 mg de vitamina C.¹³² En sus escritos, los frailes hablan con cierta admiración de las características medicinales del pulque. Motolinía afirma que: "Todas las medicinas que se han de beber se dan a los enfermos con este vino, puesto en su taza o copa echan sobre él la medicina que aplican para la cura y salud del enfermo."¹³³ Sahagún habla no solo de las propiedades medicinales del maguey, sino también de las del pulque y sus múltiples aplicaciones prácticas para curar enfermedades:

¹²⁹ López Austin, Cuerpo humano, p. 233 a 235, 288 y 289, 294 y 295.

¹³⁰ ibid., p. 292, 294-296

¹³¹ Fray Diego Durán, Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, notas de José F. Ramírez, 2 v. y un atlas, México, Editora Nacional, 1967, Vol.1, p. 461 y Vol. 2, p.164

¹³² Ortiz de Montellano, op.cit., p. 137

¹³³ Motolinía, Historia de los indios, Cap. 19, p. 198

"También este pulcre es bueno, en especial para los que han recaído de alguna enfermedad, bebiéndolo (...) mezclado con una vaina de ají y con pepitas de calabaza, todo molido, mezclado, bebiéndolo dos o tres veces, y después tomar el baño. Así sana".¹³⁴

Esta tradición del pulque como medicina se encuentra visible en el mito con la historia del señor tolteca Quetzalcóatl en la que Tezcatlipoca asume la forma de un anciano que quiere causar la ruina del gobernante, por lo que le ofrece un poco de pulque. Como Quetzalcóatl se negó al principio, el anciano le dijo:

" 'Señor, bébela, porque si no la bebéis, después se os ha de antojar. A lo menos ponéosla en la frente o bebed tantito'. Y el dicho Quetzalcóatl gustó y probóla, y después bebióla, diciendo: '¿Qué es esto? Parece ser cosa muy buena y sabrosa. Ya me sanó y quitó la enfermedad. Ya estoy sano' " ¹³⁵

Según López Austin, el anciano le pide a Quetzalcóatl que ponga el pulque en su cabeza para que su tonalli, residente en ésta, obtuviera una gran renovación. Este remedio se recomendaba para que los niños de cuna no sufrieran daños si se les llegaba a antojar lo que la gente mayor comía.¹³⁶ La creencia en este discurso, basada en un saber indígena antiquísimo, sobrevivió quizá hasta la primera mitad del s. XVI pese a la influencia de la medicina occidental y aún se mantiene vigente en la actualidad entre muchos pueblos del centro de México.

1.6. LA DETERMINACIÓN DEL CARÁCTER DEL BORRACHO DE ACUERDO CON LA MITOLOGÍA MEXICA.

Para el indígena los efectos de la embriaguez y la ingestión de drogas se explicaban por la posesión de los seres sobrenaturales que habitaban en el pulque y los psicotrópicos. Sahagún se refiere a este asunto cuando habla acerca de Tezcatzóncatl, uno de los dioses del pulque:

"El vino o pulcre desta tierra siempre los tiempos pasados lo tuvieron por malo, por razón de los malos efectos que dél se causan (...) y todos estos efectos los atribuían al dios del vino y al vino, y no al borracho (...). Lo mismo de cualquiera borracho, que si alguno murmuraba dél o le afrontaba, aunque dixese o hiciese mil bellaquerías, decían que habían de ser por

¹³⁴ Sahagún, Historia General, Vol. III, Libro undécimo, Cap. VII, p. 1100 y 1101, y Mendieta, op.cit., Lib. II, Cap. XXX, p. 139 afirma que: "Los médicos muchas veces daban sus medicinas en una taza de vino. Á las paridas era cosa muy común darles en los primeros días de su parto á beber un poco de vino, no por vicio, sino por la necesidad." Ver este mismo texto en Torquemada, op.cit., Vol. 4, (edición de 1975-1983), Libro XIV, cap. X, p. 339

¹³⁵ Sahagún, Historia General, Vol. I, Libro tercero, Cap. IV, 311

¹³⁶ López Austin, Cuerpo Humano, p. 235

ello castigado, porque decían que aquello no lo hacía él, sino el dios, o por mejor decir el diablo que estaba en él, que era este Tezcatzóncatl o alguno de los otros"¹³⁷

Según López Austin, al beber el pulque, se producía un doble efecto en el individuo: se introducía en el cuerpo del borracho uno de los cuatrocientos númenes (centzontotchtin) que recibían el nombre de "conejos" y se proyectaba el tonalli hacia la morada del dios. De esta manera, explicaban la conducta anormal del individuo embriagado que podía ser de muchas maneras.¹³⁸

De acuerdo con Martín del Campo, la multiplicidad de los cuatrocientos señores conejos, los innumerables dioses de la embriaguez, no es arbitraria, sino que está basada en la observación y se refiere a los infinitos matices que reviste la embriaguez, al manifestarse en individuos de diferentes costumbres y temperamentos.¹³⁹ Para López Austin la transformación del carácter del borracho dependía tanto de su naturaleza triste, alegre o rijosa, como de alguna de las cuatrocientas formas que podían caracterizar al dios que solía ocupar al ebrio, y así se decía que cada persona tenía su propio conejo.¹⁴⁰ De esta manera, la sociedad, haciendo a un lado sus prejuicios sobre la embriaguez, no podía insultar al borracho poseído por un dios puesto que, si lo hacía, entonces ofendía a la divinidad en turno. En cuanto a la responsabilidad del borracho por sus actos antisociales, según López Austin, las fuentes son contradictorias, ya que se afirma que la transgresión se atribuía tanto al dios poseedor como al borracho quien recibía el castigo de la justicia.¹⁴¹ De acuerdo con Corcuera, con una interpretación pragmática de la vida, la misma sociedad que conocía el poder de Ometochtli, también responsabilizaba al individuo por sus propias acciones. El hombre no podía separarse de sus actos los cuales le siguen hasta sus últimas consecuencias.¹⁴² Entonces, ¿en qué casos el borracho podía ser castigado por sus actos antisociales y en cuáles no?, ¿acaso el hombre tenía responsabilidad alguna por su embriaguez? Estas preguntas se pueden responder con los siguientes argumentos:

a) El calendario de los destinos que, según las creencias nahuas, predeterminaba la embriaguez de los indígenas. Según las creencias nahuas, el calendario de los

¹³⁷ Sahagún, Historia general, Vol. I, cap. XXII, p. 111. Sobre Tezcatzoncatl también habla Torquemada, op.cit., Vol. 3, (edición de 1975-1983); Libro VI, Cap. XXIX, p. 95 y 96.

¹³⁸ López Austin, Cuerpo humano, p. 407 y 411. Guilhem Olivier, op.cit., p. 116 afirma que: "La ebriedad identifica al hombre con la deidad o más bien se considera como un estado de posesión por el que el dios se manifiesta a través del hombre borracho.(...) Esto podría explicar la falta de responsabilidad concedida al individuo ebrio tanto en el México antiguo como en numerosas comunidades indígenas actuales."

¹³⁹ Martín del Campo, op.cit., p. 17

¹⁴⁰ López Austin, Cuerpo humano, p. 408; Ortiz de Montellano, op.cit., p. 137

¹⁴¹ López Austin, Cuerpo humano, p. 408

¹⁴² Corcuera, Entre gula y templanza, p. 88

destinos o tonalámatl, instrumento religioso que estaba en manos de los sacerdotes tonalpouhque, establecía las fechas de nacimiento que determinaban la forma de ser del indígena para toda su vida.¹⁴³ Según Corcuera, algunos días de este calendario ritual tenían una especial asociación con el octli o pulque: el octavo signo tenía el carácter tochtli, que quiere decir, "conejo". Cuando llegaba la fecha "dos conejo", se incrementaba la energía de los "cuatrocientos conejos", o sea de los innumerables dioses del vino, por lo que las personas nacidas en estos días estaban predestinadas a ser borrachos sin remedio alguno.¹⁴⁴ ¿Por qué sucedía esto? De acuerdo con López Austin y Soustelle, la fuerza ciega e impersonal de la fecha del nacimiento se apoderaba del individuo determinando su carácter durante toda su vida hasta la muerte.¹⁴⁵ Según Goncalves de Lima, en el códice Tonalámatl de la Colección Aubin el día era visto por el mexica como un ser vivo que ejercía su acción sobre los hombres como seres sacrificiales.¹⁴⁶ Corcuera afirma que al no lograr escapar de su destino como borracho, el indígena estaba determinado por un fatalismo que no se podía cambiar bajo ninguna circunstancia.¹⁴⁷ Sin embargo, Ortiz de Montellano tiene razón al decir que el destino no era inmutable debido a que los sacerdotes tonalpouhque podían ordenar que se cambiara el día de bautismo de un niño para que pareciera que había nacido en un día con mejor pronóstico. Muchas predicciones del tonalámatl se presentaban de manera condicional. De esta forma, era posible contar con diferentes destinos de acuerdo con el tonalli de un individuo y de sus circunstancias particulares. Si el indígena tenía la humildad debida, cumplía con su deber y honraba a los dioses, podía anular un destino nefasto. Tanto la oración como la penitencia podían mejorar un mal sino.¹⁴⁸ Por lo tanto, utilizando estos recursos el individuo podía evadir el cruel destino predeterminado hacia la embriaguez surgiendo ciertos espacios de libertad para poder evadir el rígido calendario de los destinos empleado por los sacerdotes tonalpouhque para establecer un determinado control sobre la vida del indígena. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que las fiestas del pulque, en las que bebía prácticamente toda la sociedad, propiciaban que los individuos compartieran su "trágico destino de borrachera". Esta mentalidad sobre la predestinación del borracho entró en conflicto con la del libre albedrío cristiano en la que Dios le otorga al individuo la libertad para escoger su forma de actuar, ideología impuesta por los frailes evangelizadores durante el siglo XVI.

¹⁴³ Para una mejor explicación del funcionamiento de este calendario prehispánico ver Soustelle, La vida cotidiana, p. 115 a 124

¹⁴⁴ Corcuera, El fraile, el indio, p. 31 y 32. Ver argumento original en Sahagún, Historia general, Vol. 1., libro cuarto, cap. IV; Corcuera, Entre gula y templanza, p. 88, y Goncalves de Lima, op.cit., p. 198

¹⁴⁵ López Austin, Cuerpo humano, p. 299; Soustelle, La vida cotidiana, p. 120 y 121

¹⁴⁶ Goncalves de Lima, op.cit., p. 195

¹⁴⁷ Corcuera, El fraile, el indio, p. 31 y 32; _____, Entre gula y templanza, p. 88

¹⁴⁸ Ortiz de Montellano, op.cit., p. 76

b) La preferencia de los dioses de la embriaguez por personas específicas. De acuerdo con López Austin, los dioses inspiraban a los hombres pasiones y provocaban estados de embriaguez que los conducían a un fin violento por ejecución, contienda o accidente. Los dioses, pues, mataban y enfermaban con sus características armas; atacaban principalmente en los días en que se hacía presente su influencia sobre la tierra, y se llevaban a los hombres que caían bajo su imperio. ¿Qué factores, según el pensamiento sacerdotal, determinaban la preferencia de los dioses por ciertos hombres? Uno era el comportamiento, moralmente positivo o negativo, de los elegidos; otros, circunstancias ajenas a la conducta de los hombres; aunque es verosímil que en la mayor parte de los casos se considerara que entraban en juego tanto la influencia de los dioses como los actos de responsabilidad humana. Un buen ejemplo de esto es la acción de Ometochtli, dios del pulque y patrono de los habitantes del pueblo de Tepoztlán, que se posesionaba e inducía a sus elegidos a encontrar la muerte en estado de embriaguez. Después de muertos, se les vestía con el atuendo de Ometochtli para simbolizar que aún en el más allá serían acompañantes del dios.¹⁴⁹ De esta manera, como afirma Guilhem Olivier, "en el proceso de embriaguez se puede entonces considerar que el hombre comparte el destino del dios del pulque".¹⁵⁰ Es posible que esta mentalidad haya sido uno de tantos obstáculos para la difusión de la confesión auricular cristiana en la que el indígena debía responsabilizarse por sus pecados cometidos, entre éstos la embriaguez.

c) La responsabilidad de los seres humanos. No hay que pensar que en la sociedad mexicana los individuos como tales no tenían responsabilidad en sus actos. Según López Austin, se ofendía a los dioses cuando los indígenas bebían el pulque imprudentemente, cuando no poseían una gran fuerza de tonalli, una necesidad de adquirir energía muscular o un motivo ritual. Por esta razón, sólo se autorizaba la ingestión de pulque a los mayores de 52 años, a los que habían demostrado su valor en el campo de batalla, a los gobernantes, jueces, los participantes en las fiestas y, por motivos de salud, a los que realizaban trabajos físicos agotadores y a las puerperas.¹⁵¹

De esta manera, el indígena estaba determinado tanto por los dioses como por su propia conducta para consumir el pulque en la sociedad. Si éste lo ingería para disfrutar el placer en sí mismo, entonces era castigado por los dioses con la muerte. El acto de decisión del placer quedaba suprimido ante los deseos de la comunidad. En el caso de la embriaguez, la sociedad juzgaba con su propio criterio el límite del dominio divino y la acción humana del borracho. Cuando el individuo nahua decidía beber el pulque en exceso afectando a la gente con su conducta fuera de control, entonces la sociedad decidía aplicarle duros castigos.

¹⁴⁹ López Austin, Cuerpo humano, p. 379, 380, 385 y 386

¹⁵⁰ Olivier, op.cit., p. 116

¹⁵¹ López Austin, Cuerpo humano, p. 407 y 408

1.7. EL ORIGEN DE LA EMBRIAGUEZ PROFANA EN LA ANTIGUA MITOLOGÍA MEXICA.

En la antigua mitología mexicana, la embriaguez no solo tenía carácter sagrado, sino también el de profano adquiriendo cierta ilegalidad condenada por el Estado y la sociedad. De acuerdo con Sahagún, la embriaguez sin justificación alguna se originó cuando varios dioses inventaron la manera de hacer el octli y pudo usarse sin autorización alguna. Dice la leyenda que para celebrar el invento de la bebida, los dioses hacedores del pulque realizaron un banquete al que asistió Cuextécatl, el legendario huasteco original que, sin conformarse con beber cuatro tazas de pulque, innecesariamente bebió una quinta taza con la que se emborrachó perdiendo el autocontrol y el pudor frente a sus compañeros, por lo que éstos decidieron castigarlo. Sin embargo, el propio Cuextécatl se castigó a sí mismo huyendo con sus vasallos hacia la región del Pánuco donde continuaron bebiendo en exceso.¹⁵² El relato es contradictorio, puesto que en el mundo prehispánico sí se permitían los excesos durante algunas celebraciones, por lo que la embriaguez de Cuextécatl debía ser legal. En realidad, en el mito no se puede establecer la exacta división entre lo divino y lo profano, puesto que ambos se encuentran relacionados íntimamente en el relato. La actitud de Cuextécatl seguramente se consideró como ilegal al embriagarse frente a los demás, rompiendo con el ritual y ofendiendo a los dioses. Desde entonces, en la tradición nahua se identificó a Cuextécatl con la falta de moderación y a la quinta taza de pulque con el exceso no permitido por la sociedad.¹⁵³ El mito establece un estereotipo étnico en el que se perfila a los huastecos en la mentalidad nahua como borrachos insaciables en búsqueda de la bebida e implícitamente reconoce la existencia de actitudes adictivas. Prueba de esto es la afirmación de Raúl Guerrero Guerrero quien afirma que la palabra cuete tiene su origen en la palabra Cuextécatl.¹⁵⁴

Es interesante observar cómo estas tradiciones de exceso y moderación están presentes en la vida ceremonial de los mexicanos; por ejemplo, en la mencionada fiesta de Izcalli en la que los niños ingerían bebida en jcaras pequeñas al igual que las mujeres "paridas". Lo mismo se repitió en casos concretos de embriaguez en los que la comunidad aislaba al borracho castigándolo cruelmente tal y como los señores intentaron hacer con Cuextécatl.

¹⁵² Sahagún, *Historia General*, Vol. II, libro 10, cap. 29, p. 975 y 976

¹⁵³ Torquemada, *op.cit.*, Vol. 4, (edición de 1975-1983), libro XIV, cap. 10

¹⁵⁴ Guerrero, *op.cit.*, p. 24 y 48 a 50

MOTIVOS FUNDAMENTALES POR LOS QUE SE CONDENABA LA EMBRIAGUEZ PROFANA.

La sociedad mexicana condenaba la embriaguez profana e individual debido a las siguientes causas:

a) Las rígidas concepciones de la moderación y el equilibrio del individuo y su compleja relación con el cosmos en general. ¿Cuál es el origen ideológico de esta concepción?. La idea de moderación prehispánica está vinculada con la del equilibrio cósmico que consiste en lo siguiente. De acuerdo con López Austin, en las fuentes prehispánicas aparece una correspondencia entre el cuerpo humano y el resto del cosmos. El hombre era concebido en el centro del cosmos, nacido en lo temporal en la culminación del equilibrio de los cinco puntos del plano terrestre, por lo que éste se creía el ser en el que confluían todas las calidades de componentes del universo. Obviamente, estos componentes reunidos en el centro cósmico debían participar en el hombre en forma equilibrada, haciendo de él la síntesis ordenada y estable del universo¹⁵⁵

Como afirma Ortiz de Montellano, el vínculo entre el cuerpo humano y el universo era muy complejo ya que los acontecimientos astronómicos podían afectar las funciones corporales y, a la inversa, el comportamiento humano podía afectar el equilibrio y la estabilidad del universo.¹⁵⁶ Según López Austin, el concepto de equilibrio era universal ya que debía aplicarse en general a toda la sociedad sin importar sus diferencias como el sexo, la edad, el grado de sociabilidad, la posición grupal, etc.¹⁵⁷ De esta manera, el sostenimiento del equilibrio del cosmos le correspondía no a un solo individuo, sino a toda la sociedad en su conjunto, por lo que todos, a excepción de los ancianos y los enfermos, debían moderarse en el consumo del pulque para conservar el orden establecido por los dioses. El hombre mantenía este equilibrio principalmente mediante la práctica del sacrificio humano y la moderación de los placeres, entre éstos el pulque. Estas prácticas eran un gran compromiso que el ser humano tenía con los dioses porque los sacrificios divinos habían creado al mundo y al hombre mismo.¹⁵⁸

Los mexicas dividían el universo en mitades opuestas pero complementarias que también debían conservarse en pleno equilibrio a base de una buena dieta, un buen comportamiento con la sociedad y la moderación de los placeres. De tal manera que, si el hombre violaba las anteriores reglas dañando su cuerpo, que se consideraba como el reflejo del cosmos, entonces era acreedor a recibir grandes castigos por parte de los dioses que

¹⁵⁵ López Austin, Cuerpo humano, p. 285

¹⁵⁶ Ortiz de Montellano, op.cit., p. 53

¹⁵⁷ López Austin, Cuerpo humano, p. 285

¹⁵⁸ Ortiz de Montellano, op.cit., p. 53

podían ser en forma de enfermedades y otros males.¹⁵⁹ De acuerdo con López Austin, el cosmos estaba dividido en tres niveles –el nivel superior (ilhuícatl), el bajo cielo y el inframundo– vinculados con las tres fuerzas anímicas (o almas) que residían en el cuerpo. La correspondencia entre fuerzas era la siguiente: el ilhuícatl con la cabeza y con la fuerza animista tonalli; el bajo cielo con el corazón y con la fuerza animista teyolia, y el inframundo con el hígado y con la fuerza animista ihíyotl. Si alguna de las tres fuerzas animistas era afectada de alguna forma, entonces el equilibrio del cuerpo sería suprimido por completo. Una de estas formas era la embriaguez que podía traducirse en la pérdida de control y la locura. Si un individuo consumía el pulque con moderación de manera que el dios de la embriaguez se posesionara de su persona, era de lo más normal ya que su tonalli sólo se salía de su cuerpo por corto tiempo.¹⁶⁰ De lo contrario, la bebida alcohólica en exceso provocaba que el tonalli abandonara el cuerpo yéndose a lugares donde podía ser absorbido por fuerzas desconocidas, todo esto en forma de castigo divino por la falta de moderación, por lo que el teyolia y el ihíyotl también resultaban dañados. En consecuencia, si el individuo no recuperaba su tonalli a tiempo, entonces se interrumpía el vínculo que éste mantenía con el universo entero dando como resultado la muerte.¹⁶¹ La embriaguez profana, fenómeno social entendido como el exceso innecesario del consumo de pulque (es decir, ingerir 5 o más tazas como lo hizo Cuextécatl) no era una simple violación a una norma social, sino el quebrantamiento del equilibrio del cosmos poniendo en peligro todo el universo creado por los dioses. Es por esto que la sociedad mexicana no aceptaba la falta de moderación de la bebida fuera del tiempo de la fiesta.

b) Los limitados recursos de la tierra otorgados por los dioses, entre éstos el pulque: De acuerdo con López Austin, los dioses le otorgaron al hombre placeres divinos que le ayudaban a olvidar el sufrimiento atribuido no a las relaciones sociales, sino a la naturaleza misma de la vida sobre la tierra. En los huehuetlatolli, discursos solemnes pronunciados constantemente a la población, la vida era considerada como un periodo breve en el que el dolor es algo normal y natural. El sufrimiento, expresado frecuentemente en los textos como dolor físico o como esfuerzo y fatiga, implica hambre, sed y trabajos, a los que el hombre tiene que enfrentarse por el simple hecho de haber nacido.¹⁶² Como afirma Ortiz de Montellano, la actitud correcta era soportar, ser estoico y desempeñar fielmente el trabajo y el deber. La sociedad mexicana, estratificada en su esencia, tenía grandes diferencias en cuanto a la riqueza y nivel de vida, por lo que el hombre común, el macehualli, llevaba una vida de trabajo intenso, con algunos episodios de hambre y con la posibilidad de una muerte prematura en el combate, el sacrificio religioso o por enfermedad.¹⁶³ Debido a las

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 53 y 54

¹⁶⁰ López Austin, *Cuerpo humano*, p. 218, 243 y 262

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 246 a 248; Ortiz de Montellano, *op.cit.*, p. 78

¹⁶² *Ibid.*, p. 275 a 277. Ver los discursos de los huehuetlatolli en los que se afirma que la vida es sufrimiento.

¹⁶³ Ortiz de Montellano, *op.cit.*, p. 71

anteriores razones, los placeres eran considerados como valiosos dones consoladores del sufrimiento otorgados por los dioses para el disfrute y gozo de la humanidad; pero en realidad eran tan limitados que su abuso causaba la ira de los dioses.¹⁶⁴ Esta ideología fue producto de una sociedad que padecía una gran cantidad de hambrunas y sequías que no le permitían abusar demasiado de los recursos naturales disponibles. Es por estas razones que el pulque era considerado también como un don divino de acuerdo con el siguiente párrafo:

"Los dioses dijeron entre sí: He aquí que el hombre estará aún triste si no le hacemos nosotros algo para regocijarle, y al fin de que tome gusto de vivir en la tierra y nos alabe y cante y dance. Lo que oído por el dios Ehécatl, el dios del aire, en su corazón pensaba dónde podría encontrar un licor para entregar al hombre, para hacerle alegrarse."¹⁶⁵

De esta manera, como otros bienes, el pulque es una "hierofanía", es decir, como afirma Eliade, una manifestación de lo sagrado sobre la faz de la tierra "porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano".¹⁶⁶ Como todos los bienes terrenales, el pulque debía disfrutarse con moderación para conservar el equilibrio, la salud y los intereses de la comunidad. Los dioses centzon totochtín, patronos de la bebida, castigaban no al que caía en la simple embriaguez ritual como afirma López Austin,¹⁶⁷ sino en la embriaguez de tipo ilegal o profana que afectaba el equilibrio del cosmos y del orden establecido. En conclusión, el pulque y los demás placeres terrenales como la risa, el sueño, el sustento, la fuerza, el placer sexual y demás, no los disfrutaba el hombre para satisfacer los deseos personales que solo venían por añadidura, sino más que nada para honrar a las divinidades quienes, en el caso de la embriaguez, castigaban al transgresor si bebía innecesariamente. Esta ideología referente a que la vida era sufrimiento le daba sentido a la embriaguez de la sociedad que bebía el pulque durante las fiestas para evadirse de la cruel realidad inmutable establecida por los dioses.

c) La rígida educación moral impuesta al individuo: Como muchas otras sociedades, la mexicana se caracterizó por imponer una rígida educación moral al individuo durante todas las etapas de su vida. Como afirma López Austin, la infancia era concebida por los antiguos nahuas como una etapa de la vida en la que el ser humano se iba fortaleciendo por medio de la educación para incorporarse, paso a paso, a las actividades económicas de la familia y la comunidad, y como una fase de la existencia en la que, cuando menos en los primeros años, el niño era un ser de racionalidad en formación y con limitada responsabilidad por sus

¹⁶⁴ López Austin, Cuerpo humano, p. 279

¹⁶⁵ "Historia de México", trad. de Ramón Rosales Munguía, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, p. 106-107

¹⁶⁶ Eliade, Lo sagrado y lo profano, p. 14

¹⁶⁷ López Austin, Cuerpo humano, p. 280

actos.¹⁶⁸ En la educación iban implícitas las ideas de crecimiento y endurecimiento del menor que se lograban a través de su incorporación paulatina al trabajo. Prueba de esto se encuentra en el Códice Mendocino que muestra a niños trabajando en el acarreamiento de agua y a las niñas recibiendo instrucciones de su madre para el hilado del algodón.¹⁶⁹ Este documento muestra cómo los antiguos nahuas le enseñaban a los niños desde pequeños el sagrado cumplimiento del deber-moral no solo con la sociedad en general, sino también con los dioses que podían premiar o castigar según la actitud de la persona. Ante esto, la embriaguez profana era uno de los grandes impedimentos para el cumplimiento de las obligaciones, por lo que debía ser controlada y castigada por el Estado.

También hay testimonios prehispánicos sobre la adolescencia y el sentido del deber de los jóvenes. Según López Austin, los textos de Sahagún destacan dos aspectos de la vida de los jóvenes: primero, su importancia en la economía doméstica; segundo, el peligro de las desviaciones propias de esta etapa de la vida, mismas que los harían seres antisociales cuando fueran adultos. Entre los grandes excesos y anomalías (como eran la homosexualidad, la soberbia, el orgullo y las drogas), se encontraba el consumo excesivo del pulque¹⁷⁰ que violaba las estrictas normas de la educación moral de la sociedad mexicana que en realidad no significaba solo la violación de una simple regla social, sino también el quebrantamiento de la moderación, el equilibrio del cosmos y la conservación de la moral.

Todas estas ideas del cumplimiento del deber y de la rígida moral se encuentran también vigentes en el templo-escuela a donde los padres enviaban a los hijos por haber adquirido obligatorios compromisos con la sociedad y los dioses.¹⁷¹ En el telpochcalli, templo-escuela de la sociedad, los educadores se encargaban de ejecutar rígidos castigos corporales a los jóvenes a los que se les sorprendiera embriagándose en vez de cumplir con sus obligaciones, penas que se aplicaban en forma estratificada y que se mencionarán con detalle posteriormente.¹⁷²

¹⁶⁸ ibid., p. 324

¹⁶⁹ Códice Mendocino o Colección Mendoza, en Lord Kingsborough, Antigüedades de México, I, 1-150, lám. 59, citado en ibid., p. 326. Ver también Soustelle, La vida cotidiana, p. 172-176. La infancia, la juventud y la educación mexicana.

¹⁷⁰ ibid., p. 327. Sahagún, Historia General, Tomo II, libro X, Cap. 1, p. 859 afirma que el hijo bien acondicionado o virtuoso es "obediente, humilde, agradecido, reverente. Imita a sus padres en las costumbres y en el cuerpo. Es semejante a su padre o a su madre". En cambio, en el Cap. XI, p. 880 afirma que "(...) El mozo desbaratado anda como enhechizado o muy beodo, y fanfarronea mucho; (...) perdido con algunos hechizos o con las cosas que sacan al hombre de su juicio, como son los malos hongos y algunas yerbas que desatinan al hombre."

¹⁷¹ López Austin, Cuerpo humano, p. 444

¹⁷² López Austin (comp.), Educación mexicana. Antología de documentos sahaquntinos, selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, México, UNAM, 1994, 273 p., (Serie Antropológica, 68), p. 34-37, y La educación de los antiguos nahuas 2, México, SEP, 1985, 160 p., p. 17

Otra de las formas en que se manifestaba la rígida educación mexicana era a través del aseo de la sociedad que estaba en contra de la suciedad del borracho. Este asunto se relacionaba con la salud pública de la sociedad mexicana. De acuerdo con Ortiz de Montellano, Tenochtitlan sufrió de la humedad y la contaminación de los lagos que promovían la disentería, el reumatismo y las infecciones respiratorias. Sin embargo, a pesar de estas epidemias, el ambiente de la ciudad en vísperas de la conquista era sano, sobre todo si se compara con el de las ciudades europeas de esa época. La higiene pública y personal contribuía a minimizar la incidencia y la gravedad de las enfermedades. La población nativa era básicamente saludable, debido a la buena nutrición, al relativo control sobre los patógenos epidémicos y a una sólida higiene pública.¹⁷³ Como afirma Jacques Soustelle, los cuidados relativos a la limpieza parecen haberse extendido a toda la población y, en especial, entre los miembros de la clase dirigente.¹⁷⁴ Prueba de esto es la frase del conquistador Andrés de Tapia que dice: "Motecuhzoma lavábase el cuerpo cada día dos veces."¹⁷⁵ Según Clavijero, todo el mundo "se bañaba frecuentemente, y muchas veces todos los días", en los ríos, lagunas o canales.¹⁷⁶ De acuerdo con Soustelle, este hábito se inculcaba a los jóvenes por medio de la educación; con frecuencia, por la noche, tenían que dejar la cama para irse a bañar en el agua fría de la laguna o de una fuente.¹⁷⁷ Esta acostumbrada limpieza enseñada por la educación mexicana contrastaba con la apariencia sucia del borracho que, de acuerdo con Sahagún:

"despertando a la mañana bebe el vino; no se acuerda de otra cosa sino del vino. (...) Y no le hace mal ni le da ascos, aunque sean heces del vino, con muscas y pajas; así lo bebe. (...) Y si no tiene con qué comprar el vino, con la manta o el máxtlatl que se viste merca el vino, y así después viene a ser pobre. (...) Y así está su casa muy sucia, llena de estiércol y polvo o salitre, y no hay quien la barra y haga lumbre."¹⁷⁸

En esta descripción, Sahagún no habla del indígena común consumidor del pulque, sino del borracho quien ha desarrollado cierta adicción hacia la bebida descuidando por completo su casa y su aseo personal. Desafortunadamente, las fuentes no precisan cuántos individuos

¹⁷³ Ortiz de Montellano, op.cit., p. 157

¹⁷⁴ Soustelle, La vida cotidiana, p. 135

¹⁷⁵ Andrés de Tapia, "Relación hecha por el Sr. Andrés de Tapia sobre la Conquista de México", edición de Joaquín García Icazbalceta, Colección de documentos para la historia de México, segunda edición, t. II, México, Editorial Porrúa, 1971, pp. 554-594, p. 581

¹⁷⁶ Francisco Xavier Clavijero, Historia antigua de México, prólogo de Mariano Cuevas, séptima edición, México, Editorial Porrúa, 1982, 621 p., ("Sepan Cuantos... Núm. 29), Libro VII, Cap. 61, p. 262

¹⁷⁷ Soustelle, La vida cotidiana, p. 135

¹⁷⁸ Sahagún, Historia General, Vol. I, libro IV, cap. IV, p. 357 y 358

como éstos existían; pero sí revelan que la embriaguez individual y profana sí era un problema en la sociedad mexicana como en cualquier otra.

En conclusión, esta sociedad se caracterizó por diversos discursos acerca de la férrea educación moral, la moderación, el equilibrio y los limitados recursos otorgados por los dioses (entre éstos el pulque) impuestos por el Estado que en teoría debían acatarse por los individuos. Estos discursos aportaban todo un código ideal de comportamiento que favorecía la represión contra la embriaguez profana, cuyos malos efectos se contenían como se mencionará posteriormente.

1.8. LOS MALOS EFECTOS DE LA EMBRIAGUEZ EN LA SOCIEDAD MEXICANA DE ACUERDO CON LA 'HISTORIA GENERAL' DE SAHAGÚN.

En su obra 'Historia general de las cosas de la Nueva España', fray Bernardino de Sahagún habla acerca de las malas consecuencias de la embriaguez en la sociedad mexicana. Esta obra se sustenta en la tradición del mundo indígena incluyendo por supuesto la de los mexicanos. Sin embargo, hay que considerar que el texto formó parte del inicio del proceso de evangelización de la Nueva España, por lo que el discurso del fraile se caracteriza por el tono moralizador y culpabilizador de la cultura cristiana, factor que matiza y determina al fenómeno de la embriaguez indígena. La intención de Sahagún no es la de valorar a las culturas indígenas, sino la de identificar cuáles eran sus principales costumbres de idolatría (asociadas a la embriaguez) para lograr eliminarlas con mayor facilidad entre los naturales y evitar que las continuaran practicando detrás de los ritos cristianos.¹⁷⁹ Empleando el método innovador de la entrevista, Sahagún recogió la información de los indígenas que reinterpreto de acuerdo con su concepción occidental y sus prejuicios estableciendo una imagen positiva y a la vez negativa de la embriaguez indígena que suena contradictoria a lo largo de su obra. A pesar de esto, el texto proporciona valiosa información de las costumbres de embriaguez del mundo prehispánico, por lo que es necesario aprender a realizar una crítica de fuentes para distinguir los argumentos prehispánicos de los occidentales que se encuentran entrecruzados y mezclados en el discurso sahauntino y que, por lo tanto, son difíciles de distinguir. Algunas de estas distinciones son las siguientes:

a) El propio Sahagún escribe acerca de un emperador azteca que condena con dureza la embriaguez entre la población indígena. Sin embargo, de acuerdo con Corcuera, éste texto debe interpretarse desde la perspectiva misionera por haber sido recopilado después de la Conquista.¹⁸⁰ Con un tono moralizador y siguiendo la tradición discursiva del mundo

¹⁷⁹ Sahagún, Historia General, Vol. I, p. 61 afirma que: "Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aún perdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos".

¹⁸⁰ Corcuera, Entre gula y templanza, p. 88 y 89

europeo, Sahagún se apropia de un discurso y lo pone en boca de un emperador azteca que le ayuda a predicar entre los indígenas la concepción occidental sobre la bebida:

“Éste es el vino que se llama uctli que es raíz y principio de todo mal y de toda perdición, porque este uctli y esta borrachería es causa de toda discordia y disensión, y de todas revueltas y desasosiegos de los pueblos y reinos. Es como un turbellino que todo lo revuelve y desbarata. Es como una tempestad infernal, que trae consigo todos los males juntos. Desta borrachera proceden los adulterios, estuprus y corrupción de vírgenes y violencia de parientes y afines. Desta borrachería proceden los hurtos y robos, y latrocinios y violencias. También proceden las maldiciones y [falsos] testimonios y murmuraciones, y detracciones, y las vocerías, riñas y gritos. Todas estas cosas causa el uctli, y la borrachera”.¹⁸¹

Mas que un emperador azteca, el discurso parece ser de un fraile puritano que predica la abstención de los placeres para evitar el pecado. La concepción del pulque como el origen de todos los males no formaba parte de la cultura mexicana, sino de la occidental-cristiana traída por los españoles durante el siglo XVI. De acuerdo con Taylor, los españoles creían que el pulque era el origen de todos los males como la idolatría indígena, creencia que formó parte de la predicación evangélica y moralizadora de los frailes misioneros del siglo XVI que transmitieron a los indígenas durante la primera etapa de la evangelización.¹⁸² Sin embargo, no todos los elementos son occidentales, puesto que la dureza del lenguaje alude a la falta de acatamiento de los rigurosos ideales sobre la moderación, el equilibrio entre el individuo y el cosmos, y la educación moral. Parece ser que la descripción sobre la bebida ignora por completo su carácter ritual mencionando únicamente las malas consecuencias de la borrachera que coinciden con algunos de los actos cometidos por Quetzalcóatl y Cuextécatl en estado de embriaguez que también recibieron su correspondiente castigo.

El “emperador azteca” también habla sobre grandes amenazas en contra de los bebedores para que dejen de ingerir el pulque, discurso represivo que dice lo siguiente:

“Y te pondrán por ejemplo y espanto de toda la gente, porque serás castigado y atormentado conforme a tu delito (...) porque tú mismo por tu culpa caíste y te arrojaste en las manos de los verdugos y de los matadores y provocaste la justicia contra ti. Habiendo tú hecho esto, ¿cómo te podré li[sic]brar?”¹⁸³

El discurso de Sahagún expresa la idea de rechazo de la comunidad prehispánica hacia el comportamiento antisocial del borracho quien era acreedor de los castigos más duros de los que se hablará posteriormente. Sin embargo, es probable que la concepción de la culpa

¹⁸¹ Sahagún, Historia General, Vol. II, sexto libro, cap. XIV, p. 531 y 532

¹⁸² Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 72 y 73

¹⁸³ Sahagún, Historia General, Vol. II, sexto libro, cap. XIV, p. 534 y 535

pertenezca a la cultura cristiana en la que la embriaguez es un pecado y, por lo tanto, debe ser penalizada.

b) Los informantes hablan acerca de los diversos tipos de borrachos que dependían tanto de la forma de ser del individuo como del dios de la embriaguez (centzontotochtin) que lo poseyera en turno:

"Si algún borracho se despeñó o se mató, decían "aconejóse". Y porque el vino es de diversas maneras y hace borrachos de diversas maneras, llamaban centzontotochtin, que son "cuatrocientos conejos", como si dicesen que hacen infinitas maneras de borrachos"¹⁸⁴

Éstos son los siguientes: 1) El grupo de los borrachos que se ponen a cantar y otros a llorar sin afectar a nadie más, que debieron ser comunes en las fiestas rituales celebradas en México-Tenochtitlan; 2) los que agreden y molestan a las personas en la calle y violan mujeres casadas; 3) el grupo de los borrachos buscapleitos y prepotentes que se sobrevaloran a sí mismos con el intento de aparentar el éxito o poder que la vida real les ha negado; 4) los ebrios celosos de sus mujeres sin razón alguna aparente, y 5) los que conviven con otros en su casa y no se quieren retirar de donde ya no quieren tenerlo, por lo que se convierten en desubicados sociales que se juntan con los que están en su misma situación.¹⁸⁵ Sahagún describe las emociones de los indígenas que, bajo los efectos de la ebriedad, comienzan a manifestar su personalidad reprimida por la sociedad. De esta manera, el serio se volvía un llorón y cantor, el introvertido un presumido de primera, el tímido un buscapleitos y el individuo normal un desubicado social.

Por último, entre los tipos de borrachos la 'Historia General' describe a dos que pertenecen al grupo de la embriaguez que se puede calificar como adictiva que son los siguientes:

a) El grupo en el que se ubican los ebrios quienes dependen del pulque como algo esencial y sin el cual no pueden vivir. Según el narrador, desde que amanece, "cuando se levanta el borracho, tiene la cara hinchada y disforme, y no parece persona", le tiemblan las manos y cuando habla no sabe lo que dice. Se olvida de la comida: en cuanto despierta por la mañana y estando todavía en ayunas, comienza a beber y se va enseguida a la casa de los taberneros. Ni un solo día puede dejar de emborracharse y si no lo hace se entristece por completo. No se ama, ni cuida ni respeta su cuerpo".¹⁸⁶ Sahagún menciona que los ebrios descuidaban sus obligaciones sociales provocando a los desmanes como son hurtos, robos, latrocinios, indolencias, riñas, enemistades y odio.¹⁸⁷ Es altamente

¹⁸⁴ ibid., Vol. I, libro cuarto, cap. V, p. 360.

¹⁸⁵ ibid., Vol. I, libro cuarto, cap. V, p. 359

¹⁸⁶ ibid., Vol. I, libro cuarto, cap. IV, p. 357.

¹⁸⁷ ibid., Vol. II, sexto libro, cap. XIV, p. 531 y 532

significativa la descripción pormenorizada que Sahagún hace de la sintomatología del "borracho" que corresponde plenamente con los casos que hoy se califican como dipsomanía o alcoholismo. Este texto corrobora la ineficacia de la legislación del Estado contra la embriaguez profana, aunque se ignora cuáles eran las causas de esta ineficacia. Es probable que Sahagún realice este tipo de descripciones para apoyar de alguna manera la evangelización de los indios, aunque no existen pruebas contundentes de esto.¹⁸⁸

b) El grupo de los borrachos que perjudica a la gente que se encuentra a su alrededor. El ebrio espanta a su familia y la deja en la miseria al descuidar sus obligaciones. Como resultado, dice el informante, "su casa está oscura, pobre, muy sucia, llena de estiércol y polvo o salitre, y no hay quién la barra y haga lumbre".¹⁸⁹ Según Corcuera, con estas palabras los informantes parecen indicar que, ante estas circunstancias, la mujer se veía obligada a dejar el hogar, abandonando a la vez sus quehaceres domésticos y dejando al bebedor en la soledad total.¹⁹⁰ De acuerdo con Soustelle, el abandono del domicilio conyugal ya por parte de la mujer o del marido, constituía una causa de disolución del matrimonio. De igual forma, la mujer también podía divorciarse de su marido si comprobaba frente a los tribunales que la había golpeado, que no suministraba lo necesario en el hogar o que había abandonado a los hijos.¹⁹¹ Este testimonio demuestra que la embriaguez pudo tener serias consecuencias en la sociedad y que el Estado intentaba controlar a través de rígidas normas penalizadoras que han trascendido por su crueldad, pero que también deben comprenderse en su contexto histórico.

1.9. LOS CRUELES CASTIGOS CONTRA LA EMBRIAGUEZ PROFANA.

Con la finalidad de controlar la embriaguez profana entre la población, mantener las buenas costumbres, la moderación y el equilibrio del individuo con el cosmos, el Estado mexicano impuso toda una serie de crueles castigos jurídicos contra los borrachos que, como afirman Jacques Soustelle y otros autores, consistían en los siguientes:

1. De acuerdo con Sahagún, en el telpochcalli se aplicaban los siguientes castigos en contra de los jóvenes que se encontraran borrachos infringiendo la regla sagrada del cumplimiento del deber:

¹⁸⁸ Olivier, *op.cit.*, p. 101 afirma que "después de la llegada de los europeos, la difusión del alcoholismo entre los indios sometidos suscitó no pocas acusaciones destinadas al lado de los estigmas de la idolatría e incluso de la sodomía, a justificar la conquista española". Es probable que la obra de Sahagún forme parte de esta justificación.

¹⁸⁹ Sahagún, *Historia General*, Vol. I, libro cuarto, cap. IV, p. 358

¹⁹⁰ Corcuera, *El fraile, el indio*, p. 38

¹⁹¹ Soustelle, *La vida cotidiana*, p. 188; Vaillant, *op.cit.*, p. 99

"Así se enseñaba en el telpochcalli: se tenía mucho cuidado en el barrer; entonces ninguno bebía pulque. Y cuando ya eran maduros, ya eran viejos, bebujan el vino, muy secretamente; y bebujan poco, no se emborrachauan (...) l si parecia vn mancebo, borracho publicamente, o si le topauan, con el, o le vian caydo, en la calle, o yua cantando, o estaua acompañado, con los otros borrachos: este tal si era macegual, castigauanle, dándole de palos, hasta matarle: o le dauan garrote, delante de todos, los mancebos, jutados, porque tomassen exemplo y mjedo, de no emborracharse. (...) l-si era noble, el que se emborrachaua, dauanle garrote secretamente".¹⁹²

Como se puede observar, en el telpochcalli los castigos contra la embriaguez no se aplicaban igualmente a toda la sociedad, sino en forma estratificada, es decir, de acuerdo a la clase social del infractor. Como afirma López Austin, la educación más estricta les daba a los nobles o pipiltin la fama de poseer los conocimientos específicos del mando y las condiciones morales suficientes para hacer frente a los problemas políticos.¹⁹³ Por lo tanto, los jueces del pulque castigaban a los nobles por su embriaguez en secreto para conservar su imagen de calidad moral y legitimación política frente a los ojos del pueblo, mientras que a los macehuales se les reprimía en presencia del pueblo como una seria advertencia para que nadie volviera a actuar como ellos.

2. Torquemada afirma que a los borrachos transgresores los trasquilaban en la plaza y luego les derribaban su casa dando a entender que quien hacía eso no era digno de vivir entre la gente del pueblo.¹⁹⁴ Fray Agustín de Vetancurt comenta que la mujer indígena que se embriagaba era apedreada como adúltera. Los que bebían sin licencia en el tianguis eran ejecutados a garrotazos o ahorcados en pleno público para que la gente aprendiera con el temor y no hiciera lo mismo. Los castigos eran más terribles para las personas de mayor rango ya que éstos eran los que tenían que poner el ejemplo al pueblo.¹⁹⁵ Según Corcuera,

¹⁹² López Austin (comp.), Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos, p. 34-37, y _____, La educación de los antiguos nahuas 2, p. 17; Torquemada, op.cit., libro XII, cap. 7, y Sahagún, Historia General, tomo 1, apéndice del libro tercero, cap. VI, p. 335 y 336. Lo mismo también se hacía en el calmécac, tomo 1, apéndice del libro tercero, cap. VIII, p. 339: "Y si alguna vez parecía un borracho o amancebado, o hacía otro delito criminal, luego le mataban o le daban garrote, o le asaban vivo o le asaetaban. Y quien hacía culpa venial, luego le punzaban las orejas y lados con punta de maguey o punzón".

¹⁹³ López Austin, Cuerpo humano, p. 353

¹⁹⁴ Torquemada, op.cit., Vol. 4, (edición de 1975-1983), libro XIV, cap. 10, p. 339. De este castigo también habla Mendieta, op.cit., Libro II, Cap. XXX, p. 139 y 140 de la siguiente manera: "La pena que daban á los borrachos, y aun á los que comenzaban á sentir el calor del vino, cantando ó dando voces, era que los trasquilaban afrentosamente en la plaza, y luego les iban á derribar la casa, dando á entender que quien tal hacía, no era digno de tener casa en el pueblo, ni contarse entre los vecinos, sino que pues se hacia bestia perdiendo la razon y juicio, viviese en el campo como bestia, y eran privados de todo oficio honroso de la república." Sobre esto también se refiere Chávez Hayhoe, op.cit., p. 101, 102, 132 y 133

¹⁹⁵ Fray Agustín de Vetancurt, Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias, Vol. 1, Madrid, José Porrúa, Turanzas, 1960, 452 p., (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, 8), "Manifiesto del zelo de un religioso ministro de los naturales a cerca de el Estado de la República de los Indios con el pulque, que beben, y la perdición que tienen", p. 439 y 440

las últimas páginas del Códice Mendoza muestran a un hombre y una mujer en postura ceremonial bebiendo octli junto a una canasta abierta, simbolizando un robo; y una olla de pulque volteada indicando embriaguez. Arriba dice "borracho" y "borracha" y al lado "el ladrón". Enseguida se observan cuatro ladrones y borrachos muertos, uno de los cuales lleva la leyenda "mancebo que se emborracha" y significa que ambos delitos se castigaban con la pena capital.¹⁹⁶

Al igual que en México-Tenochtitlan, en el señorío de Texcoco se aplicaban más o menos los mismos castigos contra la embriaguez pública. Las ordenanzas de Netzahualcóyotl castigaban con la muerte al sacerdote sorprendido en estado de ebriedad, y lo mismo al dignatario, funcionario o embajador que se encontrara borracho en el palacio; el dignatario que se hubiese embriagado sin hacer escándalo recibía por ello un castigo no menor, pues perdía sus funciones y sus títulos. Al plebeyo sorprendido en estado de ebriedad se le exponía la primera vez a las rechiflas de la multitud mientras se le rapaba la cabeza en la plaza pública. En caso de reincidencia se le castigaba con la muerte, pena que correspondía a los nobles desde la primera infracción.¹⁹⁷ Parece ser que las leyes establecían casos de reincidencia en la bebida lo que demuestra la falta de estricta aplicación de las prohibiciones y, por lo tanto, la ausencia de control sobre los bebedores.

Entre todos estos castigos los que se consideran más importantes son los siguientes: 1. La acción de raparle la cabeza al macehual en pleno público. De acuerdo con López Austin, entre los nahuas, el cabello era un recipiente de fuerza que formaba una capa protectora en la cabeza, impidiendo que se saliera el tonalli. El cabello se le dejaba crecer a los niños enfermos para protegerlos o se le hacían cortes en forma de serpientes cuyo significado mágico no queda del todo claro. Por lo tanto, si a una persona se le cortaba todo el pelo, entonces su tonalli o fuerza vital salía expulsado de éste corriendo el peligro de ser absorbido por los espíritus malignos. Hay que recordar que si el condenado no recuperaba su tonalli a tiempo entonces su destino sería la muerte por haber una interrupción del vínculo entre éste y el cosmos. Además, para los antiguos nahuas proteger la cabeza significaba proteger el nombre, la fama y la suerte del individuo.¹⁹⁸

3. El aislamiento del borracho por la sociedad en la que "los elementos sanos" (más bien reprimidos) se apartaban del infractor en forma de rito de purificación para evitar que las nocivas energías sobrenaturales (o pecados) del borracho, producidas por su desequilibrio, afectaran a toda la comunidad.¹⁹⁹ Este castigo era uno de los más crueles ya que

¹⁹⁶ Códice Mendoza revisado por Corcuera, "Normas morales de embriaguez indígena", p. 136. Ver también Mendieta, *op.cit.*, Lib. II, Cap. XXX, p. 139... Antes estos naturales condenaban por muy mala la beodez, y la vituperaban como entre nuestros españoles, y la castigaban con mucho rigor."

¹⁹⁷ Soustelle, *La vida cotidiana*, p. 160

¹⁹⁸ López Austin, *Cuerpo Humano*, p. 238, 239, 241 a 243

¹⁹⁹ Corcuera, *El fraile, el indio y el pulque*, p. 42; López Austin, *Cuerpo humano*, p. 445 y 446

normalmente el hombre mesoamericano no vivía aislado de sus elementos sociales, sino completamente interrelacionado con su comunidad. Al separarlo de su calpulli perteneciente que le daba identidad, protección, colaboración y sobrevivencia económica, además de privarlo de la ayuda de los tonalpouhque que le proporcionaban orientación y ayuda religiosa,²⁰⁰ el borracho quedaba solo y a merced de los malos espíritus que podían posesionarse de su tonalli causándole la muerte sin remedio.

4. La cuestión de los castigos más terribles para las personas que fueran de mayor rango. De acuerdo con López Austin, la educación y el alto rango de los nobles les daba la fama de poseer los conocimientos políticos de mando y las condiciones morales suficientes para hacer frente a los problemas políticos, por lo que debían mantener a toda costa una reputación de limpieza moral a lo largo de las generaciones. Si un noble cometía una falta que violara las reglas (como la embriaguez por ejemplo) no solo ponía el mal ejemplo a la gente del pueblo, sino que también dañaba la fuerza del linaje atesorada con los restos de los antepasados muertos, ya que podía menguar con los pecados familiares.²⁰¹ Si el noble era condenado a muerte por embriaguez o cualquier otro delito, toda la familia e incluso los antepasados quedaban deshonrados no solo porque eran solidarios con la falta como dice Corcuera,²⁰² sino porque se había violado la conservación de la energía vital familiar, por lo que todos los miembros eran reducidos a plebeyos. El desequilibrio del individuo significaba el de la familia. De esta manera, como afirma Corcuera, "tanto la embriaguez como el castigo rebasaban el ámbito individual y adquirían una dimensión colectiva".²⁰³

Como puede observarse, pese a la presencia del rígido sistema judicial mexica en el que, en teoría, el cumplimiento del deber constituía la labor más importante²⁰⁴, los bebedores siempre contaron con cierto espacio de libertad para poder emborracharse y romper con las reglas establecidas. Prueba de esto es la imposición de castigos tan serios como la pena de muerte, el aislamiento y el destierro. Si los indígenas hubieran acatado este sentido del deber, entonces nunca habría sido necesario establecer estas crueles reglamentaciones. Afirmar que estas normas se aplicaron a la perfección sería incurrir en el error de idealizar a la sociedad mexica como siempre se ha hecho. La existencia de un rígido código del deber no garantiza su cumplimiento por la sociedad. Los escasos testimonios de las fuentes no permiten afirmar que las leyes contra la embriaguez pública se hayan aplicado siempre con rigidez en todo momento. No obstante, esto no impedía que en algunos casos las autoridades prehispánicas reprimieran con castigos a los borrachos y que mantuvieran algún control sobre el problema de la embriaguez profana.

²⁰⁰ López Austin, Cuerpo humano, p. 76, 87, 88 y 481

²⁰¹ Ibid., p. 447, 452 y 453

²⁰² Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 42

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Para mayor conocimiento de la actividad judicial en la sociedad mexica ver Soustelle, La vida cotidiana, p. 147 y 148

POSIBLES CAUSAS DEL SURGIMIENTO DE LOS CRUELES CASTIGOS CONTRA LA EMBRIAGUEZ PROFANA.

¿Cuáles habrán sido los posibles condicionamientos históricos bajo los cuales surgieron estos crueles castigos contra la embriaguez profana? Es probable que sean los siguientes:

1. El rigor militar de México-Tenochtitlan basado en la cosmovisión de la Triple-Alianza. De acuerdo con Soustelle, la sociedad mexicana fue una de las más militarizadas que tenía como deber la guerra cósmica para obedecer la voluntad de los dioses y favorecer la conquista de las ciudades "imperialistas".²⁰⁵ No en vano, fue la principal dominante del poderío político de la Triple-Alianza que se basaba en una cosmovisión u ordenamiento del cosmos determinado. López Austin explica que de los tres lugares del cosmos, es decir, el cielo, la tierra y el inframundo repartidos a su vez entre los integrantes de la Triple Alianza (como Tlacopan y Texcoco), a México-Tenochtitlan le tocó ocupar el lugar de la tierra, o sea, el de los militares que debían seguir estrictas normas morales y apegarse a ellas con toda disciplina y rigor para combatir al enemigo con eficacia y conservar el poder político.²⁰⁶ Es probable que por esta razón, la sociedad mexicana haya considerado a la embriaguez profana como una notable debilidad moral, por lo que debió formular una serie de castigos para reprimirla e intentar controlarla de alguna forma.

2. La necesidad de la paz en México-Tenochtitlan. Según Soustelle, durante el siglo XV México-Tenochtitlan sufrió de grandes y sangrientas guerras por la hegemonía de Azcapotzalco y los principios de la Triple Alianza, además de las cruentas políticas belicosas del gobernante mexicano Moctezuma I que trastocaron la paz de la sociedad. A finales del siglo XV y principios del siglo XVI con la imposición relativa de la política imperial de Tenochtitlan sobre los demás pueblos del Valle de México y demás regiones, hubo una cierta necesidad por la paz en la que los pueblos fueran dominados más por la vía ideológica que por la de las armas. Es por esto que fue necesaria la imposición de todo un código de normas de cortesía que sustituyera la anterior agresividad del guerrero. Estas normas de cortesía se distinguieron por la moderación en los placeres (como el pulque y el sexo) y por el buen vestir, caminar y hablar. Dichas normas tuvieron su máximo auge bajo el reinado de las monarquías (como la de Moctezuma II) cuyo poder se había consolidado por completo después de la época del caos. En este tipo de gobierno, aparte de cumplir con sus obligaciones políticas, el monarca debía ser no solo el primero en someterse a estas normas de moderación, sino también el primero en mantener la paz, el orden y la prosperidad de la sociedad en general. De él dependía el total equilibrio del universo.²⁰⁷ Es probable que este orden codificado de cortesía desarrollado, según Soustelle, a principios del siglo XVI, haya influido en el surgimiento de la reglamentación contra la embriaguez. Si se

²⁰⁵ Ibid., p. 203

²⁰⁶ López Austin, Cuerpo humano, p. 93 a 96

²⁰⁷ Soustelle, La vida cotidiana, p. 221 a 226; _____, El universo de los aztecas, p. 39 a 41. Ver parte de este argumento también en López Austin, Cuerpo humano, p. 96

observan con cuidado cada una de estas normas de cortesía como son caminar, hablar, comer y vestir correctamente, están en contra de la actitud antisocial del borracho, por lo que éste merecía ser sancionado y castigado por el poder jurídico.

No obstante, con la Conquista en 1521 y la destrucción de México-Tenochtitlán, estas normas de represión y control relativo sobre la borrachera quedaron suprimidas al ser destruidas las instituciones indígenas que las ejecutaban, por lo que la embriaguez indígena tuvo un cierto incremento durante la primera mitad del siglo XVI.

CAP. 2: "LA EMBRIAGUEZ EN LA ESPAÑA MEDIEVAL (S. VIII-XV)"

2.1. ANTECEDENTES. LA EMBRIAGUEZ EN LA ESPAÑA ANTIGUA.

INFLUENCIA DE LAS CULTURAS GRIEGA, ROMANA Y CRISTIANA

Desde tiempos antiquísimos, el vino formó parte del consumo de antiguas civilizaciones como China, Persia, Sumeria y Egipto que contaron con sus propias costumbres de embriaguez que constituyen todo un legado cultural para la humanidad.¹ Al igual que estas culturas, la Europa mediterránea también se caracterizó por sus propias tradiciones sobre el consumo del vino que también trascendieron a lo largo del tiempo. Durante siglos, los hombres de las civilizaciones mediterráneas griega, romana y cristiana bebieron el vino en exceso o con moderación conformando de esta manera todo un discurso particular acerca de la embriaguez que constituirá una herencia para la España medieval. Parece ser que el consumo del vino fue importante en la vida mediterránea, puesto que formó parte de lo que llama Fernand Braudel la "inercia y la rutina de la vida cotidiana lenta en transformarse".² Para el hombre mediterráneo, el consumo del vino, inmerso en la vida cotidiana, consistió en una opción civilizatoria más ante la escasez de agua para beber debido a la falta de métodos para mantenerla potable y a su mal abastecimiento hacia las ciudades.³ No en vano, el vino fue el principal símbolo de civilización del mundo mediterráneo que sirvió al europeo como elemento de identidad frente a otras culturas (como las africanas y orientales) tachadas de extrañas y bárbaras. Tanto el acto de beber el vino en sí mismo como la embriaguez y sus excesos en el mundo antiguo estuvieron conformados por una serie de concepciones y mentalidades que abarcaron los campos económico, social, religioso y alimenticio que constituirán una herencia para el mundo medieval de la que no se deshará

NOTAS.

¹ Para ver en general sobre el tema del vino entre las culturas orientales consultar 6. Carlos Román Celis, "El vino: alegría de los dioses y perdición de los hombres" en Valentín Molina Piñeiro, et al., El alcoholismo en México. I. Patología, 2da. edición, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1985, 216 p., p. 3-24, p. 3 a 5; Román Celis, El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación, p. 173 y 174; Ángel F. Morales, La cultura del vino en México, México, Ediciones Castilla, 1980, 169 p., p. 13 y 14; Graciela M. de Flores, Los vinos, los quesos y el pan, México, Editorial Limusa, 1995, 237 p., ilus. p. 16; José Álvarez Asperó, La Viña, la Vid y el Vino, prólogo de Antonio Ariza Alduncín, México, Editorial Trillas, 1991, 352 p., ver las páginas 139 a 145, y Hugh Johnson, El Vino. Nuevo Atlas Mundial, cuarta edición, Barcelona, Edición Blume, 1998, 320 p., ilus, fotos, p. 12

² Fernand Braudel, Civilización material, economía y capitalismo. siglos XV-XVIII, versión española de Isabel Pérez-Villanueva Tovar, tomo 1, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 547 p., p. 2,6 y 7. Ver también _____, La dinámica del capitalismo, p. 12 a 15. En esta obra, Braudel explica el universo de la vida material más soportada que protagonizada. Para una aclaración sobre los conceptos de vida material y larga duración ver Carlos Aguirre Rojas, "Hacer la historia, saber la historia: entre Marx y Braudel", en Construir la historia: entre materialismo histórico y Annales, Vol. 1, México, USAC-Escuela de Historia, Facultad de Economía, UNAM, 1983, 183 p., p. 63-116

³ Sobre el tema de las opciones de civilización ver Braudel, La dinámica del capitalismo, p. 19. Sobre la escasez de agua en el mundo mediterráneo ver _____, Bebidas y excitantes, p. 5 a 7. Ver este mismo argumento en _____, Civilización material y capitalismo, trad. de Josefina Gómez Mendoza, Barcelona, Editorial Labor, 1970, 464 p., (ilus), p. 176 a 180

fácilmente. Pero ¿cuál es el origen histórico del vino? Al igual que el pulque para las culturas prehispánicas, según Román Celis no se puede precisar su origen en los tiempos prehistóricos debido a que se carece de información. Seguramente, al volverse sedentario y practicar la agricultura, el hombre pudo obtener el vino del mosto de las uvas cocido por la fermentación.⁴ Como parte de la vida del mundo mediterráneo, los habitantes de la Península Ibérica se dedicaron a cultivar la vid y a disfrutar del vino, bebida que, al igual que el pulque, estuvo condicionada por todo un discurso económico, religioso, social, médico y culinario que se transmitirá de generación en generación a lo largo de los siglos. La Península Ibérica contó con ciertas condiciones geográficas que favorecieron la infiltración de diversos pueblos que contaron con sus propias costumbres de embriaguez que se integraron a la cultura española.

De acuerdo con el historiador catalán Pierre Vilar, debido a sus peculiares condiciones geográficas, la Península Ibérica siempre constituyó a lo largo de los siglos una "encrucijada, un punto de encuentro, entre África y Europa, entre el Océano y el Mediterráneo en el que los hombres y las civilizaciones se infiltraron y enfrentaron dejando sus huellas desde los tiempos más remotos".⁵ En esta encrucijada ibérica habitaron civilizaciones como los fenicios, celtíberos, griegos, hispanorromanos, visigodos y musulmanes que, al pertenecer a la Europa mediterránea, bebieron el vino y disfrutaron de los deleites de la embriaguez.

De acuerdo con varios autores, el vino ya se bebía en la Península Ibérica siglos antes de la llegada de los griegos y romanos. De acuerdo con Román Celis, los fenicios también contribuyeron al surgimiento de la viticultura en España. Desde el año 1100 a.C., los fenicios se dedicaron a la plantación de las vides de las que extrajeron la bebida para su comercio.⁶ Según Luis Pericot, los celtíberos, pueblo indígena de la antigua España Tarraconense, bebían vino e hidromiel, y en el norte, por influencia celta, se fabricaba una cerveza –la caerea– hecha de trigo o cebada fermentada, bebida que fue una herencia para la Edad Media española.⁷ De esta manera, la Península Ibérica ya contaba con una tradición del vino que tanto griegos como romanos aprovecharon y desarrollaron al máximo.

Los griegos también dejaron su huella en la Península Ibérica con sus colonizaciones en las que comerciaban con el vino. Según Marcelo Vígil, el comercio griego estable con la Península Ibérica debió de comenzar en el s. VIII a.C., aunque no se tienen noticias

⁴ Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 3

⁵ Pierre Vilar, Historia de España, 16a. edición, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, 180 p., p. 17.

⁶ Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 12

⁷ Luis Pericot, "Historia social de la España antigua", en Jaime Vicens Vives, et.al., Historia social y económica de España y América. Colonizaciones, feudalismo y América primitiva, Vol. 1, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1961, 509 p., p. 30-119, p. 82

concretas de éste hasta la segunda mitad del s. VII a. C.⁸ De acuerdo con Ángel F. Morales, el vino y el aceite de oliva fueron los bienes de mayor importancia en las exportaciones de la antigua Grecia, los cuales eran enviados a todos los puertos del Mediterráneo incluyendo por supuesto a los del norte de la Península Ibérica. Hacia el año 500 A.C., casi todas las civilizaciones del Mediterráneo producían sus propios vinos.⁹ Es probable que en el comercio del vino los griegos hayan influido a los iberos con sus costumbres religiosas sobre la embriaguez. Por ejemplo, la combinación del consumo del vino con perfumes o agua del mar para disminuir sus efectos alcohólicos, hábito descrito en la Iliada y la Odisea de Homero; el empleo del vino como símbolo de civilización e identidad frente a otros pueblos, y la creencia en Dionisio, dios griego del vino hijo de Zeus y de la mortal Semele (al que los romanos llamaron Baco), quien ideó cultivar la primera viña e inició a los hombres en el exceso alcohólico.¹⁰ También es probable que los griegos hayan aprendido las principales técnicas de la vendimia de los egipcios y las hayan transportado hacia la Península Ibérica donde se quedaron para siempre.¹¹

En general, el mundo griego le heredó al Imperio Romano y a la Edad Media (incluyendo a España) ciertas actitudes ante el vino que no serían olvidadas fácilmente. De acuerdo con el estudioso Charles Sournia, desde la época de los griegos, beber alcohol solo o en convivios significó felicidad, vida, sangre, bienestar y virilidad, elementos culturales que tuvieron gran influencia en la cultura romana. A partir de esta época, el vino y otras formas de alcohol fueron la inspiración de escritores y poetas a través de los siglos. Es por estos argumentos que los símbolos del vino (como la vid) no son estrictamente de origen judeo-cristiano.¹²

En la Península Ibérica (ahora llamada Hispania), los romanos desarrollaron la viticultura, arte heredado de los griegos, extendiéndola hacia diversas regiones de Europa donde antes no existía. El incremento del cultivo de la vid se relaciona con el largo y lento proceso de la historia romana. Durante las grandes conquistas militares en el Mediterráneo occidental con las tres guerras púnicas (s. III-II a.C.), en el Mediterráneo oriental con el

⁸ Marcelo Vigil, "Edad Antigua.", en Miguel Artola, et al., Historia de España Alfaquara, Vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1973, 447 p., p. 187-440, p. 226.

⁹ Morales, op.cit., p. 89

¹⁰ Álvarez Asperó hizo la revisión de la Iliada y la Odisea en la que se refiere a la mezcla del vino con perfumes o agua de mar, véase op.cit., p. 147; Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 3

¹¹ Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 4. El autor afirma que en el antiguo Egipto, "las uvas eran recogidas por mujeres en canastos de mimbre, y éstos, cargados en las espaldas por los hombres se llevaban, se llevaban a vaciar en tinas de madera de acacia, y el siguiente proceso en el lagar, o sea el sitio donde se pisa la uva para obtener el mosto, se realizaba con cánticos y golpeteo de las manos "a ritmo compulsivo", casi de la misma manera como se llevan a cabo las vendimias que hoy tienen lugar en diferentes regiones de España." Es probable que los griegos hayan transmitido esta técnica hacia la Península Ibérica donde sus habitantes la conservaron para siempre.

¹² Jean Charles Sournia, A History of Alcoholism, translated by Nick Hindley, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, 232 p., p. 9 y 10

dominio de los reinos helenísticos (s. II a.C.), y en el norte de Europa (s. I a.C.), los romanos expandieron el cultivo de la vid y con esto los buenos vinos. De ahí que las plantaciones se extendieran lo mismo a las Galias (con las conquistas de César) que a la cuenca del Rin y a la Península Ibérica. Gracias a que Roma logró controlar por completo el mar Mediterráneo convirtiéndolo en un Mare nostrum el comercio del vino se realizó con toda libertad durante un periodo de casi 700 años.¹³

Al igual que en el resto del Imperio, los romanos incrementaron el cultivo de la viña en la Península Ibérica empleándolo a su favor. Marcelo Vigil informa que la extensión del cultivo de la vid debió alcanzar a casi toda la Península durante la época romana. Este cultivo tenía sus centros principales en la Bética y en la región de la actual Cataluña, en la provincia Tarraconense, lugares en los que se producían vinos hispanos tan alabados como el aceite.¹⁴ Es por esto que durante el s. I d.C., el emperador César Augusto firmó decretos proteccionistas en cuanto al vino, y en España solamente dejó plantar más viñas en los campos de la Bética y en los calizos de Jerez prohibiendo en cambio que se sembraran en la Tarraconense y en la Lusitania, en donde prefirió favorecer las importaciones de vino italiano.¹⁵ Todo esto favoreció en la Bética la creación de un vino de origen cartaginés llamado passum, extraído a través del método de la vendimia, el cual se siguió elaborando durante toda la Edad Media, incluso en el Califato.¹⁶

Durante el dominio romano, los hispanos tuvieron un gran refinamiento en las costumbres culinarias que seguramente incluyó también el del consumo del vino. En la época de Nerón (54-68 d.C.) el vino se bebía en un hermoso vaso llamado ciato de cuyo borde salía una agarradera con la forma invertida del signo de la interrogación, y que tenía una capacidad equivalente a cerca de 45 mililitros. El empleo exagerado de este vaso en los brindis provocaba que los invitados de los banquetes cayeran en el exceso por completo.¹⁷

¹³ Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 9; M. de Flores, *op.cit.*, p. 17; Álvaro Asperó, *op.cit.*, p. 147 y 148; Sourmia, *op.cit.*, p. 10; Morales, *op.cit.*, p. 15, y Luis A. García Moreno, *Hispania romana y visigoda*, Madrid, Ediciones Anaya, 1988, 127 p., 32 y 33, y María Mesteyer de Echangüe, Marquesa de Parabere, *Historia de la gastronomía*, introd. de José Carlos Capel, Gallarta, R. y B. Ediciones, 1996, 353 p., p. 93

¹⁴ Vigil, *op.cit.*, Vol. 1, p. 328

¹⁵ Xavier Domingo, "La cocina precolombina en España" en Janet Long, *et al.*, *Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos*, México, UNAM, 1996, 539 p., p. 17-29, p. 19. Miguel Tarradell, "España antigua", en Jaime Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América*, Vol. 1, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1972, 575 p., p. 47-198, p. 141 y 142 afirma que "las mismas medidas de restricción contra los vinos españoles se llevaron a cabo por el emperador Domiciano, orden que no se anuló hasta Probo a mediados del siglo III. Es decir, durante la mayor parte del Alto Imperio, durante casi dos siglos, la vid hispánica estuvo sometida a tales medidas. Pero como tantas otras leyes que en el mundo han sido, es de suponer que jamás se cumplieron".

¹⁶ Domingo, *op.cit.*, p. 19 y 20. Tarradell, *op.cit.*, p. 142 dice que en la época de Augusto eran muy famosos los vinos andaluces, los de Tarragona y de Lauro que el historiador Plinio citaba en sus obras. No hay que pensar que el vino era la única bebida que se consumía en Hispania. Juan Cruz Cruz, *Dietética Medieval*, España, La Val de Onsera, 1997, 374 p., (Colección Alifara Estudios) p. 135 afirma que el propio Plinio habla de la cerveza española, indicando que en la península ibérica se bebía con generosidad."

¹⁷ Pericot, *op.cit.*, p. 118; Román Celis, "El vino, alegría de los dioses", p. 9

De acuerdo con Tarradell, la exportación de los vinos de la Hispania romana debió tener como principal consumidor a la ciudad de Roma,¹⁸ factor que seguramente contribuyó a que desde el siglo I hasta la última etapa del Imperio se realizaran los tremendos abusos en las Bacanales que degeneraban en orgías, por lo que al vino se le asoció con numerosos vicios y excesos, muchos de ellos relacionados con la lujuria.¹⁹ Según Pericot, en la Hispania "no se llegó al extremo de Roma, pero no dejó de ejercer influencia el corrompido ambiente de la capital".²⁰

INFLUENCIA DE LA CULTURA CRISTIANA EN EL DISCURSO DE EMBRIAGUEZ DEL MUNDO MEDITERRÁNEO.

Otra de las grandes herencias sobre el discurso de embriaguez en el mundo mediterráneo (y en especial en la Hispania romana) fue la influencia de la cultura judeo-cristiana que desde sus remotos orígenes mantuvo una relación con el vino y la embriaguez mística. Para Charles Guignebert, el cristianismo antiguo se revela "como un sincretismo, una mezcla de creencias y de usos de distinto origen, edad y sentido, que sólo subsisten unas junto a otras porque quienes las aceptan no las comparan jamás."²¹ Es importante considerar que el cristianismo antiguo como religión sincrética tomó el vino de las antiguas religiones místicas de Oriente como los Misterios de Cibeles y Atis cuyo ritual principal consistía en que el iniciado tomaba parte en una comida mística en la que se consumían el pan, probablemente carne de peces y vino. Gracias a los judíos de la diáspora dispersados a lo largo del Mediterráneo entre los siglos II y I a.C. y I d.C. (entre éstos San Pablo), el cristianismo logró abandonar el ámbito Palestino y transportar su idea de la Iglesia al mundo griego mediterráneo donde, para el siglo II d.C., se conformó la misa, es decir, un conjunto ordenado de lecturas, plegarias comunes, instrucciones y cantos, cuyo punto culminante lo señalan la consagración de las especies eucarísticas (el pan y el vino) y la comunión. Según Guignebert, San Pablo (aprox. 10-67 d.C.) las Iglesias helenistas y los grupos de judíos sincretistas instituyeron la Última Cena, ritual de gran importancia para el cristianismo antiguo, el de la Edad Media y siglos más tarde el de la Nueva España.²²

Además de poseer estos ritos religiosos, el cristianismo heredó de la religión judía discursos referentes a la embriaguez y la gula. Tanto el Talmud judío como el Antiguo Testamento se

¹⁸ Tarradell, *op.cit.*, p. 142 y 143

¹⁹ Román Celis, "El vino, alegría de los dioses", p. 8 y 9, y Corcuera, *El fraile, el indio y el pulque*, p. 51

²⁰ Pericot, *op.cit.*, p. 118

²¹ Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, 2da. edición, México, FCE, 1966, 206 p., (Breviarios, 14), p. 15

²² *Ibid.*, p. 110, 111 y 160

refieren concretamente a las virtudes y los defectos del vino. La Biblia en su conjunto hace 165 menciones referentes a esta bebida alcohólica y sus diversas consecuencias.²³ De todas éstas las más importantes son las siguientes:

a) El Génesis (3,7) se refiere el pecado original en el que Eva le da de comer la manzana prohibida a Adán, mito de origen que nunca olvidó el pueblo judío por constituir la falta de templanza y el despertar negativo de la sexualidad, y que incluso retomó San Pablo (aprox. 10-67 d.C.) en sus Epístolas "refiriéndose a otra lucha mítica o "de origen" que se libró al principio de la historia y en la que simbólicamente estuvo presente toda la humanidad".²⁴ Según Corcuera, "en esta falta grave y trascendente estaría el origen de la sexualidad desordenada y de la embriaguez. Por eso, desde los primeros tiempos, la gula, pecado de debilidad, se relacionó con la lujuria, pecado de la carne. Esto no impedía que la sexualidad ordenada ni que la bebida controlada fueran consideradas actividades normales entre los miembros de la comunidad".²⁵

b) En el Génesis (9) se relata el mito de embriaguez de Noé quien, después de haber sobrevivido al Diluvio junto con su familia, se dispuso a beber vino extraído de la viña, por lo que, al igual que Cuextécatl, se emborrachó quedando desnudo y en vergüenza frente a sus hijos. Entre éstos se encontraba Cam quien vio la desnudez de su padre y se burló de él, por lo que Noé lo maldijo junto con su descendencia para siempre.²⁶ Varios autores están de acuerdo en que en el relato no se le da la menor importancia a la embriaguez en sí misma, sino a las actitudes en las que incurrió al estar borracho y a las consecuencias de ésta: la maldición paterna sobre Cam y todo su linaje, por lo que la raza de Canáan quedó sometida a Sem, antepasado de Abraham y de los israelitas y a Jafet, cuyos descendientes se

²³ Ver en Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 5 y 6 la anécdota de Éxodo, segundo Libro del Pentateuco en la que los comentaristas mencionan que los israelitas que salieron de Egipto no debieron haberse preocupado por dejar atrás los buenos vinos puesto que la vid crecía de manera abundante en Palestina. Ver la huida de Lot y su familia de Sodoma y Gomorra en la que las hijas embriagan a su propio padre para tener hijos y así lograr tener descendencia. Las órdenes de Yahvé a Moisés en el monte Sinaí descritas en el Libro Levítico referentes al cuidado y cultivo de las viñas. Sournia, *op.cit.*, p. 5, la total abstención del vino por parte de los sacerdotes y los nazareos al hacer un voto especial, etc.; Corcuera, "El fraile, el indio y el pulque", p. 47 a 49 se refiere al uso del vino en el libro eclesiástico de Jesús Ben Sirá.

²⁴ La Biblia para el pueblo de Dios de América Latina, trad. de los textos originales al español, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1988, 1459 p., Génesis (3,9) Tentación, calda y Protoevangelio, p. 11: "La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que hiciera Yavé Dios. Y dijo a la mujer: "¿Es cierto que os ha dicho Dios: No comáis de todos los árboles del jardín?" La mujer respondió a la serpiente: "Nosotros podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Sólo del fruto del árbol que está en medio del jardín nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, de otro modo moriréis". Entonces la serpiente dijo a la mujer: "(No, no moriréis! (La mujer) Tomó, pues, de su fruto y comió; dio también de él a su marido, que estaba junto a ella, y él también comió. Entonces se abrieron sus ojos y conocieron que estaban desnudos; cosieron unas hojas de higuera y se hicieron cinturones".

²⁵ Corcuera, "El fraile, el indio y el pulque", p. 52

²⁶ La Biblia, Génesis (9, 20-29), p. 20: "Noé fue agricultor y plantó una viña. Bebió de su vino, se embriagó y medio desnudo se quedó dormido en medio de la tienda. Cam, padre de Canán, vio la desnudez de su padre y corrió afuera a decirselo a sus hermanos. Mas Sem y Jafet tomaron un manto, se lo echaron sobre la espalda y yendo hacia atrás, vuelto el rostro, cubrieron, sin verla, la desnudez de su padre. Cuando Noé se despertó de su embriaguez se enteró de lo que había hecho su hijo menor, y dijo: ¡Maldito sea Canán, el hijo de Cam!"

extenderían a expensas de Sem.²⁷ Esto muestra que la embriaguez en sí misma no era ninguna falta por ser parte de la vida cotidiana del mundo mediterráneo, sino solo las terribles consecuencias que ésta podía acarrear sobre la sociedad. Con este mito, para los judíos la embriaguez quedó asociada con la falta de autocontrol y la desnudez como una terrible maldición,²⁸ discurso que fue transmitido por el cristianismo helenista al mundo mediterráneo y que heredaría posteriormente la cultura cristiana de la Edad Media.

c) En el Nuevo Testamento se encuentra el relato de las Bodas de Caná en las que, al terminarse el vino, el propio Cristo realizó el milagro de crear más y de mejor calidad para los invitados, "acaso uno de los pasajes más tolerantes con respecto a la bebida",²⁹ y el de la Última Cena en la que, acompañado de sus apóstoles, Cristo estableció el paralelo simbólico entre el vino y su sangre,³⁰ ritual que en siglos posteriores tendrá una gran importancia en el mundo cristiano de la Edad Media. Como afirma Corcuera, "los apóstoles habían sido los protagonistas de estos hechos; por eso sus escritos, que fueron recogidos por la Iglesia como parte fundamental del dogma, no podían condenar el uso del vino, sino sólo su abuso. Aprobaban la convivencia alrededor de una mesa abierta en que la alegría, común unión e integración de los hombres incluía el uso, siempre compartido y comunitario del vino. No pasaba lo mismo con la bebida solitaria e individual que, al igual que en el mundo prehispánico, parece no haber tenido cabida ni aceptación social".³¹

Estos discursos cristianos sobre el vino y la embriaguez se difundieron en la Hispania romana con la expansión del cristianismo durante los siglos I, II y III d.C. gracias al trabajo de los predicadores quienes aprovecharon las vías marítimas y los caminos terrestres con

²⁷ Entre estos autores están Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 46 y 47 y Sournia, op.cit., p. 5. La Biblia, Génesis (9, 20-29), p. 20 dice al final: "(...) 'Sea [Cam] para sus hermanos el infimo de sus siervos'. Y añadió: '¡Bendito sea Yavé, Dios de Sem! ¡Sea Canán su siervo! ¡Dilate Dios a Jafet! Habite en la tienda de Sem y sea Canán su siervo!'."

²⁸ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 47

²⁹ Para ver un análisis profundo sobre este pasaje ver Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 50, y Román Celis, "El vino: alegría de los dioses", p. 6. En La Biblia, Evangelio de San Juan (2,1-10), p. 1205 se refiere a este pasaje: "Tres días después hubo una boda en Caná de Galilea (...) Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos. Y como faltase vino, dijo a Jesús su madre: 'No tienen vino'. Jesús contestó: '¿A ti y a mí qué, mujer? Mi hora aún no ha llegado.' La madre dijo a los sirvientes: 'Haced lo que El os diga'. Había allí seis tinajas de piedra para las abluciones de los judíos, de dos o tres metretas cada una. Jesús les dijo: 'Llenad de agua las tinajas'. Y las llenaron hasta los bordes. 'Sacad ahora y llevad al maestra sala'. Y lo llevaron. Apenas el maestra sala gustó el agua hecha vino (...), llamó al novio y le dijo: 'Todos sirven primero el mejor vino, y, cuando se ha bebido bastante, el peor. Tú has guardado el buen vino hasta ahora.'"

³⁰ La Biblia, Evangelio de san Mateo (26, 26-29), p. 1139 se refiere a este pasaje: "Durante la cena Jesús tomó un pan, lo bendijo, lo partió, y lo dio a sus discípulos, diciendo: 'Tomad y comed. Este es mi cuerpo', y tomando un cáliz dio gracias, y se lo dio diciendo: 'Bebed todos de él, que ésta es mi sangre del nuevo testamento, que será derramada por muchos, para remisión de los pecados. Y os digo que ya no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi Padre' ". No en vano, el pan y el vino fueron los alimentos que constituyeron el símbolo de la Iglesia.

³¹ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 51

los que contaba la Península. De acuerdo con Tarradell, hubo un panorama de cristianización geográficamente muy extenso, y todo obliga a suponer que, salvo algunas zonas especialmente aisladas, las comunidades cristianas se habían extendido a fines del siglo III por todas las comarcas hispánicas, aunque sin duda con densidad desigual. Es hasta el siglo IV cuando se puede suponer una difusión del cristianismo que ha alcanzado grandes estratos sociales.³² Es probable que con la expansión de esta religión, los evangelizadores predicaron a la gente sus preceptos fundamentales entre los que seguramente se incluyó el discurso sobre la gula, el vino y la embriaguez, antiguo saber que la sociedad asimiló a su cultura y que constituyeron una herencia para la Edad Media española.

PERMANENCIA DEL CONSUMO DEL VINO A PRINCIPIOS DE LA EDAD MEDIA.

A pesar de las invasiones germánicas al Imperio Romano, durante los siglos V y VI, el comercio del vino y el cultivo de la vid continuaron en el mundo mediterráneo. De acuerdo con Pirenne, las invasiones germánicas del siglo V no rompieron la unidad económica de la Europa del Imperio Romano centrada en el Mar Mediterráneo (Mare Nostrum) y mucho menos cambiaron en absoluto su vida civilizatoria anterior, incluyendo por supuesto sus normas alimenticias y entre ellas, el consumo del vino. Incluso en medio del caos político persiste la Iglesia, foco del romanismo que continúa utilizando al vino en sus ritos religiosos. Nada ha remplazado su vida civilizatoria anterior. Ni siquiera en el aspecto económico los germanos interrumpieron el comercio del vino en el Mediterráneo, ni transformaron la antigua organización de las tierras romanas, ni introdujeron una nueva forma de cultivo que modificara la forma de beber el vino en la Romania, sino que en realidad solo se adaptaron a esta vida civilizatoria. Parece que el cultivo de la viña se conservó allí donde existía en tiempos de los romanos.³³ Lo mismo ocurrió en el caso particular de la Hispania romana. Durante el dominio de los visigodos (uno de los pueblos germánicos invasores), los hispanorromanos continuaron ajustándose al modelo general de la agricultura mediterránea, entre cuyas labores principales se encontraban el cultivo de la viña y la extracción del vino.³⁴

³² Tarradell, op.cit., p. 170, 173 y 175

³³ Henry Pirenne, Mahoma y Carlomagno, Madrid, Alianza Editorial, 1978, 229 p., Primera parte, Cap. I, Continuación de la civilización mediterránea en Occidente después de las invasiones germánicas, p. 17 a 39, y Cap. 2. La situación económica y social tras las invasiones y la navegación mediterránea, p. 62 a 66 y 73. Para profundizar sobre el tema de las invasiones bárbaras del siglo V en Hispania ver García Moreno, op.cit., p. 79 a 85 y Jaime Vicens Vives, Aproximación a la historia de España, 8a. edición, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1972, 200 p., p. 47 el capítulo titulado Epigonismo visigodo.

³⁴ Thomas F. Glick, Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250), Madrid, Alianza Editorial, 1991, 294 p., p. 37

EL CONSUMO DEL VINO POR EL ISLAM EN EL MEDITERRÁNEO.

Antes de hablar sobre la invasión islámica en España, es necesario primero conocer las condiciones bajo las cuales los musulmanes consumieron el vino en su travesía de Arabia a la Península Ibérica (620-711) para conocer la procedencia histórica de sus costumbres de embriaguez que introducirían en el mundo ibérico.

Durante el siglo VII, las tribus musulmanas realizaron incansables travesías en el norte de África donde tuvieron que sobrevivir a las inclemencias del clima y a la escasez de agua y alimentos, por lo que el vino (en cantidad limitada) les sirvió como una gran compensación de calorías y una forma más de endulzar el paladar. Durante casi un siglo entero, los musulmanes se vieron forzados a atravesar grandes extensiones de desierto, regiones arenosas situadas entre tres masas bastante densas de hombres: el Extremo Oriente, Europa y el África interrelacionadas gracias a que, según Braudel, el Islam facilitaba su comunicación como un "continente intermediario".³⁵ Los desiertos se caracterizaban por sus estepas en donde el arado y la azada del poblador sedentario podían producir diversos cultivos, además de que también contaba con los distintos oasis fluviales del Nilo, del Tigris, el Eufrates, el Indo, el Amur y el Sir Daria de los que obtenía agua para aplacar su sed. Sin embargo, los musulmanes tenían grandes desventajas de sobrevivencia al desgastarse los suelos de cultivo debido a su excesivo uso y a las grandes e incontrolables inclemencias del clima. Esto provocaba que el menor error humano y los accidentes naturales como eran las invasiones, las guerras prolongadas, la superpoblación peligrosa y las lluvias violentas dieran como resultado que amplias zonas agrícolas corrieran el riesgo de perderse. El desierto se tragaba y enterraba a las ciudades y a los campos cultivados.³⁶ Es por las anteriores razones que en estos lugares los musulmanes nunca lograron realizar el cultivo de la vid tan delicado y susceptible hacia las tempestades de la naturaleza y mucho menos extraer el vino, por lo que se vieron en la necesidad de continuar con su viaje en búsqueda de recursos alimenticios hasta su llegada final a la Península Ibérica en el 711.

Como consecuencia de estas limitadas condiciones de sobrevivencia, la abundancia y el exceso alimenticio duraban poco y solo obedecían al signo excepcional del lujo social o al privilegio de una ciudad concreta como fue la Meca. Es por esto que los musulmanes contaban con cocinas mínimas (basadas principalmente en la leche de camella y los dátiles), por lo que tuvieron que viajar de un lado a otro para encontrar los suficientes recursos alimenticios que les permitieran vivir con mayor seguridad.³⁷

El vino se empleaba como objeto de un comercio marginal, restringido y controlado sin eliminarlo completamente como lo establecían las normas religiosas del Corán. En materia

³⁵ Fernand Braudel, Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social, México, Rei México, 1994, 497 p., p. 61 y 62

³⁶ Ibid., p. 62 y 63

³⁷ Ibid., p. 63; Xavier Domingo, "La cocina precolombina", p. 20

religiosa, los musulmanes no tenían permitido consumir el vino debido a las prohibiciones islámicas de Arabia que erradicaron casi por completo el cultivo de la vid. En el Corán, el libro sagrado de los musulmanes que contiene la ley religiosa de Mahoma, se establece la prohibición de beber vino y de los juegos de azar imponiendo la abstención de los placeres (parecida a la norma occidental de los franciscanos) con el fin de obtener la felicidad y de alejarse de la maldad del diablo y su fuego eterno:

"¡Oh creyentes! el vino, los juegos de azar, las estatuas y la suerte de las flechas son una abominación inventada por Satán; absteneros de ello y seréis felices. Satán desea excitar el odio y la enemistad entre vosotros con el vino y el juego, y alejaros del recuerdo de Dios y de la oración. ¿No os abstendréis, pues, de eso? Obedeced á Dios, obedeced al profeta, y manteneos en guardia, porque si os extraviáis, sabed que el apóstol sólo está obligado a la predicación".³⁸

En cambio, para quienes las siguieran fielmente Alá les otorgaría en recompensa el gozar eternamente del paraíso. Desde luego, la prohibición es para los que moran en la tierra, puesto que: "He aquí el cuadro del paraíso que ha sido prometido á los hombres piadosos: arroyos cuya agua no se malea nunca, arroyos de leche cuyo gusto no se alterará jamás, arroyos de vino, delicia de los que lo beban".³⁹ Por lógica, estos preceptos religiosos se violaban fácilmente debido al placer de consumir el vino. Seguramente el control del gobierno de los califas no pudo imponer con eficacia estas normas religiosas, ya que había una notable distancia geográfica entre el califato de Damasco y el norte de África y aún más con España.

³⁸ Mahoma, El Corán, trad. de Joaquín García Bravo, México, Editorial Época, 1992, 457 p., Sura V, La Mesa, versículos 92 y 93, p. 82 y 83

³⁹ Ibid., Sura XLVII, Mahoma, versículo 16, p. 361. Según Román Celis, "El vino: alegría de los dioses.." p. 11 y 12 el Corán afirma que: "los que habitarán el Paraíso descansarán en asientos con adornos de oro. Serán servidos por niños de eterna belleza que les presentarán copas de licor exquisito. Cuantos frutos apetezcan les serán servidos, así como la carne de las más peregrinas aves. Y junto a ellos tendrán vírgenes de hermosos ojos negros semejantes a perlas sobre el nácar..."

CAP. 2. LA EMBRIAGUEZ EN LA ESPAÑA MEDIEVAL (S. VIII-XVI)

2.2. LA EMBRIAGUEZ EN LOS REINOS MUSULMANES (S. VIII-XV)

TRANSFORMACIONES GENERALES EN LOS CAMPOS CULTURAL, SOCIAL Y ECONÓMICO.

EFFECTOS DE LA INVASIÓN ISLÁMICA EN LA ESPAÑA VISIGODA. CONFORMACIÓN DEL OCCIDENTE MUSULMÁN.

De acuerdo con el historiador Henry Pirenne, durante los siglos VII y VIII el Islam conquistó el Mediterráneo occidental rompiendo para siempre con su unidad económica característica del Imperio Romano, interrumpiendo de esta manera el comercio de productos como el vino, por lo que Europa se vio obligada a replegarse sobre sí misma para crear una nueva forma de vida civilizatoria que consistió en el feudalismo.⁴⁰ Análogo a este proceso de cambio, pero distinto al sufrido en el resto de Europa, las tropas bereberes dirigidas por los árabes comenzaron la conquista de España en el año 711, labor militar que duró siete años enteros concluyendo en un éxito total debido al debilitamiento económico, político y militar del "Estado" visigodo. Con esta invasión, España sufrió una total desviación de "los caminos seguidos durante la época medieval por Francia, Alemania o Italia".⁴¹ Con la conclusión de esta conquista comenzó a conformarse políticamente lo que el estudioso Lévi-Provençal llama el Occidente musulmán, "bloque geográfico bastante homogéneo que forman, hacia los confines del Océano y a cada uno de ambos lados del mundo mediterráneo extremo, el África menor y la Península Ibérica. El Occidente musulmán es una porción del mundo antiguo en la que se implantó el Islam, llevando éste a sus habitantes su estructura social, su idea moral y la cultura que representaba; pero, al mismo tiempo, es una tierra lejana, excéntrica con relación a las zonas que presenciaron la aparición del propio Islam y el comienzo del prodigioso desarrollo que alcanzó inmediatamente después".⁴² Con el transcurrir de los siglos, este Occidente musulmán (al que también se llama Al-Andalus dominado por los umayyas principalmente) comenzó a conformar su propia identidad cultural al independizarse del control político del Califato de Damasco.

⁴⁰ Para profundizar sobre este punto es necesario consultar a Henry Pirenne, Mahoma y Carlomagno, Segunda parte, Cap. 1, La expansión del Islam por el Mediterráneo, p. 121 a 142. Para saber acerca de los efectos que causó en Europa es necesario consultar _____, Historia económica y social de la Edad Media, trad. de Salvador Echavarría, México, FCE, 1994, 267 p., (Clásicos de Economía). Ver también este argumento en É. Lévi-Provençal, La civilización árabe en España, trad. por Isidro de las Cagigas, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1953, 147 p., (Colección Austral, 1181), p. 93 y 94

⁴¹ Lévi-Provençal, op.cit., p. 94. Para informarse sobre el proceso de la conquista árabe militar en España es necesario consultar a Pierre Vilar, op.cit., p. 21 y 22; y Glick, Cristianos y musulmanes, p. 39 a 43

⁴² Lévi-Provençal, op.cit., p. 21 y 22

SURGIMIENTO DE LA CULTURA CRISTIANO-ARÁBIGA Y SUS EFECTOS EN EL DISCURSO DE EMBRIAGUEZ.

Al controlar el sur de la Península Ibérica, los musulmanes ocuparon las ciudades y los campos cristianos expulsando a gran parte de los hispanovisigodos quienes se vieron forzados a huir hacia el norte para ponerse a salvo. Por lógica, los que se quedaron tuvieron que someterse al régimen islámico bajo su tradicional dominio tribal. Ya desde el siglo VIII en adelante los hispanos iniciaron la Reconquista para recuperar de nuevo sus antiguas tierras, por lo que estallaron sangrientas guerras que duraron hasta su conclusión en el siglo XV.⁴³ Sin embargo, no todo el tiempo los cristianos y musulmanes fueron acérrimos enemigos, ya que en algunas regiones de España, fuera del campo de batalla y en los momentos de paz, ambos grupos convivieron en un ambiente de cierta tolerancia surgiendo relaciones diarias y cordiales como producto, según Concepción Barrón, "del roce continuo y natural de la vida".⁴⁴ En esta convivencia hubo ciertos intercambios culturales y comerciales que dieron como resultado el surgimiento de una cultura cristiano-musulmana que perduraría para los siglos posteriores.⁴⁵ Parece ser que este tipo de fusión o mezcla no solo se manifestó en el campo étnico y arquitectónico, sino también en las costumbres de embriaguez en los siguientes casos específicos:

a) La celebración de las fiestas como elemento de aculturación. Según Concepción Barrón, los cristianos y musulmanes celebraron fiestas como la del primero del año y San Juan en las que disfrutaron de grandes banquetes que seguramente incluían al vino como principal bebida ya fuera con medida o en exceso.⁴⁶ Pese a las prohibiciones coránicas, los musulmanes se incorporaron al consumo cristiano-colectivo del vino en el jolgorio y la diversión de la fiesta, tradición antiquísima del mundo mediterráneo.

b) Las relaciones comerciales y matrimoniales entre musulmanes y cristianos como parte de la vida cotidiana. A pesar de todas las disputas militares, las relaciones comerciales entre moros y cristianos se establecieron con toda naturalidad. La permanencia de los musulmanes en ciudades cristianas y viceversa era larga y constante, por lo que en el comercio intercambiaron variados productos entre los que debió estar el vino. No solo hubo relaciones en el aspecto comercial, sino también en el íntimo. Es probable que las alianzas matrimoniales entre ambos grupos (como la que hubo entre la española Doña Sancha y Mohamed Attawil)⁴⁷ hayan contribuido a su aculturación, por lo que los musulmanes se

⁴³ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 44

⁴⁴ Concepción Barrón, La influencia Árabe en España y su resonancia en México, México, UNAM, 1932, 70 p., p. 14; ver este argumento también en Vilar, op.cit., p. 22 a 24

⁴⁵ Ibid., p. 15

⁴⁶ Ibid., p. 14; ver también Domingo, op.cit., p. 23

⁴⁷ Barrón, op.cit., p. 14

integraron al consumo del vino del mundo mediterráneo a base de la convivencia social característica de la vida cotidiana. Esta costumbre de mezclarse con otros grupos étnicos y de intercambiar alimentos como el vino también la practicarán siglos después los españoles con los indios en la Nueva España.

A su vez, los musulmanes también realizaron sus propias aportaciones a la España cristiana como parte del proceso de aculturación. El Islam se apoderó del discurso grecorromano sobre el vino y sus excesos, así como de los textos científicos de Galeno e Hipócrates referentes a sus propiedades médicas y generales. De acuerdo con Glick, los cristianos mostraron un interés intelectual por el bagaje cultural de los textos musulmanes, por lo que emplearon a sus eruditos para que los tradujeran al castellano.⁴⁸ Es probable que estas versiones castellanas de Galeno e Hipócrates se hayan introducido en las bibliotecas de las universidades medievales españolas, principales lugares de donde comenzaron a propagarse por el Occidente.

c) Aportación de un nuevo código social sobre el consumo del vino de la cultura islámica a la cocina medieval española. La cocina medieval española obtuvo grandes aportaciones culinarias de la cultura musulmana que consistieron no solo en la introducción de nuevos alimentos como el arroz, los dátiles y las especias (como el azafrán, la pimienta, la canela, el clavo, etc.), sino también en la forma de guisarlos y consumirlos incluyendo la manera de beber el vino. De acuerdo con Xavier Domingo, los musulmanes encontraron una cocina cristiana ya bastante elaborada, a la que aplicaron sus preceptos religioso-culinarios elaborando así la cocina hispano-árabe medieval propia del Califato y los taifatos.⁴⁹ Ejemplo de esto es la influencia de Ziryab, cantor iraquí quien llegó a Al-Andalus en el año 822 y permaneció hasta la fecha de su muerte en el 857. De acuerdo con Levy-Provençal, Ziryab (que bien pudieron ser varios) comenzó a establecer reglas de elegante comportamiento en la comida y el vestido que fueron de gran trascendencia para Al-Andalus. En el caso de los alimentos, dio a conocer una manera más refinada de la distribución de la comida que consistía en la correcta colocación y disfrute de los manjares incluyendo también un gran refinamiento al consumirlos.⁵⁰ En realidad estas normas de comportamiento no son simple influencia de Ziryab, sino que forman parte del proceso de la civilización explicado por Norbert Elias que consiste en la evolución de los comportamientos civilizatorios que se traduce en el refinamiento de los buenos modales en la mesa y que se transmiten en la sociedad de generación en generación de acuerdo con su

⁴⁸ Thomas F. Glick, Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval, versión española de Víctor Navarro Bretóns, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 167 p., p. 115 y 116. De acuerdo con este autor, "los eruditos occidentales estaban interesados inicialmente en las ciencias más prácticas: la astronomía, la astrología, la geometría y las matemáticas. Los temas filosóficos comenzaron a traducirse después". Seguramente los textos médicos de Galeno e Hipócrates también se incluyeron entre los conocimientos de primera necesidad. Para ver el tema de la apropiación del discurso médico grecorromano por los árabes consultar Gonzalo Aguirre Beltrán, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, p. 23

⁴⁹ Domingo, op.cit., p. 20

⁵⁰ Levy-Provençal, op.cit., p. 70 y 71

propia estructura.⁵¹ Es probable que este refinamiento de los buenos modales en la mesa haya contribuido al del consumo del vino en las cortes suntuosas de los reinos musulmanes y cristianos. Este proceso no sólo se desarrolló en el mundo medieval europeo como afirma Elias, sino que también formó parte de la vida civilizatoria de la España musulmana.

EL INCREMENTO DE LOS CULTIVOS EN LA ESPAÑA MUSULMANA.

Después de la conquista de España, como otros pueblos en la historia, los musulmanes se adaptaron a la forma de vida mediterránea, incorporando sus patrones alimenticios y en el caso concreto del vino intensificando su consumo. Y esto lo pudieron lograr gracias a que, como afirma el historiador Fernand Braudel, el Mediterráneo se caracteriza por "su gran unidad física, un clima unificador de paisajes y de géneros de vida que permite que mundos idénticos se encuentren a orillas de regiones tan lejanas y tan diferenciadas en su conjunto como Grecia, España, Italia y el norte de África. En estas partes encontramos la misma trinidad: el trigo, el olivo y la vid. En otras palabras, la misma civilización agraria, la misma victoria de los hombres sobre el medio".⁵² De acuerdo con el historiador, esto dio como resultado que los colonos musulmanes encontraran en "un lugar nuevo los mismos árboles y plantas, la misma comida sobre la mesa que habían conocido en su lugar de origen, lo que significa vivir bajo el mismo cielo, viendo las mismas estaciones familiares".⁵³ Es por estas complejas razones geográficas que los musulmanes lograron trasplantar su cultura con mayor facilidad hacia la Hispania en donde, como afirma Levi-Provencal, "se fueron adaptando poco a poco hasta que la tradición árabe original comenzó a acomodarse conservando su lugar eminente".⁵⁴ Como afirma Thomas F. Glick, gracias a la unidad económica del Mediterráneo los musulmanes pudieron trasladar a gran escala los paisajes de un sector de la cuenca a los otros conservando su antigua forma de vida sin hacerle ninguna modificación de gran importancia.⁵⁵

Los musulmanes no solo trasplantaron paisajes a gran escala, sino también técnicas agrícolas provenientes de Persia y la India (como el estilo llamado filaha hindiyya) que combinaron con las romanas a las que valoraron mucho (como los acueductos, las presas y los qanats), obteniendo como resultado el incremento de nuevos cultivos en el mundo mediterráneo como son el arroz, la caña de azúcar, las naranjas, los limones y el melón de

⁵¹ Norbert Elias, El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, trad. de Ramón García Cotarelo, 2da. edición, México, FCE, 1989, 581 p., (Sección de Obras de Sociología), p. 114 y 115

⁵² Fernand Braudel, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, trad. de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, Vol. 1, México, FCE, 1953, 858 p., p. 304, 305 y 310

⁵³ Ibid., Vol. 1, p. 237

⁵⁴ Levi-Provencal, op.cit., p. 60

⁵⁵ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 71

agua.⁵⁶ Gracias a esto, el mundo hispanorromano pudo salir del estancamiento en el que se encontraba su agricultura (basada en cereales, hortalizas y uvas) durante el dominio visigodo debido a la gran inestabilidad de los cambios climáticos y a las catástrofes naturales que comenzaron en el siglo VII y que para el VIII empeoraron considerablemente dejando al país arruinado económicamente. Durante los s. VIII, IX y X los musulmanes fomentaron el modelo económico en Al-Andalus cuya principal característica fue el continuo incremento de la agricultura de regadío y, consecuentemente, de cultivos que dependían del abastecimiento artificial de agua.⁵⁷ De esta manera, propiciaron un cambio de larga duración al intensificar las técnicas de cultivo modificando para siempre la forma de alimentación de Hispania y, por lo tanto, el universo de la vida material, lenta en transformarse a lo largo de los milenios, significando de esta forma una victoria del hombre sobre su medio natural.⁵⁸ Los musulmanes no solo intensificaron la producción de los nuevos cultivos, sino también la de los hispanorromanos como la viña que plantaban en huertos junto con otra gran variedad de árboles frutales exóticos.⁵⁹ Gracias a esto, lograron obtener los mejores vinos que eran objeto de consumo en las ciudades hispano-musulmanas.

TRANSMISIÓN DE LAS TÉCNICAS DE DESTILACIÓN EN LA ESPAÑA CRISTIANA.

De acuerdo con Thomas F. Glick, Al-Andalus fue la principal mediadora de las nuevas técnicas árabes hacia la España cristiana. Las ciudades islámicas eran grandes centros comerciales desde donde se difundían nuevas técnicas hacia los reinos cristianos que fueron de gran novedad para el mundo europeo.⁶⁰ Entre estas técnicas, de manera no oficial se difundieron las de destilación a las que los alquimistas árabes se dedicaban principalmente y que permitieron la mejor conservación del alcohol revolucionando para siempre la forma de beber del hombre. Durante su expansión de los siglos VII al XII, los árabes asimilaron las técnicas de destilación de la Persia sasánida y de China obteniendo así el alambique (del árabe al, el; ambic, tina para destilar; forma paralela del ambix, tina cuyos bordes están próximos)⁶¹ llevado a través de las ciudades islámicas del norte de

⁵⁶ Para saber cómo los musulmanes combinaban las presas y los qanats en España ver Glick, Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval, p. 25 a 29

⁵⁷ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 37, 38 y 85

⁵⁸ Para una definición de la vida material ver Fernand Braudel, Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, versión española de Isabel Pérez-Villanueva Tovar, tomo 1, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 547 p., p. 2, 6 y 7

⁵⁹ Fernando Díaz-Plaja, La vida cotidiana en la España musulmana, Madrid, EDAF, Cifo, Crónicas de la historia, 1993, 348 p., p. 196 y 197; ver también García Tolsá, op.cit., p. 162

⁶⁰ Para profundizar sobre este punto es necesario consultar a Glick, Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval, p. 71 y 72

⁶¹ Enciclopedia Universal Ilustrada europeo-americana, Tomo IV, Barcelona, José Espasa e hijos editores, 1973, 1079 p., p. 5

África hacia el Occidente musulmán. Esta técnica se empleó para quemar el vino produciendo nuevas bebidas alcohólicas como el aguardiente, el brandy, el ron y el alcohol de cereales que constituyeron nuevos sabores para el disfrute del paladar europeo.⁶²

Como los alquimistas árabes poseían excelentes conocimientos de química dominaban la destilación a la perfección, técnica que seguramente transmitieron a los hispanorromanos a través de dos formas principalmente: 1) mediante el contacto comercial-cultural directo muy común en las ciudades hispanomusulmanas, y 2) a través de los libros traducidos por los alquimistas hispanos con la intención de asimilar estos conocimientos.⁶³ De esta manera, de acuerdo con Glick, durante el transcurso de los siglos VIII y IX el alambique llegó primero, por vía de Al-Andalus a la España cristiana y de ahí al resto de Europa.⁶⁴ Según Sournia, esta técnica ya existente en el s. XII en Occidente, se empleó primero por los boticarios para la destilación del vino y de licores alcohólicos obteniendo como resultado el aguardiente y el alcohol etílico empleados al principio solamente como medicamentos. Sin embargo, en el transcurso de los siglos XIII al XV, el uso del alambique se secularizó, por lo que comenzó a emplearse comúnmente difundiéndose nuevas bebidas alcohólicas mejores que el vino tradicional, cuyo consumo por la sociedad europea dio como resultado el mayor desarrollo de la embriaguez.⁶⁵ Después de haber asimilado esta técnica oriental a su cultura, durante el siglo XVI los españoles la trasladarán a la Nueva España y en especial hacia la ciudad de México donde crearán diversas destilerías para la elaboración de nuevas bebidas alcohólicas como el tequila, el mezcal y el chinguirito.

EL CONSUMO DEL VINO EN LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS.

CONSUMO DEL VINO POR LOS HISPANOMUSULMANES. VIOLACIÓN DE LOS VIEJOS PRINCIPIOS CORÁNICOS.

En las ciudades hispanomusulmanas de Al-Andalus el vino se consumía en gran abundancia pese a las severas prohibiciones del Corán, libro que no sólo constituía el Código religioso árabe, sino también el Civil y Penal de los creyentes. De acuerdo con el propio Mahoma, junto con el juego de azar, el vino era considerado como "abominación y obra del demonio". Incluso los puritanos podían invocar los castigos más espeluznantes en el infierno para los bebedores. Sin embargo, los hispanomusulmanes no hicieron caso de este tipo de discurso

⁶² Braudel, Bebidas y excitantes, p. 36 a 39. Sobre este tema ver también Sournia, op.cit., p. 16 y 17, y Morales, op.cit., p. 92

⁶³ Ver Braudel, Las civilizaciones actuales, p. 77; y Glick, Tecnología, ciencia y cultura, p. 113 y 115.

⁶⁴ Sobre la introducción del alambique en España ver Glick, Tecnología, ciencia y cultura, p. 71, 72, 109 y 110.

⁶⁵ Sournia, op.cit., p. 17. Sobre la destilación del aguardiente europeo y su secularización ver Braudel, Bebidas y excitantes, p. 27 y 29

ya que, como afirma Díaz-Plaja es probable que hayan creído que la prohibición coránica se trataba de un consejo dietético más que moral; de la misma forma que se les había negado el consumo de carne de cerdo.⁶⁶ A esta explicación también se pueden añadir las siguientes: a) La gran distancia geográfica que había entre la propia Arabia y la España musulmana obteniendo ésta su propia independencia política y cultural del resto del mundo islámico con el establecimiento del Califato de Córdoba por la dinastía umaiya desde los primeros años del s. X.⁶⁷ Es probable que esto se haya manifestado en la conformación de costumbres de embriaguez particulares, b) la íntima fermentación del passum o vino cartaginés español que provocaba que los doctores musulmanes no creyeran que fuera realmente el vino prohibido del Corán, sino simple jarabe cuyo consumo se realizaba sólo en la Corte ⁶⁸, y c) la gran valorización de las cualidades particulares del vino andalusí como son su sabor y colorido que hasta los poetas árabes escribieron apologías sobre esto.⁶⁹ Fuera de toda discusión es un hecho que en Al-Andalus el alcohol se consumía con ciertas restricciones que no siempre eran respetadas.

EL CONSUMO DEL VINO EN LA VIDA COTIDIANA MUSULMANA.

De acuerdo con Díaz-Plaja, el vino era parte fundamental de la vida social hispanomusulmana. En toda reunión social siempre había un joven copero que se dedicaba a servir esta bebida cuyo consumo se realizaba después de la comida, cuando los huéspedes se relajaban, combinándola con la buena conversación al ritmo de la música a cargo de cantantes y una orquesta.⁷⁰ De igual manera, musulmanes, mozárabes y cristianos disfrutaban de un gran libertinaje al consumir el vino en exceso en la taberna, lugar social heredado por el mundo europeo a las ciudades hispanomusulmanas, y que los árabes adaptaron a su sociedad ya fuera en forma autorizada o clandestina. En estos lugares, que por cierto eran muy numerosos, los clientes podían combinar los placeres de la embriaguez y el sexo sin inhibición alguna. Parece ser que emborracharse y tener relaciones sexuales con prostitutas era muy común en ciudades como Córdoba y Bagdad durante esa época. Además, en los suntuosos palacios los príncipes podían dedicarse con toda libertad a disfrutar de la bebida y otros placeres como la música, la poesía o la sexualidad.⁷¹ El

⁶⁶ Díaz-Plaja, op.cit., p. 165 y 166

⁶⁷ Levy-Provencal, op.cit., p. 33 y 36

⁶⁸ Domingo, op.cit., p. 20

⁶⁹ Díaz-Plaja, op.cit., p. 166 se refiere al siguiente poema que ensalza las virtudes del vino: "Yo elevo a los comensales mis quejas en este asunto de la botella que se ha vestido con una túnica de color negro espeso. (...) Había en ella el sol de un vino entre nosotros, mas este sol se ha ocultado en un ala de la noche tenebrosa. (...) La botella niega con su color las luces del vino, como el corazón del envidioso, la mano del que le favorece. (Ben Muchbar, siglo XII)."

⁷⁰ Ibid., p. 172, 174 y 175. Ver también J. García Tolsá, op.cit., p. 195

⁷¹ Díaz Plaja, op.cit., p. 172 y 174

beber vino estaba tan arraigado a la vida cotidiana que dio como resultado tres hechos: a) la justificación de su consumo por los pensadores descartando las antiguas prohibiciones coránicas, b) el consumo del vino como principal requisito a cumplir para ser aceptado socialmente, y c) el rechazo y la censura pública hacia los borrachos por proferir maldiciones y demás acciones impías que violaban los preceptos de la religión.⁷²

LA EMBRIAGUEZ MANEJADA POR EL DISCURSO MUSULMÁN.

En general, la sociedad hispanomusulmana explicaba a la embriaguez a través de diversos discursos que los individuos asimilaban ya fuera de manera consciente o inconsciente. Estos discursos se conformaban a base de las siguientes relaciones:

a) Relación embriaguez-placer sexual: Durante las fiestas celebradas en los suntuosos palacios de los sultanes, el vino se convertía en el cómplice del acto sexual, relación que se describe muy bien en los poemas de Ben Hani del s. X y de Ben Sahayd del s. XI que afirman lo siguiente:

"Nuestros lechos sirvieron de vestido para nuestro vino y, para cubrirnos, la tiniebla rasgó sábanas de su piel. (...) De corazón a corazón se acercaba el amor; de labio a labio volaba el beso (Ben Hani) (...) Y usaban del vino como de una celestina que les facilitaba la conquista (...) Cuando, llena de su embriaguez, se durmió y se durmieron los ojos de la ronda... me arrastré hacia ella insensiblemente como el sueño, me elevé hacia ella dulcemente como el aliento (...) Besé el blanco brillante de su cuello; apuré el rojo vino de su boca (...) Y pasé con ella mi noche deliciosamente hasta que sonrieron las tinieblas mostrando los blancos dientes de la aurora (Ben Sahayd)".⁷³

Este lenguaje metafórico establece una clara conexión entre la embriaguez y la conquista pasional, característica común de la borrachera que provocaba que el individuo ignorara sus inhibiciones logrando satisfacer sus pasiones que las leyes coránicas reprimían sin éxito. A diferencia de lo anterior, el poeta Abd Allah afirmó que es más saludable para el hombre el beber el vino después del coito para lograr evacuar las secreciones y mantener un equilibrio entre el alma y el cuerpo evitando así el surgimiento de enfermedades.⁷⁴ Estos discursos, que con frecuencia se contradecían entre sí, eran producto de la continua experimentación con el alcohol, abriendo todo un campo de posibilidades para disfrutar de sus propiedades.

⁷² *Ibid.*, p. 167 y 174

⁷³ *Ibid.*, p. 166 y 167. Ver en la pág. 168 una "Recreación de una fiesta en el palacio del sultán con la participación de sus múltiples mujeres" (Museo Romántico. Madrid).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 170

b) Relación vino-exceso circunstancial: Parece ser que no todos los resultados de las borracheras eran placenteros ya que había casos en los que los bebedores se convertían en esclavos de la bebida como el de Abd al-Malik quien en el siglo XII afirmó:

“En toda la noche no había cesado de escanciarles el vino y de beber yo mismo lo que quedaba en su propia copa, hasta que me embriagó al igual que a ellos. Pero el vino ha tomado bien su venganza; yo le hice caer en mi boca, y él me ha hecho caer a mí”.⁷⁵

Era fácil caer en el exceso debido a que el vino era fácil de conseguir gracias a su venta en los mercados. Hay noticias de que en el siglo IX en Secunda había un mercado de vinos arrendado a un mozárabe que abastecía las numerosas tabernas.⁷⁶ Con toda seguridad, los comerciantes se enriquecieron con la venta del vino, ya que constituía una de sus principales entradas de dinero. Seguramente a las autoridades musulmanas les costó mucho trabajo el mantener un estricto control sobre este tipo de negocios.

c) Relación vino-discurso médico: Al igual que los cristianos, los musulmanes pensaban que el vino poseía ciertas propiedades que podían determinar el estado del individuo. Por ejemplo, había quienes opinaban que el vino era más saludable y provechoso si se tomaba una hora después de comer para que el hombre pudiera dormir y quitarse la sed.⁷⁷ Además, las mujeres lo ingerían como un brebaje que, combinado con otros remedios, podía definir el sexo de los niños: “Si toma la mujer cuajos de liebre macho con vino concebirá varón; si los ingiere de liebre hembra, concebirá hembra”.⁷⁸ A primera vista este argumento parece absurdo, fuera de todo raciocinio. Sin embargo, si se ubica en su contexto histórico, puede entenderse como un discurso médico, preservado a lo largo de generaciones que emplea sus propias normas lógicas de pensamiento para explicar las virtudes saludables del vino, y justificar su consumo con medida.

d) Relación del discurso musulmán de embriaguez con el grecorromano. Los árabes también asimilaron el discurso de embriaguez de Baco, dios romano del vino que invitaba a los hombres a caer en los mayores excesos. Prueba de esto es la escena báquica musulmana del manuscrito árabe “Las sesiones de Al-Hariri del s. XIII” en la que se representa un festín conformado por seis figuras vestidas con ropas musulmanas que realizan un brindis en honor de un elegante sujeto (posiblemente Baco-mitad musulmán y griego).⁷⁹ El grabado representa un momento de la vida cotidiana en el que los personajes

⁷⁵ Ibid., p. 167

⁷⁶ Ibid., p. 172

⁷⁷ Ibid., p. 179

⁷⁸ Ibid., p. 332

⁷⁹ “Escena báquica musulmana”. (Del manuscrito árabe *Las sesiones de al-Hairiri*, siglo XIII. Biblioteca Nacional. París), ilustración que se encuentra en Díaz-Plaja, op.cit., p. 173

disfrutaban del vino con moderación ocultando los grandes estragos de la embriaguez. Es curioso que el exceso en el que en ocasiones caían los seguidores de Baco no se exprese con toda fuerza en el grabado. La representación concreta de las figuras rompe por completo con la tradicional prohibición coránica que consideraba que reproducir el cuerpo humano era una idolatría.⁸⁰ Hay que recordar que a partir del s. X, bajo el dominio de la dinastía umaiya, Al-Andalus se independizó del control político de Arabia, fenómeno que posiblemente tuvo como consecuencia la conformación de costumbres culturales propias, entre éstas las de embriaguez. Es probable que este discurso de embriaguez greco-musulmán haya influido en el cristiano tradicional con los conceptos de moderación y de los efectos medicinales del vino en el cuerpo.

NORMAS DE MODERACIÓN MUSULMANAS CONTRA LOS EXCESOS DEL VINO.

Como toda cultura, la sociedad hispanomusulmana contaba con ciertas normas de moderación sobre el consumo del vino, las cuales eran las siguientes:

1) Consumo del vino con medida de acuerdo con los escritos de Hipócrates. El discurso del médico griego Hipócrates, como se señala a continuación, se refiere a consumir el vino con medida estableciendo una cantidad determinada para no alterar los humores del cuerpo y así lograr conservar la salud. Los médicos árabes lo estudiaron e interpretaron de la siguiente manera:

"Consulté al maestro Hipócrates, porque Hipócrates tiene inteligencia, un mérito que no tiene par y una ciencia médica incomparable. 'Me gusta el vino' le dije. Y me contestó: 'Pero beber mucho mata'. Insistí: 'Dime la cantidad'. Y con toda claridad me repuso: 'Hallo cuatro humores que son la base de la salud. Por tanto, cuatro por cuatro; para cada humor un litro.'"⁸¹

Hipócrates habla acerca de la moderación en el consumo de la bebida para mantener el equilibrio de los humores del cuerpo y conservar la estabilidad de su naturaleza caliente y fría. Desafortunadamente, el médico griego no especifica sobre el tipo de vino que se debía consumir para conservar mejor el equilibrio de los humores. Parece ser que esta lección sobre la moderación es contradictoria, puesto que ingerir un litro de vino para cada humor equivaldría a la embriaguez del individuo. Para comprender esta norma de moderación hipocrática, los musulmanes tuvieron que familiarizarse con los conceptos de enfermedad y salud de los griegos, conocimientos que tradujeron a su idioma e interpretaron a su modo. Es probable que este discurso haya tenido cierta influencia en la sociedad. Sin embargo, no fue ningún impedimento para que los bebedores cayeran en el exceso característico de la vida cotidiana.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 204 y 205

⁸¹ *Ibid.*, p. 169

2) Normas de moderación en el consumo del vino por los pensadores islámicos. El vino estaba tan arraigado a la vida cotidiana que los pensadores musulmanes tuvieron que justificar su consumo y a la vez también establecer ciertas normas de control para evitar caer en el abuso. Un sabio, a quien se le preguntó sobre la bebida, expresó su opinión de la siguiente manera:

"Si se toma como conviene, con quien conviene y cuando conviene, no hay mal en ello, porque alegra el espíritu, disipa los cuidados y enardece e impulsa a las acciones meritorias. Tomarlo con exceso es tan grande daño como es gran bien beber poco".⁸²

En este fragmento se expresa que para beber es necesario hacerlo en el espacio social, el momento y la cantidad adecuados con la finalidad de evitar disturbios públicos que seguramente eran muy comunes en la época. De igual forma, los poetas se refirieron al vino como uno de los principales remedios contra las penas y sobre cómo éste puede producir una melancolía peor, por lo que es necesaria la moderación:

"También dicen que una de las medicinas más grandes de la melancolía es beber vino cuando se la siente; pero que luego deja una melancolía peor que la anterior, si se bebe en exceso. La causa de ello es que no hay bien en beber vino, salvo si éste es ligero, de un año cumplido y de olor perfumado, circunstancias en que el vino es cálido y seco. Luego, deriva hacia la frialdad, tanto, que evita la necesidad de beber agua, se hace húmedo, de color rojo oscuro, de brillo un tanto mate, hace sangre y produce sueño, siendo la bebida adecuada para el invierno. Pero en todo tiempo beba el hombre aquello que se acomode a su naturaleza, sin dejarse arrastrar por la avidez".⁸³

De este texto se pueden deducir dos cosas: a) la gente utilizaba a la embriaguez como vía de evasión de los problemas afectivos como la tristeza y la melancolía provocados quizá por las diferencias sociales, las injusticias y la pobreza. Obviamente, después de la borrachera y con la sobriedad, regresaban los pesares de la existencia peor que nunca, y b) el conocimiento profundo que poseían sobre las condiciones del vino, por lo que era necesario que cada quien eligiera la que más le conviniera para conservar la moderación y evitar caer en estado de embriaguez.

3) El mes del Ramadán. La civilización musulmana también practicaba rigurosas normas de abstención de los placeres como la celebración del Ramadán, noveno mes del año lunar musulmán instituido en el Corán que establecía el ayuno y la abstinencia sexual como

⁸² ibid., p. 167 y 168

⁸³ ibid., p. 169 y 170

principales ritos de purificación espiritual ante Alá.⁸⁴ Para su realización, el profeta Mahoma afirmó:

“Os está permitido acercaros á vuestras mujeres en esta noche del ayuno. Ellas son vuestro vestido y vosotros sois el suyo. Dios sabe bien que os engañaís á vosotros mismos. Ha vuelto á vosotros y os ha perdonado. (...) Os está permitido comer y beber hasta el momento en que podáis distinguir un hilo blanco de un hilo negro. A partir de este momento, observad estrictamente el ayuno hasta la noche”.⁸⁵

Esta celebración coránica dictaminó la división entre el tiempo profano y el sagrado en la conducta del individuo contribuyendo de esta manera al control del Estado árabe sobre las actividades cotidianas de la población hispanomusulmana como eran las relaciones sexuales y el consumo moderado del vino. Obviamente, después del mes del Ramadán la sociedad volvía a caer en las mismas costumbres.

LA JUSTICIA HISPANOMUSULMANA FRENTE AL FENÓMENO DE LA EMBRIAGUEZ.

De acuerdo con Díaz-Plaja, la ciudad hispanomusulmana estaba gobernada y vigilada por un cuerpo de policía integrado por guardias de ronda o inspectores que se encargaban de reprimir la delincuencia. Delitos como el robo se castigaban con la amputación de la mano o la flagelación, condena que se aplicaba con cierta medida de fuerza para evitar matar al delincuente.⁸⁶ Sin embargo, la sociedad ignoraba por completo cómo debía actuar frente al problema de la embriaguez. Prueba de esto es el relato referente al encuentro de dos jueces con un borracho a quien no castigaron con brutalidad, sino que simplemente se alejaron de él rogándole a Dios para que le perdonara sus pecados.⁸⁷ Esto se debió principalmente a que en Arabia el profeta Mahoma nunca estableció formalmente en las Leyes coránicas los castigos específicos que debían aplicarse en contra de la embriaguez. Cuentan que en una ocasión se le presentó un borracho al que únicamente mandó azotar

⁸⁴ Mahoma, *op.cit.*, Sura II, La Vaca, versículo 181, pág. 22 “La luna de Ramadán, durante la cual descendió el Corán de lo alto para servir de dirección á los hombres, de explicación-clara de los preceptos, y de distinción entre el bien y el mal es el tiempo en que hay que ayunar. Todo el que vea esta luna debe disponerse en el acto á ayunar.”

⁸⁵ *Ibid.*, Sura II, La Vaca, versículo 183, pág. 23.

⁸⁶ Díaz Plaja, *op.cit.*, p. 105, 106 y 121

⁸⁷ *Ibid.*, p. 122 y 123. “Un día iba yo en compañía del juez Ahmad ben Baqi, a tiempo en que casi nos tropezamos con un borracho que iba delante de nosotros. El juez tiró de las riendas de su caballería y refrenó su marcha, esperando que el borracho advirtiera o notara que el juez estaba cerca y se largase apresuradamente; pero, cuanto más lentamente iba el juez, el borracho se paraba más, hasta que el juez no tuvo más remedio que acercarse y darse por entendido. Yo pude notar, viéndole perplejo ante ese espectáculo y sabiendo que era hombre de muy blando corazón, la repugnancia que sentía en imponer a nadie la pena de azote, y dije entre mí: -¡Ah caramba! A ver cómo te las compones para salir de este apuro, joh Ben Baqi! Y, al acercarnos al borracho, le veo con gran estupefacción mía, que se vuelve hacia mí y me dice: - Mira, mira ese desdichado transeúnte que parece que ha perdido el seso. -Sí -contesté-; es una desgracia. El juez se puso a compadecerse de él y a pedir a Dios que le curase la locura y le perdonara sus pecados.”

en castigo dejándolo después en libertad sin penalizar esta falta.⁸⁸ Pero esto no fue ningún impedimento para que la sociedad hispanomusulmana aplicara sus propias normas de represión.

Después de que murió el profeta, los jueces musulmanes de Arabia y España aplicaron su criterio para enfrentar el problema de la embriaguez. En una ocasión Abu Bakr tuvo que intervenir en un caso, así que le preguntó qué hacer a Alí ben Abi Talib quien le respondió:

“Quien bebe, se emborracha; quien se emborracha hace disparates; el que hace disparates, forja mentiras, y a quien forja mentiras, debe aplicársele la pena. Yo creo que deben darse ochenta azotes al que bebe”.⁸⁹

De este fragmento se puede deducir que la justicia hispanomusulmana se preocupaba más por condenar las consecuencias de las borracheras que a la embriaguez en sí misma, en forma similar al mundo cristiano-occidental. Al proferir malas palabras bajo la influencia del vino, el borracho podía cometer blasfemia, pecado fatal para el Islam que exigía a sus fieles una total y absoluta ortodoxia. Por lo tanto, el briago podía recibir desde amonestaciones por los faquies hasta una declaración legal de indignidad pública que lo hacía objeto de la represión de la policía que podía terminar hasta en la muerte.⁹⁰ Otro posible motivo de represión podría haber sido la suciedad del borracho frente al estricto código de higiene hispanomusulmán presente en las ceremonias de ablución, el vestido y las ciudades.⁹¹

Según Ibn Abdun, un borracho no debía ser azotado antes de que se le hubieran pasado los malos efectos de la embriaguez con la intención de que se diera cuenta de su culpa. Castigos como éste se aplicaban con mayor rudeza a los pobres que a los ricos, puesto que, como afirma Díaz-Plaja, existía la teoría de que los señores de clase acomodada tenían mayor sensibilidad, por lo que su sufrimiento moral sería tan terrible, que ningún daño físico podía ser comparable. Es por esta teoría que se les eximía de golpes y torturas, permitiendo que fuera solo su conciencia la que los atormentara, “cosa que generalmente no ocurría”.⁹²

De acuerdo con Díaz-Plaja, el consumo del vino estaba tan arraigado en la vida cotidiana que los jueces debían moverse con precaución para aceptarlo o condenarlo. En general,

⁸⁸ ibid., p. 123. “ni siquiera hay una tradición mahomética admitida y segura; sólo consta que al Profeta le presentaron a un hombre que había bebido vino, y el Profeta ordenó a sus compañeros que le aplicaran unos azotes por haber faltado a sus deberes.”

⁸⁹ ibid., p. 124

⁹⁰ ibid., p. 110 y 174. Como se mencionará posteriormente, la Inquisición española también castigará las maldiciones del individuo como producto de la embriaguez.

⁹¹ Para consultar acerca de la higiene del hispanomusulmán ver ibid., p. 190 y 191; J. García Tolsá, op.cit., p. 195

⁹² Díaz Plaja, op.cit., p. 120 y 121

analizaban con detención la particularidad de cada uno de los casos sacando sus propias conclusiones. Por ejemplo, a uno de los jueces más notables le llegaron con este problema:

“ ¿Puede venderse cepas a los cristianos que elaboran vino y, si ha habido venta es susceptible de anularse? ”. Y éste respondió ‘El acto es reprehensible, pero no llega a ser ilícito’ ”⁹³

Esta respuesta fue muy hábil puesto que a la justicia no le convenía obstaculizar el poderío económico de los mercaderes quienes obtenían grandes cantidades de dinero vendiéndole licor a las tabernas. En teoría, el mercader que vendiera vino en público debía ser castigado, y sus recipientes, rotos.⁹⁴ Es probable que las autoridades no hayan respetado esta norma al ser sobornadas por los comerciantes quienes gracias a esto continuaban con su actividad sin interrupción alguna.

Como puede observarse, la sociedad hispanomusulmana de Al-Andalus estableció sus propias costumbres sobre la embriaguez, así como sus normas de moderación y represión. Sin embargo, la vida social de la España musulmana sufrirá un gran revés con el advenimiento de los reinos cristianos que impondrán su dominio político-militar para siempre.

2.3. LA EMBRIAGUEZ EN LOS REINOS CRISTIANOS (S. VIII-XV)

EL PROCESO DE RECONQUISTA DE LOS TERRITORIOS MUSULMANES.

LA EXTENSIÓN DEL CULTIVO DE LA VIÑA EN LOS TERRITORIOS MUSULMANES RECONQUISTADOS.

Del s. VIII al XV los reinos cristianos combatieron en contra de los musulmanes con la finalidad de reconquistar y colonizar los territorios de Al-Andalus, complejo proceso de reconquista que distinguió a la España medieval del resto de Europa. Según Glick, en la reconquista de los territorios del este y oeste de la Península se llevó a cabo “un proceso de colonización constante de los llanos que estimuló la producción de cereal y viña, causando tanto un cambio profundo del paisaje como la correspondiente variación de los hábitos alimenticios de gente anteriormente habituada a una ecología montañesa”⁹⁵. La colonización española de los s. IX y X, cuyo ritmo dependió de la baja cantidad de población de León y Castilla así como de la intensidad de los ataques musulmanes, estableció una serie de pequeñas aldeas que contaban con sus propios campos de cereales y viñas que los

⁹³ ibid., p. 124

⁹⁴ ibid.

⁹⁵ Glick, Cristianos y musulmanes en la España medieval, p. 111; para ver en general sobre el tema de la Reconquista consultar José María Font Rius, “La sociedad en Asturias, León y Castilla” en Vicens Vives, op.cit., Vol. 1, p. 254 a 257

campesinos cultivaban mediante el sistema de rotaciones comunales para poder desarrollarlos y lograr sobrevivir.⁹⁶

El cultivo de las tierras era muy importante puesto que se necesitaba para conseguir que la población creciera aún más intensificando así la lucha contra los musulmanes. Por lógica, las viñas, tierras que requerían de gran estabilidad de un año para otro, no se ubicaban cerca del lugar de la frontera donde los musulmanes atacaban con mayor intensidad, sino más al norte para asegurar su preservación. Durante los s. X y XI los cultivos del cereal y la vid se extendieron hacia el sur de la Península modificando por completo la forma de alimentación de la población montañesa.⁹⁷ La repoblación de los territorios conquistados continuó en el s. XIII y hasta el fin de la Reconquista en el s. XV y con esto la expansión del cultivo de la vid y sus derivados.⁹⁸

CAUSAS DEL AUMENTO DE LA PRODUCCIÓN DEL VINO.

Durante la época de la Reconquista, hubo distintas causas que provocaron que el cultivo de la viña aumentara. Éstas son las siguientes:

a) La expansión de la viticultura con los monasterios: Aunado al avance de la colonización estaba el de los monasterios que, al igual que en el resto de la Europa occidental, se dedicaban al cultivo de la viña. Debido a la gran influencia del cristianismo, la viticultura se propagó durante el transcurso de la Edad Media. El consumo del vino era tan necesario para que los monasterios realizaran el sacrificio de la misa que incluso se destinó un terreno exclusivo al cultivo de la vid.⁹⁹ Como consecuencia de la gran difusión de la viticultura en el mundo medieval, según Corcuera, "la Iglesia llegó a ser identificada con el vino, no sólo como la sangre de Cristo, sino como lujo y bienestar. Paradójicamente la Iglesia, institución que a través de sus padres alertaba contra los peligros de la bebida embriagante era la principal productora de vino".¹⁰⁰ De esta manera, en la España medieval la regla benedictina

⁹⁶ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 112.

⁹⁷ Ibid., p. 115, 120 a 122

⁹⁸ Santiago Sobrequés Vidal, "La época del patriciado urbano", en Guillermo Céspedes del Castillo, Historia social y económica de España y América. Patriciado urbano. Reyes Católicos. Descubrimientos, Vol. 2, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1961, 567 p., p. 8-406, p. 12 y 13. No hay que pensar que el vino fue la única bebida que se consumía en la España medieval. Cruz Cruz, op.cit., p. 135 afirma que "en la España medieval se conocía la cerveza -gustada antes por caldeos, asirios y egipcios desde hacía siete u ocho mil años-, pues es contemporánea de los primeros cereales cultivados y de la fermentación de su harina, especialmente de la cebada.

⁹⁹ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 123; Román Celis, "El vino, alegría de los dioses, perdición de los hombres", p. 3-24 p. 9 y 10

¹⁰⁰ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 64

especificaba que los monjes podían beber aproximadamente un litro de vino al día.¹⁰¹ Si el consumo del vino en los monasterios era abundante entonces hay que dudar que se hayan cumplido al pie de la letra las normas de ascetismo entre los monjes heredadas del mundo antiguo, no solamente vigentes para ellos, sino también para todo aquél que se hiciera llamar cristiano.¹⁰²

b) La conversión de las tierras baldías en viñedos. De acuerdo con Glick, la demanda del vino dio lugar a la conversión progresiva hasta finales del siglo XII, primero de baldíos y luego de tierras cerealícolas, en viñedos. En Castilla-León, los viñedos se debieron plantar al principio en tierras productoras de cereal. En Cataluña, donde se abancaló de forma intensa del siglo X en adelante, los viñedos tendieron a invadir las colinas, a expensas de los baldíos.¹⁰³

c) Las grandes ventajas económicas que el pequeño propietario podía obtener del cultivo de la uva. Según Glick, conforme creció la producción de cereal, aumentó el valor de los viñedos, por lo que el pequeño propietario podía cultivar un viñedo sin recurrir al barbecho y vender el excedente, lo que le colocaba en una posición económica mejor que la del pequeño cultivador de cereal que dependía de otros para la molienda y las herramientas de hierro.¹⁰⁴

d) La escasez de agua en ciertas regiones de Europa. Al igual que en algunas partes de Europa, en la España medieval el vino era una bebida más que se consumía en lugar del agua potable que escaseaba cuando los pozos estaban contaminados o por su falta de abastecimiento. El propio Braudel menciona que en el mundo europeo en general los acueductos comenzaron a funcionar de nuevo hasta los siglos XVI, XVII y XVIII, por lo que las ciudades medievales sufrieron un gran problema por la falta de buen abastecimiento del agua.¹⁰⁵ Es por esto que seguramente cierta parte de la población utilizó al vino como uno de tantos mitigadores de la sed; pero nunca como sustituto del agua ante la existencia de otros medios satisfactores mejores como las frutas y las verduras.

¹⁰¹ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 123

¹⁰² Para saber sobre el ascetismo en la Edad Media ver Johannes Böhler, Vida y cultura en la Edad Media, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1983, 290 p., (Sección de obras de Historia, 3020), p. 43 y 44

¹⁰³ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 123 y 124

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Braudel, Bebidas y excitantes, p. 6, 7 y 8. En la misma obra, p. 20 a 25 el historiador también habla de la cerveza que seguramente desempeñó también el papel de mitigador de la sed; pero nunca como sustituto de un líquido tan preciado como es el agua.

CAUSAS QUE CONTRIBUYERON A LA FALTA DEL CONSUMO DE VINO.

Pero no hay que pensar que por el hecho de que aumentó la producción del vino se incrementó también su consumo. De acuerdo con Glick, la Edad Media española carecía de transportes eficaces que trasladaran las uvas de un lugar a otro para su consumo. Es por esto que en Castilla era difícil que los siervos cumplieran con su obligación de otorgarle uvas y vino a su señor. Además, a esto también hay que añadir la escasa comercialización en una sociedad prácticamente sin ciudades (a diferencia de Al-Andalus); la poca voluntad de los campesinos de comprar viñedos muy cerca de la frontera, y la carencia de tecnología adecuada (como eran los regadíos) para lograr la producción y comercialización masiva de los viñedos.¹⁰⁶

Es por estas razones que los viñedos crecieron en muchos lugares donde su cultivo cesó después de que se comercializara este producto. Algunos lugares en los que esto sucedió fueron los siguientes: León, donde las viñas fueron el cultivo más importante pese a la acidez del suelo; en la región del Arlanzón-Alto Ebro de Castilla la Vieja donde las viñas crecieron durante la Edad Media pese a las pésimas condiciones climáticas; en Cataluña en las estribaciones pirenaicas del Alto Segre, el valle de Ribes y la llanura de Cerdeña. A pesar de las condiciones climáticas y de suelo marginales, el cultivo de la viña se difundió en el Alto Aragón en el s. XI.¹⁰⁷ Éstos son testimonios del triunfo del hombre sobre la naturaleza empleando su propia tecnología para modificarla y así lograr sobrevivir.

El consumo del vino era muy diferente entre musulmanes y cristianos. De acuerdo con Glick, en el reino de Huesca, vecino de Aragón, los musulmanes producían el vino en abundancia para consumo local a diferencia con lo que debió ser un consumo per cápita más bajo que el habitual entre los cristianos. Esto lo comprueba el autor al afirmar que "la plétora de contratos para nuevos viñedos en Aragón entre 1150 y 1180 podría significar únicamente que el vino estaba siendo exportado".¹⁰⁸ Es probable que, a pesar de los efectos destructivos de la Reconquista española, el comercio local del vino entre árabes y cristianos no se haya interrumpido debido a que constituía una de las principales actividades de la vida cotidiana.

LA EMBRIAGUEZ EN LAS CIUDADES MEDIEVALES ESPAÑOLAS.

EL PLACER DE LA EMBRIAGUEZ EN LAS FIESTAS MEDIEVALES.

Como producto de la Reconquista y colonización de los territorios, los cristianos comenzaron a ocupar las ciudades hispanomusulmanas permitiendo que buena parte de la

¹⁰⁶ Glick, Cristianos y musulmanes, p. 124

¹⁰⁷ ibid.

¹⁰⁸ ibid., p. 124 y 125

población árabe se quedara ya que no representaba ningún peligro. A partir del s. XI comienza a extenderse la vida urbana debido al progresivo crecimiento de sus núcleos. Al entrar dentro de sus murallas, la ciudad contaba con su propio universo de reglas que se traducía en una forma muy particular de vida totalmente diferente a la del campo. Además de poseer sus propias estructuras jerárquicas, familiares y comerciales, la ciudad también se caracterizaba por su forma particular de embriaguez determinada por circunstancias económicas, sociales y culturales. De la misma forma que en el resto de las ciudades de la Europa occidental, la vida en las ciudades hispanomedievales era muy animada debido a diversos acontecimientos que rompían con la monotonía de la vida cotidiana como eran: los mercados semanales, la celebración de curias y asambleas políticas, la concentración y salida de tropas para la guerra y, sobre todo, la celebración de diversas fiestas que muchas veces eran instituidas por la Iglesia.¹⁰⁹

Al igual que en el resto de la Europa occidental, la religión católica acompañaba a los individuos de todas las clases sociales durante toda su vida con sus ritos y ceremonias de bautizos, bodas y entierros, e influía en forma determinante en sus actos. Entre estos ritos se encontraba la celebración del matrimonio instituido por la Iglesia durante el siglo XIII con el fin de hacer que el espíritu de familia adquiriera mayor fuerza y unidad. Después de la tradicional ceremonia religiosa, la parte esencial de la fiesta era el banquete ofrecido por los padres y padrinos que originaba grandes despilfarros, entre éstos la embriaguez que debió ocupar un primer orden.¹¹⁰ De acuerdo con Huizinga, las fiestas cumplían con la función de "ser la manifestación soberana de la cultura, la forma en que se exterioriza colectivamente la suprema alegría de vivir, en que se expresa el sentimiento de colectividad". También estas celebraciones constituían, un anhelo hacia una vida más bella y una evasión ante la cruel miseria, depresión y pesimismo que probablemente no solo formaron parte de la vida social de los Países Bajos de los siglos XIV y XV como afirma Huizinga,¹¹¹ sino también de la España medieval. El tiempo de la fiesta era el momento apropiado para el desahogo de los instintos carnales que normalmente se reprimían en la vida cotidiana debido a la escasez de alimentos con motivo de las grandes hambrunas. Era tanto el exceso de las celebraciones en las ciudades medievales españolas que las Cortes trataron de frenar esta problemática. Las de Castilla de 1252 ordenaron que no durasen más de dos días y que los convidados no pasasen de veinte.¹¹² De acuerdo con

¹⁰⁹ Ibid., p. 130; José Ma. Font Rius, "La sociedad en Asturias, León y Castilla en los primeros siglos medievales", en Jaime Vicens Vives, et.al., Historia social y económica de España y América. Colonizaciones, feudalismo y América primitiva, Vol. 1, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1961, 509 p., p. 254-371, p. 351

¹¹⁰ Font Rius, op.cit., p. 352, 390 y 391

¹¹¹ Johan Huizinga, El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos, prólogo del mismo autor, versión española de José Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1996, 486 p., p. 46, 47 y 364

¹¹² Font Rius, op.cit., p. 391

Jacques Le Goff, las bodas dejaban a los campesinos arruinados por años y a los señores por meses.¹¹³

Generalmente, estas fiestas se realizaban con todo fervor ya que en eso consistía la buena religión, por lo que cada uno de los individuos de la sociedad debía cumplir con su rol determinado. Por ejemplo, el verdadero católico debía ser fiel a las costumbres colectivas y el buen sacerdote debía ejecutar escrupulosamente los ritos parroquiales.¹¹⁴ El consumo del vino estaba tan arraigado a la vida social de la ciudad medieval española que éste era parte de sus costumbres. Según Le Goff, "la costumbre es la que fundamenta el derecho y la práctica feudales (...) no es otra cosa que el derecho establecido por una fuerza que ha sabido reducir al silencio durante un tiempo suficientemente largo las contradicciones".¹¹⁵ Es por esto que, al igual que en los tiempos antiguos, en el mundo medieval los conceptos de costumbre y embriaguez se encontraban fusionados entre sí mostrándose en la vida social. Por lo tanto, como norma cultural y costumbre los buenos españoles debían aceptar el consumo colectivo del vino en la ceremonia religiosa de la misa, y en las fiestas, celebraciones en las que los excesos de la embriaguez contradecían los preceptos morales de la religión cristiana.

Al igual que en las fiestas, los bautizos se celebraban con magnificencia, especialmente entre las familias nobles, que aprovechaban la ocasión para hacer alarde de su buen nombre y sus riquezas. La clase media de la Corona de Aragón poseía grandes riquezas gracias a la prosperidad del comercio y la industria, por lo que también celebraba espléndidamente sus ceremonias familiares en las que se caía en los grandes excesos.¹¹⁶

EL CONSUMO DEL VINO DE LAS CLASES ARISTOCRÁTICA Y BURGUESA.

En las clases aristocrática y burguesa, los alimentos (incluyendo al vino) se consumían con gran lujo y ostentación. De acuerdo con Font Rius, desde el siglo XI, creció aceleradamente la tendencia a la ostentación y al lujo entre los círculos superiores del país. Un ejemplo de esto en Castilla son las fiestas deslumbrantes de las bodas de Doña Llambra y de las hijas del Cid de las que los asistentes se llevaron como recuerdo, "vasos de oro y plata y paños muy nobles y mulas de dinero".¹¹⁷ De igual forma, la mesa real y de los caballeros se servía

¹¹³ Jacques Le Goff, "Mentalidades, sensibilidades y actitudes (siglos X-XIII)", en La civilización del Occidente medieval, Barcelona, Editorial Juventud, 1969, p. 486

¹¹⁴ Jacques Rossiaud, "Cap. 4. El ciudadano y la vida en la ciudad", en Jacques Le Goff, El hombre medieval, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 388 p., p. 151-189, p. 169

¹¹⁵ Le Goff, op.cit., p. 438

¹¹⁶ Font Rius, op.cit., p. 396

¹¹⁷ Ibid., p. 350

con lujo y abundancia de manjares. Las mesas se cubrían con manteles; se usaban cuchillos y se procuraba comer aseadamente. Entre todos estos alimentos, los vinos no faltaban nunca en las comidas.¹¹⁸ Al igual que en Francia, los reyes tenían servidores especiales encargados de escanciar el vino a las horas de las comidas. Esta forma cortés de servir el vino en la mesa real muestra su carácter profano ajeno por completo al de la misa. Estos ejemplos dan a conocer todo un código de comportamiento que cada individuo de la corte debía adoptar para comer y beber adecuadamente para ser aceptado socialmente y que no solo formó parte de la realidad cultural de Al-Andalus como ya se mencionó, sino también de la España cristiana.

De acuerdo con Norbert Elias, la conducta medieval ante la mesa no era algo aislado, sino que formaba parte de los modos de comportamiento característicos de la sociedad, la cual los transmitía de generación en generación de acuerdo con su propia estructura. Esta conducta, sin ser superior o inferior a otras, estaba vinculada a las formas vitales generales y a la estructura total del hombre medieval quien la hacía variar de acuerdo con sus propias emociones.¹¹⁹ De esta manera, los elegantes modales medievales en la mesa determinaron la manera en que se ingería el vino entre las clases acomodadas constituyendo el comportamiento socialmente aceptable, norma que condenaba la conducta indisciplinada o incluso sucia del borracho.

El consumo del vino, condicionado por este código de urbanidad y buenos modales ante la mesa, formó parte de la base de la alimentación de numerosas familias españolas para finales de la Edad Media. Para el s. XV, el vino y el pan eran alimentos tan importantes en las ciudades españolas pertenecientes a la Europa mediterránea que para el año de 1400 las familias de Barcelona debían elaborar su presupuesto familiar con base en los precios de estos dos alimentos para lograr sobrevivir el resto del año. Durante los años de malas cosechas los pobres pasaban un hambre terrible.¹²⁰ Como puede verse, el exceso en la comida y la bebida en las ciudades se limitaba muchas veces por causa de las constantes hambrunas y la falta de dinero.

EL DISCURSO SOBRE LA TEMPLANZA, LA SOBRIEDAD, LA GULA Y LA EMBRIAGUEZ EN LA 'SUMA TEOLÓGICA' DE SANTO TOMÁS.

Durante el siglo XIII, en las ciudades medievales el discurso sobre la gula y la embriaguez más importante fue el de Santo Tomás de Aquino escrito en su obra 'Suma Teológica' cuyos contenidos sistematizados influirán por completo a los posteriores manuales de teología. Es primordial mencionar primero el contexto histórico en el que surgió la obra para comprender

¹¹⁸ Ibid., p. 402

¹¹⁹ Elias, op.cit., p. 114 y 115

¹²⁰ Xavier Domingo, op.cit., p. 26

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

su importancia. De acuerdo con Sergio Ortega Noriega, la teología cristiana creció sin orden temático preciso, y no fue sino hasta el siglo V con San Agustín de Hipona que se intentó un ordenamiento general del pensamiento cristiano, con marcada influencia de la filosofía platónica. En el siglo XII, los teólogos de Europa Occidental se significaron con el deseo de sistematizar el ya abundante discurso cristiano, entonces empezaron a aparecer las "sumas" o tratados completos y ordenados del pensamiento cristiano. En estas coyunturas de la elaboración teológica debe situarse la obra de Santo Tomás de Aquino, cuyo objetivo principal fue la síntesis y sistematización del discurso cristiano conocido de su tiempo. La síntesis tomista fue el núcleo de la doctrina "escolástica", corriente de pensamiento que empezó a desarrollarse en el siglo XII y logró imponerse como la más importante dentro de la teología católica, aunque no de inmediato. Esta doctrina retoma y asimila el pensamiento filosófico de Aristóteles (como el concepto de orden natural), y establece que el universo ha sido creado por Dios y que todos los acontecimientos sucedidos dependen exclusivamente de él, principio teológico de gran importancia en la 'Suma Teológica'.¹²¹

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) fue un fraile dominico, de familia noble y origen lombardo, que dedicó su vida a la enseñanza de la filosofía y teología en la Universidad de París, principalmente. Formado en la corriente escolástica desarrolló su pensamiento en la línea de esta escuela a la que dio el máximo esplendor. Fue ante todo un maestro universitario en cuya vida no se encuentran sucesos extraordinarios fuera de su intensa labor docente y literaria.¹²² Su obra principal es la 'Suma Teológica' cuya composición inició en el año 1266 con el propósito de dar a los estudiantes universitarios un manual que contuviera en forma breve, completa y ordenada, todas y cada una de las partes de la teología católica. Se trata pues de una obra didáctica destinada a personas que profesan la fe católica. Más que un manual resultó una síntesis orgánica del pensamiento cristiano elaborado a lo largo de 13 siglos.¹²³

En el pensamiento sistematizado de su obra, Santo Tomás incluyó el discurso sobre la gula, la embriaguez, la templanza y la sobriedad que se conformaron de acuerdo con el concepto de orden natural del que hablaba Aristóteles. Según Ortega Noriega, como todo cristiano, Santo Tomás afirma que el universo entero proviene de Dios, el ser necesario, el que existe por sí mismo y es principio ontológico de todo lo demás. Cuanto existe fuera de Dios, de él procede por creación y a él tiende como fin último. Este principio implica que todas las criaturas están sujetas a un orden impuesto por Dios, la "ley eterna", que las orienta a su fin

¹²¹ Sergio Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las Mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar, México, Editorial Joaquín Mortz, 1987, 378 p., p. 17-71, p. 18 y 24

¹²² Ibid., p. 19. Para ver una biografía completa de Santo Tomás es necesario consultar la "Introducción a la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino" por Gregorio Celada Luengo, O.P. en Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Vol. 1, Madrid, Editorial Católica, 1988, 992 p., (Biblioteca de Autores Cristianos, 31), p. 4 a 7. Para ver otros datos sobre Santo Tomás ver Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 86

¹²³ Ortega Noriega, "El discurso teológico...", p. 21

último; las criaturas no racionales tienden a ese fin de manera inexorable, mientras que las racionales deben hacerlo de manera consciente y voluntaria. Es aquí donde se apoya el concepto de moralidad, o sea la obligación que tiene el hombre de ajustar sus actos al orden divino. En el universo existe el orden natural procedente de Dios y que el hombre debe conocer y preservar por medio de la razón.¹²⁴ Para conservar este orden natural, son necesarias las virtudes cardinales o principales, entre las que están la templanza, un hábito operativo orientado al bien, cuyo objetivo es moderar los impulsos del hombre hacia los placeres del sentido del tacto: placer de la comida, de la bebida y venéreo.¹²⁵ A su vez, la templanza le da fundamento a otras virtudes, entre las que está la sobriedad que designa exclusivamente la moderación en el consumo de las bebidas alcohólicas.¹²⁶ Contradiciendo estas virtudes está el pecado de la gula que altera el orden natural y racional del hombre al producir en éste un deseo desordenado por la comida y la bebida. Como parte de la gula se sitúa la embriaguez que consiste en "el uso y placer desordenado de vino".¹²⁷ Este discurso que en realidad es una apropiación y sistematización de los anteriores referentes a la embriaguez, trascenderá a lo largo de los siglos debido a diversas circunstancias históricas

De acuerdo con Ortega Noriega, durante los primeros 50 años que siguieron a la muerte de Santo Tomás su doctrina fue objeto de polémica y severas críticas; luego empezó a difundirse a través de la Orden Dominicana y recibió el apoyo de la jerarquía eclesiástica, pues los papas la reconocieron como el pensamiento de la Iglesia. En 1323 Juan XII canonizó a Tomás de Aquino y en 1567 Pío V lo declaró Doctor de la Iglesia. En el siglo XVI fue más fuerte la influencia del tomismo al ser aceptado como doctrina común en las principales universidades europeas, principalmente en el reino de Castilla y sus dominios, donde los teólogos dominicos y jesuitas destacaron como los más brillantes de la cristiandad. No fue sino hasta la celebración del Concilio de Trento (1545-1563) en el que el tomismo (incluyendo su discurso sobre la gula y la embriaguez) alcanzó un gran auge convirtiéndose en la doctrina oficial de la Iglesia católica para decaer a fines del s. XVII.¹²⁸

¹²⁴ *Ibid.*, 24

¹²⁵ Sobre la virtud de la templanza ver Santo Tomás, *op.cit.*, Vol. X, p. 19 y 20. También este argumento está en Ortega Noriega, "El discurso teológico...", p. 28

¹²⁶ Sobre la virtud de la sobriedad ver Santo Tomás, *op.cit.*, Vol. X, p. 135 y 136. También este argumento está en Ortega Noriega, "El discurso teológico...", p. 28

¹²⁷ Santo Tomás, *op.cit.*, Vol. X, p. 120, 145 y 146

¹²⁸ Ortega Noriega, "El discurso teológico...", p. 18

EL DISCURSO MÉDICO MEDIEVAL A FAVOR DEL CONSUMO DEL VINO.

Al igual que en el mundo europeo, en las ciudades cristianas de la España medieval existió la tendencia del discurso médico a aprobar el consumo del alcohol como una medida de salud. Es probable que los médicos españoles hayan leído las traducciones al castellano de las obras arabizadas de Hipócrates y Galeno asimilando este discurso referente a que el vino ayudaba al buen funcionamiento de la digestión, a la purificación de la sangre y a regular la temperatura cálida del cuerpo.¹²⁹ Es por esto que los galenos del área cristiana consideraron, con los griegos, que no es malo beber vino después de ingerir los frutos de la tierra (fruges), pues "como el vino refuerza el estómago ayuda a la digestión y a la vez disminuye la frigididad de los mismos, de suerte que resulten menos dañosos al estómago".¹³⁰

Incluso algunos médicos europeos se refirieron a la superioridad del vino sobre el agua como el doctor y filósofo Raimundo Lullio quien afirmó en el s. XIII que el aguardiente era agua de vida (aqua vitae) debido a sus grandes propiedades. En su obra 'Conservación de la Juventud', Arnau de Villanova escribió que el aguardiente realizaba este milagro, disipaba los humores superfluos, reanimaba el corazón, curaba el cólico, la hidropesía, la parálisis y la cuartana; calmaba los dolores de muelas y preservaba de la peste.¹³¹ Es probable que este discurso médico haya alentado a la población a consumir el vino para curar las enfermedades.

LA EMBRIAGUEZ ASOCIADA A LA POBREZA, EL VAGABUNDAJE Y LA CRIMINALIDAD EN LAS CIUDADES HISPANO-MEDIEVALES DURANTE LOS SIGLOS XIV Y XV.

Al igual que en las poblaciones de la Europa occidental, en las ciudades hispano-medievales la embriaguez estuvo seriamente relacionada con fenómenos como la criminalidad, la pobreza y el vagabundaje. Con la finalidad de protegerse de la guerra de Reconquista y demás violencias, los hombres medievales construyeron grandes ciudades amuralladas. Sin embargo, en estos lugares la violencia volvió a resurgir a través de conflictos en los que la embriaguez formaba parte.¹³²

De esta manera, "la ciudad empuja al delito" como causa de las múltiples diferencias sociales entre grupos, el deshonor y los resentimientos acumulados entre las familias, y la

¹²⁹ Sournia, *op.cit.*, p. 15

¹³⁰ Cruz, *op.cit.*, p. 127. Para ver las propiedades médicas y sentimentales del vino para la cultura medieval consultar las págs. 118, 122, 126 y 130 a 134

¹³¹ Sournia, *op.cit.*, p. 15; Braudel, *Bebidas y excitantes*, p. 27 y 28

¹³² Sobre la violencia en general en las ciudades medievales ver Rossiaud, *op.cit.*, p. 164. Ver también más datos sobre la criminalidad en las ciudades medievales en George Duby, *Año 1000, año 2000. Las huellas de nuestros miedos*, prefacio del mismo autor, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1995, 141 p., p. 112

gran migración de forasteros y marginados en el siglo XIV que, además de provocar el gran crecimiento de las ciudades, no lograban asimilarse a la sociedad encontrándose en la más absoluta pobreza, por lo que debían acudir al robo para lograr sobrevivir.¹³³ La vida callejera en las ciudades hispanomedievales era extraordinariamente ruidosa, incluso en 1474 cuando los reyes Católicos comenzaban a gobernar España. Los alborotadores y los pendencieros, los estudiantes y galanteadores, los gritos y las riñas que salían de las casas de juego, llenaban el ambiente.¹³⁴ Junto a la criminalidad, la vagancia y la pobreza, la embriaguez era otro de los factores que provocaba todos estos desmanes que afectaban el bienestar de la sociedad. Muestra de esto es la asistencia de los pobres y marginados a las tabernas, lugares de convivencia social donde se emborrachaban por completo para terminar en riñas y malos golpes en la oscuridad de las calles estrechas. Además, los vagabundos seguramente encontraban en la embriaguez una adicción que los apartaba de la realidad que sufrían.¹³⁵ Fenómenos sociales como la criminalidad, la pobreza y la vagancia en los siglos XIV y XV dieron como resultado que la embriaguez aumentara entre ciertos grupos de la población de las ciudades de la Europa occidental, incluyendo a la España medieval. Esta realidad social también será similar a la que sucedió durante el siglo XVI en la Nueva España.

LA ACTITUD DE LA INQUISICIÓN ESPAÑOLA ANTE EL PECADO DE LA BLASFEMIA (ASOCIADA CON LA EMBRIAGUEZ).

En las ciudades españolas existía el tribunal de la Santa Inquisición introducido en Castilla por los Reyes Católicos en el período de 1478-80 con la finalidad de combatir a la herejía y otros delitos contra la fe. Entre éstos se encontraba el pecado de la blasfemia que el tribunal castigaba con todo rigor por consistir en una de las grandes ofensas hacia Dios. El objetivo real de estas acciones era el controlar la actitud de los creyentes para asegurar el predominio político de la Iglesia. De acuerdo con Dominique Peyre, los hombres cometían las tres cuartas partes de los delitos en general; pero la proporción de los hombres y de las mujeres variaba según los delitos. Cuando se trataba de un blasfemo era siempre, o casi siempre, un hombre el acusado.¹³⁶ En realidad, la blasfemia no se originaba espontáneamente, sino que estaba asociada a otras problemáticas.

¹³³ Rossiaud, op.cit., p. 157 y 164

¹³⁴ Font Rius, op.cit., p. 400, 489, 490 y 492

¹³⁵ Michel Mollat, Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social, trad. de Carlota Vallée, México, FCE, 1988, 299 p., p. 223 y 224. Para informarse con respecto al vagabundaje en el mundo medieval ver misma fuente p. 225 y 226

¹³⁶ Dominique Peyre, "La Inquisición o la política de la presencia", en Bartolome Bennasar, et al., Inquisición española: poder político y control social, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, 347 p., p. 40-67, p. 41 y 60

Es probable que, al igual que en las ciudades hispanomusulmanas, la embriaguez de los cristianos haya estado asociada a la blasfemia. Ante la falta de dominio de sus facultades bajo la influencia del vino, un borracho podía expresar las más crueles blasfemias como aquéllas que se atrevían a negar el poder divino como son: "Dios no tiene poder para hacer tal cosa", "no creo en dios", "reniego de dios" y, sobre todo, "me doy al diablo".¹³⁷ Como afirma Jean-Pierre Dedieu, la blasfemia era un ritual en sí mismo como en su empleo basada en una media docena de fórmulas-tipo que podía constituir una señal de pertenencia a un grupo o también la de la cólera mediante la cual el individuo derribaba radicalmente todo un sistema del mundo ubicándose al lado de los peores enemigos de la fe, situación que justificaba la intervención de la Inquisición.¹³⁸ Hay que aclarar que el Santo Oficio castigaba las blasfemias con la flagelación y el destierro y no a la embriaguez en sí misma que muchas veces podía ser la raíz de la falta. Al igual que en el mundo europeo, durante el siglo XVI la Inquisición se enfrentará a la blasfemia asociada a la embriaguez en la Nueva España.

EL CONCILIO DE TRENTO Y LA NORMA TOMISTA FRENTE A LA EMBRIAGUEZ DURANTE EL S. XVI.

En respuesta a la Reforma de Lutero iniciada en 1517 en contra de la corrupción de la Iglesia en general, los católicos llevaron a cabo la Contrarreforma cuyo principal instrumento fue la Compañía de Jesús fundada por Ignacio de Loyola (1491-1556), fraile que coordinó a quienes decidieron continuar bajo la dirección del papa. Una forma de combate en contra de la Reforma fue la realización del Concilio de Trento (1545-1563) el cual se dedicó a reafirmar la ortodoxia cristiana entre los fieles.¹³⁹ Sin embargo, una de las grandes carencias de éste fue que los padres conciliares ignoraron por completo los asuntos de la gula y la embriaguez. Además, el texto del 'Catecismo para los párrocos' que produjo el Concilio, gastó poca tinta en la templanza.¹⁴⁰ Sonia Corcuera explica que la embriaguez estaba tan arraigada a la vida cotidiana de los europeos que ésta no representaba una gran problemática para la Iglesia y la sociedad como lo sería posteriormente en la Nueva España. En general, la Iglesia española era bastante tolerante con el comportamiento de los borrachos, salvo en casos extremos que podían afectar su prestigio. Afirma que "sobrios o borrachos, el español o el italiano seguían entendiendo el

¹³⁷ Jean-Pierre Dedieu, "El modelo religioso: la disciplina del lenguaje y de la acción", en *ibid.*, p. 208-230, p. 215

¹³⁸ *ibid.*, p. 215 y 216

¹³⁹ Sonia Corcuera de Mancera, Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771), introd. de la misma autora, México, FCE, 1994, 283 p., (Sección de Obras de Historia), p. 25 y 26

¹⁴⁰ Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento, mandado publicar por San Pfo V y después por Clemente XIII, Madrid, 1901, cuarta parte, cap. XIII dice: "No pedimos muchos y delicados manjares, sino el que satisfaga la necesidad natural; de modo que en esto averigüéncense los que, por hastío a la comida y bebida ordinaria, buscan con empeño clases muy exquisitas de manjares y vinos", citado por *ibid.*, p. 26

cristianismo como una tradición de vida. Además, la escasez cotidiana y las hambrunas periódicas regulaban de una manera natural y eficaz la posible gula de los europeos".¹⁴¹ También hay que tomar en cuenta que el discurso de los moralistas de los s. XVI y XVII se refirió al problema de la embriaguez en general; pero poco hizo en la práctica la sociedad para remediarlo puesto que se encontraba impotente ante el sufrimiento del borracho debido a su desconocimiento de los dolores del cuerpo y la enfermedad.¹⁴²

A pesar de estas circunstancias, los padres conciliares que llegaron a Trento llevaban entre sus libros la 'Suma Teológica' escrita 300 años antes. Al final del Concilio, la obra de Santo Tomás de Aquino se convirtió en la doctrina oficial de la Iglesia católica incrementándose de esta manera su influencia teológica sobre la cristiandad. Con gran vehemencia, los teólogos y moralistas emplearon este discurso con la finalidad de persuadir al hombre para que buscara su propia salvación. En esos momentos, la teología era una ciencia cuyos conocimientos no podían cuestionarse.¹⁴³ A finales del s. XVI, el moralista Baltasar Pacheco retomó el discurso de Santo Tomás y atacó todos los principales achaques producidos por la gula (y con esto a la embriaguez), por lo que recomendó principalmente la norma tomista de templanza para conservar la salud del cuerpo.¹⁴⁴ En el año de 1563, el rey de España Felipe II mandó aplicar las normas del Concilio de Trento en las colonias americanas y, con esto, el discurso tomista de templanza. De acuerdo con Corcuera, después del año de 1565, los principales textos españoles de teología moral (como los catecismos, doctrinas y confesionarios) llegaron a la Nueva España avalados por la autoridad de Santo Tomás.¹⁴⁵

Sin embargo, esto no significa que los frailes no hayan hecho su apropiación discursiva de la doctrina de la 'Suma Teológica'. Como se mencionará posteriormente, durante la primera mitad del siglo XVI en la Nueva España, fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la ciudad de México, empleó la clásica división tomista de los pecados capitales (entre los que ubicó a la embriaguez) en su 'Doctrina Breve' de 1544 y la 'Regla Cristiana Breve' de 1547. Desde principios de la época colonial, los frailes misioneros emplearon en su discurso de predicación la norma de templanza y moderación tomista para juzgar y condenar a la

¹⁴¹ Ibid., p. 26. Para ver sobre el hambre europea durante el s. XVI ver Corcuera, Entre gula y templanza. Un aspecto de la historia mexicana. p. 45 y 46

¹⁴² Corcuera, Del amor al temor. p. 53 y 54

¹⁴³ Ibid., p. 26 y 27

¹⁴⁴ Para ver el discurso de Baltasar Pacheco sobre la gula consultar Ibid., p. 36 a 38 y 54 a 56. En la pág. 38, la autora cita de Pacheco un párrafo de sus Catorce discursos sobre la oración del Pater Noster, 1596 que dice lo siguiente: "Existen siete vicios capitales y raíces de donde nacen y proceden la multitud de pecados que hay en el mundo. Una de estas siete cabezas es la gula, la cual es la madre de seis feas y muy torpes hijas que San Gregorio y los demás santos le atribuyen, bien parecidas a la ruin casta de que nacieron [...] De tal madre, tales hijas y de tal raíz, tales ramos y de tal cabeza, tales miembros. Por donde con razón, la compara San [Juan] Crisóstomo a unas bestias monstruosas que fingen los poetas, llamadas Hydra y Scylla"

¹⁴⁵ Ibid., p. 27 a 29

embriaguez indígena como uno de los principales obstáculos para realizar la evangelización en Nueva España.¹⁴⁶

De esta manera, durante siglos enteros desde el mundo antiguo hasta la Edad Media, España conformó todo un complejo discurso económico social, religioso, médico y culinario sobre el vino y la embriaguez, importante herencia cultural asociada al cristianismo que durante el siglo XVI los conquistadores y misioneros españoles difundirán e impondrán a la cultura indígena del pulque propia de Mesoamérica, civilización que, después de un doloroso proceso de conquista, se transformará en la Nueva España. La ciudad de México, capital virreinal, fue uno de los principales focos de difusión del discurso europeo sobre el vino y la embriaguez que la sociedad novohispana asimilará e interpretará dándole un nuevo significado cultural y discursivo.

¹⁴⁶ Por ejemplo, Sahagún, Historia General, Vol. II, Cap. XXVII, p. 923, afirma sobre el aumento de la embriaguez de los indios después de la Conquista que: "ni las amenazas del Infierno bastan para refrenarlos; y son estas borracheras tan destempladas y perjudiciales para la república y a la salud y salvación de los que las exercitan (...)"

CAP. 3. LA EMBRIAGUEZ EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVI.

3.1. ANTECEDENTES.

EL AUMENTO DE LA EMBRIAGUEZ ENTRE ALGUNOS SECTORES DE LA POBLACIÓN INDÍGENA CON LA CONQUISTA DE MÉXICO-TENOCHTITLAN.

Durante el siglo XVI, la Europa occidental llevó a cabo sus empresas de conquista en América imponiendo su cultura y conocimientos a las diversas civilizaciones, surgiendo así lo que llama el historiador Fernand Braudel, "una Europa fuera de Europa".¹ De este proceso de expansión de la hegemonía europea, formó parte la conquista de México. Con esto, se inició el proceso de conquista, choque y convivencia de dos culturas: la española e indígena que, a lo largo del siglo XVI, habrán de intercambiar costumbres en la recién conformada Nueva España.² Paralela a la Conquista, está el fenómeno de la ebriedad indígena sobre el que historiadores modernos han polemizado sin llegar a una solución definitiva. Para analizar este fenómeno se considera necesario estudiar las posturas de los cronistas del siglo XVI y principios del XVII que probablemente presenciaron esta problemática social o que fueron informados sobre ella, y la de algunos historiadores del siglo XX, ambas concepciones llenas de prejuicios y aciertos de las que se sacarán conclusiones determinadas.

En general, los cronistas del siglo XVI y principios del XVII afirman que con la Conquista la embriaguez indígena aumentó, argumento que puede comprobarse con los siguientes testimonios. Por ejemplo, en 1531 el oidor Vasco de Quiroga informó al Consejo de Indias que los indios que son tantos "como las estrellas en el cielo y átomos en el mar", viven muy aislados en sus pobres chozas y que "sin ser vistos ni sentidos", se emborrachan y hacen lo que quieren y no es posible "estorbarles borracheras e idolatrías, ni otros malos ritos y costumbres que tienen".³

¹ Para ver este argumento es necesario consultar las obras de Fernand Braudel, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, y _____, Civilización material, economía y capitalismo

² Para informarse con detalle acerca del proceso de conquista de México-Tenochtitlán, es necesario consultar Sahagún, Historia General, Vol. III, Libro doce, "Tracta de cómo los españoles conquistaron la ciudad de México", p. 1161 a 1236; Cortés, op.cit., "Segunda Carta-Relación de Hernán Cortés al emperador Carlos V. Segura de la frontera 30 de octubre de 1520", p. 31 a 99; Vicente Riva Palacio, et al., México a través de los siglos, Tomo 2, México, Editorial Cumbre, 1885, 455 p., Libro quinto, "Grandeza y ruina de México", p. 285 a 456; José Luis Martínez, Hernán Cortés, 2da. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1990, (sección de Obras de Historia), p. 17 a 21, 38 a 47; Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la conquista", en Daniel Cosío Villegas, op.cit., págs. 291 a 325, y el libro María Carmen León Cázares, La Plaza mayor de la ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes. Siglos XVI y XVII, México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1982, 181 p., (Serie estudios, 5), págs. 64 a 69. Para ver el conflicto entre las culturas española e indígena ver José Ma. Carmolina, El choque de dos culturas (Dos religiones), México, Plaza Valdés editores, 1993, 116 p., (Certamen internacional. Quinto centenario de la Conquista y Evangelización de América).

³ Carta del oidor Vasco de Quiroga al Consejo de Indias, el 14 de agosto de 1531, en Mariano Cúevas, Historia de la Iglesia en México, Vol. 1, 4a. edición, México, Ediciones Cervantes, 1942, 493 p., p. 311

El franciscano fray Toribio de Benavente Motolinía también habló acerca de esta problemática en su libro 'Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España' (que de acuerdo con Icazbalceta es posterior a 1541) en el que dice lo siguiente:

"En la manera y modo que estos naturales usaban del vino antiguamente yo estaba muy engañado, porque cuando en esta tierra entré que fue tres años después que se conquistó vi que todos y por todas partes muy desenfrenadamente se daban al vino, y que sin ninguna medida se embeodaban, así los principales como la gente, utrosque sexus, hombres y mujeres. Parece que el demonio a río envuelto introdujo las beoderas, y tomáse licencia general que todos pudiesen beber hasta caer y los hombres volverse como brutos".⁴

Incluso el propio Sahagún en su 'Historia General' (concluida en 1577) afirmó que, a pesar de la predicación de la doctrina cristiana entre los indios y la aplicación de serios castigos, éstos aún continuaban muy apegados a sus costumbres de borrachera a las que califica como vicio desde el punto de vista religioso y que hoy entran dentro del carácter adictivo:

"(...) Pero viendo agora que esta manera de policia cría gente muy viciosa, de muy malas inclinaciones y muy malas obras, las cuales los hace a ellos odiosos a Dios (...) y parécenos a todos que la principal causa desto es la borrachera que [sic.] aquel rigor antiguo de castigar con pena de muerte las borracheras, aunque agora se castiga con azotarlos, trasquilarlos y venderlos por esclavos por año o por meses, no es suficiente castigo éste para cesar de emborracharse: y aun tampoco las predicaciones de los predicadores, muy frecuentes contra este vicio, ni las amenazas del Infierno bastan para refrenarlos; y son estas borracheras tan destempladas y perjudiciales a la república y a la salud y salvación de los que exercitan, que por ellas se causan muchas muertes, que se matan los unos a los otros estando borrachos (...)".⁵

En su obra 'Monarquía Indiana' impresa en 1615, Torquemada relata que después de la conquista de la gran Tenochtitlan, los naturales comenzaron a emborracharse, "así hombres como mujeres, así principales como plebeyos, que parece que el demonio, doliéndose de perder esta gente, mediante la predicación del evangelio, procuró de meterlos de rotabrida en este vicio, para que por él dejasen de ser verdaderos cristianos; y esto introdujo fácilmente, con la gran mudanza que hubo de apoderarse los españoles de esta tierra,

⁴ Motolinía, Memoriales, (edición de 1971), p. 381. Sobre la fecha del manuscrito ver Joaquín García Icazbalceta, "Nota preliminar" del 28 de julio de 1881 p. VI, en Fray Toribio de Benavente Motolinía, Memoriales, manuscrito de Joaquín García Icazbalceta, publicado por primera vez por su hijo Luis García Pimentel, México, publicado en casa de Ignacio Escalante, 1907, 384 p. El mismo Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España, p. 19 afirma que: "(...) Y con esto les decían cada uno de los frailes lo más y mejor que entendía que convenía para la salvación de los indios; pero a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas (...)".

⁵ Sahagún, Historia General, Vol. II, Cap. XXVII, p. 923. Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, "Estudio introductorio", en Ibid., p. 37-51, p. 43, 44 y 49 afirman que en 1577 Sahagún terminó su obra monumental. Sin embargo, ya desde años antes parecía ya no ser importante "el conocimiento de la cultura de los indios, ni de sus idolatrías, ni que los jóvenes fuesen educados", por lo que el manuscrito permaneció inédito hasta 1829.

quedando los señores naturales y jueces antiguos acobardados, sin la autoridad que antes tenían, de ejecutar sus oficios, y con esto se tomó general licencia para que todos pudiesen beber hasta caer e irse cada uno tras su sensualidad, lo que no era en tiempo de su gentilidad (...)”.⁶

Es importante tomar en consideración estas descripciones de los cronistas para darse cuenta del problema de la ebriedad a principios de la colonia, así como de sus exageraciones y prejuicios contra las costumbres de embriaguez de los indígenas. Estos testimonios comparten las siguientes características: a) todos los cronistas escribieron mucho tiempo después de los acontecimientos que describieron, por lo que cometieron ciertas exageraciones en sus narraciones que es necesario matizar; b) la vinculación entre la embriaguez y el demonio como fuerzas malignas exteriores e incontrolables; c) la generalización descontextualizada y exagerada de la borrachera entre la población indígena como una enfermedad equiparable a las pestes de Europa, y d) la calificación de la embriaguez como vicio, concepto tomista que también está presente en algunas doctrinas, confesionarios, ordenanzas virreinales y reales cédulas del siglo XVI.⁷

No solo algunos miembros del clero español escribían estos informes, sino también los funcionarios coloniales quienes rendían informes acerca de las excesivas borracheras de los indígenas, además de acusaciones generales contra el pulque y el tepache, considerando que las bebidas alcohólicas eran el origen de todos los males, ignorando el contexto social y cultural en el que se consumían el cual determinaba en realidad la ebriedad de los naturales. De acuerdo con Taylor, estas narraciones pueden tener un fondo de verdad. Sin embargo, cuentan con el defecto de haber juzgado a la embriaguez indígena de acuerdo con sus propios valores y prejuicios, por lo que hay una gran exageración en sus narraciones. La clave se encuentra en la diferencia de concepción de la moderación entre los españoles y los indígenas. Para los españoles, el vino de uva era el símbolo de civilización y tradición católica, así como parte esencial de la alimentación. En el mundo mediterráneo, los españoles tenían estimación de la costumbre de consumir el vino en las comidas sin exceso alguno y sin perder su “razón natural”. La embriaguez hasta el extremo de perder el equilibrio se consideraba como una costumbre bárbara, repugnante y ridícula que ofendía el honor de un hombre.⁸

⁶ Torquemada, op.cit., Vol. 4, (edición de 1975-1983), Libro XIV, Cap. X, p. 338. Ver esta misma versión en Mendieta, op.cit., Libro II, Cap. XXX, p. 138 y 139. Sobre la fecha de impresión de esta obra ver Miguel León Portilla, “Introducción”, en Fray Juan de Torquemada, Monarquía Indiana, Tomo 1, México, Porrúa, 1969, XXXI-768 p., p. VII-XXXI, p. VII

⁷ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. 2, Artículo 1. El vicio ¿es contrario a la virtud?, p. 552 retoma a San Agustín para afirmar: “Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza”. En la pág. 553 afirma que el vicio “es contrario a la virtud (...) en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón”. Es por esto que los frailes también aplicaron este concepto a la ebriedad de los indígenas.

⁸ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 68 y 69. La idea de la borrachera como costumbre bárbara en el mundo europeo se consideraba por lo menos en teoría puesto que, como se mencionó en el capítulo 2, la embriaguez formaba parte de las costumbres de las civilizaciones mediterráneas.

A diferencia de esta costumbre europea, los indios definían la bebida en forma moderada de acuerdo a sus conceptos tradicionales sobre las ocasiones apropiadas y los privilegios gastronómicos, más que de acuerdo a la cantidad de alcohol ingerida o de si los bebedores mostraban o no un estado de embriaguez. Para los indígenas, como se mencionó anteriormente, beber solitariamente era condenado; sin embargo, aceptaban como medida de moderación el embriagarse en exceso de acuerdo a ocasiones rituales para solidarizarse con el grupo y no se consideraba que fuera causa de vergüenza o ridículo. Seguramente el clero y las autoridades españolas fueron testigos de estas fiestas (como las celebradas en honor de los dioses Tezcatlipoca y Tezcatzōncatl) y de acuerdo con su propia concepción de la moderación (relacionada con el concepto de templanza de Santo Tomás), las censuraron y exageraron sus consecuencias en sus crónicas y demás informes.⁹ Esto muestra la clara incomprensión que había entre dos civilizaciones que apenas habían mantenido cierto contacto cultural en la primera mitad del siglo XVI.

Además de la incomprensión de la moderación indígena por los españoles, también hubo otro elemento que contribuyó al surgimiento de estos prejuicios. Por ejemplo, la conformación del indígena en la mentalidad española como un ser irracional carente de la gracia de Dios que debía ser cristianizado. De acuerdo con Elsa Cecilia Frost, los españoles le atribuían a los indios una gran falta de racionalidad debido a sus costumbres tan distintas que hasta entonces no se conocían. El religioso fray Tomás de Ortiz presentó ante el Consejo de Indias la extraña teoría de que los individuos de las tierras de Indias son hombres hasta los diez o doce años, "de allí en adelante se toman como brutos animales".¹⁰ Gonzalo Fernández de Oviedo escribió sobre los indígenas que "porque su principal intento era comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatrar, e exercer otras muchas suciedades bestiales... Ved qué abominación inaudita (el pecado nefando contra natura), la cual no pude aprender sino de los tales animales..."¹¹ De acuerdo con Eduardo Subirats, estos argumentos jurídicos legitimaban al conquistador "como principal humanizador, no importando a qué precio".¹² A parte del anterior argumento, también estaba el de los frailes quienes consideraban a los indígenas como "menores perpetuos, niños con barbas" que eran moralmente débiles a quienes fácilmente se podía desviar, por lo que había que

⁹ Ibid., p. 70. El mismo autor en las págs. 70 y 71 se refiere al tema de los prejuicios de los españoles contra la embriaguez indígena en las fiestas de las comunidades del centro de México. Sobre estas celebraciones ver Ibid., p. 67 en la que afirma que a principios de la época colonial, los naturales nobles "cedían a la tentación de tomar parte en las festividades de ebrios: bebían el 'agua celestial' [el pulque] en honor del poderoso dios Tezcatlipoca o de las estrellas para afirmar los lazos políticos con los señores de otras comunidades". Román Celis, "Aspectos históricos", p. 19 se refiere a la celebración de la fiesta en honor de Tezcatzōncatl entre los indígenas después de la Conquista.

¹⁰ Textos citados por Elsa Cecilia Frost, "El pensamiento", en Historia de México, Tomo V, (segunda parte), México, Salvat, Editores, 1974, 298 p., p. 267-276, p. 271

¹¹ Argumento citado en Eduardo Subirats, El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna, Barcelona, Anaya and Mario Muchnik, 1994, 524 p., p. 91

¹² Ibid.

vigilarlos muy de cerca.¹³ Es curioso ver cómo los españoles de la época proyectaban todos sus prejuicios europeos en la figura del indígena del siglo XVI como un ser irracional que se dedicaba a embriagarse, a comer y practicar la idolatría sin sentido alguno por un lado, y también su tendencia a ser un niño moralmente débil. Es probable que esta idea sobre la irracionalidad del otro provenga del miedo al extraño que formó parte de la mentalidad del hombre de la Edad Media. De acuerdo con George Duby, en el año mil el hombre de la Europa Occidental le temía a los invasores como los vikingos y los musulmanes e incluso a sus propios vecinos en los que proyectaba todos sus miedos incluyendo la irracionalidad, por lo que debía exterminarlos para lograr sobrevivir.¹⁴ Es muy probable que todos estos complejos de "larga duración" los haya proyectado el conquistador español en los indígenas del siglo XVI exagerando defectos como la embriaguez, mentalidad que se encuentra presente en las crónicas novohispanas de la primera época colonial.

Al igual que los cronistas del siglo XVI y principios del XVII, los autores contemporáneos también están de acuerdo al afirmar que la embriaguez indígena aumentó con la Conquista. De acuerdo con algunos historiadores, con la conquista de México-Tenochtitlan y la destrucción de la Triple Alianza, el sistema de vida del mundo indígena entró en crisis y profunda transformación.¹⁵ No en vano, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán utilizó el término "shock de la conquista" para calificar este momento de tensión del mundo indígena. Citando a Kalervo Oberg, Aguirre Beltrán explica que los individuos introducidos en una cultura extraña que menosprecia sus propios valores, responden con estados de angustia y frustración en forma de adicción y trastornos de la conducta, actitud que se manifestó en el Altiplano central.¹⁶ De esta manera, según el antropólogo, la embriaguez constituyó una

¹³ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 71

¹⁴ George Duby, Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos, México, Editorial Andrés Bello, 1995, 141 p., p. 50 a 73

¹⁵ Entre estos historiadores están James Lockhart, Los nahuas de tiempos después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII, trad. de Roberto Reyez Mazzoni, México, FCE, 1999, 717 p., (Sección de Obras de Historia), p. 162 a 173. Gruzinski, La colonización de lo imaginario; _____, "La mere devorante: alcoolisme, sexualité et deculturation chez les mexicas (1500-1550)", en Cahiers des Amériques Latines, No. 20, París, 1979-1980, p. 5-36, p. 20 y 21; Charles Gibson, Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), trad. de Julieta Campos, 10a. edición, México, Editorial siglo XXI, 1989, 531 p., (Colección América Nuestra, 15); Enrique Semo, Historia del capitalismo en México. Los orígenes (1521-1763), vol. 1, 12a. edición, México, Ediciones Era, 1983, 281 p. págs. 29 a 31

¹⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, Zoncolica, encuentro de dioses y santos patronos, 2da. edición, México, FCE, 1992, 211 p., (Sección de Obras de Antropología. Obra Antropológica XIV), p. 150 y 151. Sobre la depresión de los indígenas con la Conquista ver Miguel León Portilla, Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista, México, UNAM, 1992, 224 p., (Biblioteca del estudiante universitario, 81), p. 165: "El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en [Tlatelolco]. (...) Por agua se fueron ya los mexicanos; semejan mujeres; la huida es general. ¿Adónde vamos?, ¡oh, amigos! (...) Llorad, amigos míos, tened entendido que con estos hechos hemos perdido la nación mexicana". En la pág. 166, hay párrafos que relatan los últimos días de México-Tenochtitlan y su destrucción: "Y todo esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, nosotros lo admiramos. Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados (...) En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos. Destechados están las casas, enrojecidos tienen sus muros (...) Gusanos pululan por calles y plazas, y en las paredes están salpicados los sesos. Rojas están las aguas, están como teñidas, y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre (...)." Para ver otra versión de los cantares de la conquista, ver las palabras de los sacerdotes aztecas en Miguel León Portilla, El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1964, 190 p., (El legado de la América Indígena), "Los testimonios aztecas de la

forma de evasión de la "cruel realidad de la Conquista". Sin embargo, Aguirre Beltrán, junto con otros autores,¹⁷ cometen el error de generalizar la depresión en el mundo indígena como si todo este "shock" fuera una consecuencia de la destrucción del Imperio mexica. En esta interpretación se emplea la vieja concepción de la escuela decimonónica que considera a México-Tenochtitlan como la nación representante del mundo indígena en su conjunto y su conquista como símbolo de su decadencia en su totalidad.¹⁸ No obstante, no todos los indígenas se sentían deprimidos por este conflicto puesto que, como menciona Alejandra Moreno Toscano, gran número de los pueblos mesoamericanos se guiaron por sus propios intereses políticos (entre éstos los tlaxcaltecas), por lo que apoyaron a Cortés en la conquista de México-Tenochtitlan.¹⁹ Es más probable que solo los grupos mexicas sobrevivientes hayan encontrado en el pulque un reductor de la ansiedad, "función primaria de las bebidas alcohólicas en todas las sociedades" como afirma Donald Horton.²⁰ Debido a la anterior razón, es erróneo generalizar la depresión entre los naturales por la Conquista.

William B. Taylor argumenta que durante los primeros cincuenta años de la vida colonial los indígenas modificaron su forma de beber. Uno de estos cambios fue "un consumo generalmente mayor causado parcialmente por la inclusión de un mayor número de nuevos macehuales en el grupo de bebedores".²¹ Sonia Corcuera apoya esta tesis y explica que en los años inmediatos a la Conquista, los nobles indígenas dirigentes de los grupos mexicas empobrecieron pasando a formar parte de los macehuales. Como su comportamiento ya no

conquista. 1. Los diálogos con los sabios indígenas", págs. 23-28. "Era doctrina de nuestros mayores que son los dioses por quien se vive (...) Era su doctrina que ellos nos da sustento todo cuanto se bebe y se come. Ellos dieron el mando, el poder, la gloria, la fama. Y ahora, nosotros ¿destruiremos la antigua regla de la vida? (...) Somos gente vulgar, somos perecederos, somos mortales, déjenos pues ya morir, déjenos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto." Alvaro Jara, Plata y pulque en el siglo XVIII mexicano, Cambridge, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1973, 45 p., (Working Papers, no. 9), p. 25 y 26 afirma que este testimonio era similar con la situación que estaba sucediendo en el Perú.

¹⁷ Algunos de estos autores son Gruzinski, "La mere devorante...", p. 22; William Madsen y Claudia Madsen, "14. La estructura cultural del comportamiento hacia el alcohol en México", en Eduardo L. Menéndez, Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía-política, 1930-1979, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Ediciones de la Casa Chata, 1991, 398 p., (Ediciones de la casa chata, 36), p. 309-328, p. 311, y Jara, op.cit., p. 25

¹⁸ Uno de los historiadores del siglo XIX que compartió esta concepción fue José Ma. Luis Mora, México y sus revoluciones, Vol. 2, México, Instituto Cultural Helénico-Fondo de Cultura Económica, 1986, 444 p., p. 177: "La toma de la capital atrajo a la sumisión de todas las provincias del Imperio, y aún de los que no lo eran y se habían mantenido independientes de él (...)." El autor considera que apartir de la destrucción de México-Tenochtitlan el mundo indígena se desmoronó en su conjunto, algo que en la actualidad se ha comprobado que no es cierto.

¹⁹ Moreno Toscano, "El siglo de la conquista", Vol. 1, p. 314, dice lo siguiente: "Antes de que terminara el sitio de México se habían aliado con Cortés, además de los de Cempoala, Tlaxcala, Huexotzingo, Cholula y Texcoco, los de Chalco, Acolhuacan, Cuauhnáhuac, Huexotla, Coatlinchan, Otumba, Nautla, Tizapan, Xochimilco, Mizquic, Culhuacan. Cuando Cuauhtémoc es presentado ante Cortés en Acachinango, lo acompañan solamente Tetlepanquetzal de Tlacopan, Coanacocho de Texcoco, Oquitzin de Azcapotzalco, Panintzin de Ecatepec y Tlacotzin, el Cihuacóatl de Tenochtitlán (...)." Este argumento destruye el mito del mundo indígena como un bloque homogéneo.

²⁰ Horton, op.cit., p. 56

²¹ Taylor, Embriaguez, homicidio..., p. 110

se castigaba con eficacia por su sociedad como en los tiempos prehispánicos, los indios nobles comenzaron a beber como lo hacían los macehuales, "sin disciplina y en ocasiones múltiples".²² Sin embargo, parece ser que la autora generaliza demasiado este fenómeno, puesto que no todos los nobles y principales indígenas empobrecieron, sino que establecieron ciertas alianzas con los españoles para continuar conservando sus antiguos privilegios.²³ De acuerdo con Moreno Toscano, en algunas regiones del centro de México los nobles indígenas continuaron conservando sus privilegios manteniendo su antiguo dominio incorporándose de esta manera a la hispanización. Incluso algunos macehuales se ganaron el favor de su encomendero español y lograron enriquecerse suplantando a la antigua nobleza indígena destruida en parte por la guerra de conquista.²⁴ Ni siquiera hubo un empobrecimiento general de los nobles indígenas en el caso de Oaxaca. En los Valles centrales, Taylor afirma que los españoles aprovecharon el antiguo sistema de los caciques indígenas para que éstos continuaran recabando el tributo de sus comunidades para ahora entregarlo a las autoridades coloniales.²⁵ Además, muchos caciques indígenas de la Mixteca Alta continuaron enriqueciéndose con la introducción de la cría del gusano de seda y la ganadería españolas.²⁶ Es más creíble que solo cierta parte de la población noble indígena se haya incorporado a los macehuales bebiendo sin restricción alguna.

Carlos Román Celis cree que a raíz de la Conquista, los indígenas dejaron de ver en el pulque la bebida de los valientes y los sabios para convertirla en la de los vencidos; además de que contaron con mayor libertad de beber debido a la destrucción de las normas de moderación del Estado mexica, "por lo que el alcoholismo se extendió de modo general en la Nueva España".²⁷ En realidad, la tesis sobre el pulque como "la bebida de los vencidos" es imposible comprobarla ante la falta de fuentes. Ninguna fuente confiable del siglo XVI afirma este argumento que más bien es producto de los prejuicios de los autores contemporáneos

²² Corcuera, El fralle, el indio y el pulque, p. 116

²³ Uno de estos casos fue la "Donación de tierras a las hijas de Moctezuma hecha por Hernán Cortés", en Hernán Cortés, Cartas y documentos, introd. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa, 1963, 614 p., (Biblioteca Porrúa, 2), p. 358-362

²⁴ Moreno Toscano, "El siglo de la conquista: p. 348 y 349

²⁵ William B. Taylor, Landlord and peasant in colonial Oaxaca, California, Stanford University Press, 1972, 287 p. Ver en especial el Capítulo ", "Colonial Cacicazgos", p. 35-66. John K. Chance, Razas y clases en la Oaxaca colonial, México, Instituto Nacional Indigenista, 1993, 291 p., (Colección presencias, 63), p. 41 también se refiere a la conservación del poder por los caciques zapotecas a principios de la época colonial. Ronald Spores, "5. Los caciques de la Mixteca Alta siglo XVI", en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), Lecturas históricas de Oaxaca. Época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, 547 p., (Regiones de México), p. 103-147 habla sobre la sucesión del cacicazgo en la Mixteca Alta.

²⁶ Sobre estos temas se refieren Woodrow Borah, "8. La cría del gusano de seda, siglo XVI" en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, op.cit., p. 207-227, y José Miranda, "9. Orígenes de la ganadería indígena en la Mixteca", en ibid., p. 231-241

²⁷ Román Celis, "Aspectos históricos", p. 17

que consideran al indígena como un personaje que sufrió el "trauma de la Conquista" avergonzándose de su cultura y su forma de vida. Es más creíble que a principios de la época colonial los naturales continuaron consumiendo el pulque por simple tradición y gusto sin verla como la bebida de los perdedores. Incluso durante la primera mitad del siglo XVI los españoles también la consumieron ante la ausencia de vino sin considerarla de esta manera. Tampoco se puede afirmar que a consecuencia de la destrucción de las normas de moderación del Estado mexica, el alcoholismo se extendió de modo general en la Nueva España, puesto que cada grupo indígena del centro de México se rigió por sus propias normas de moderación que también es probable que hayan desaparecido como parte de otros procesos históricos; pero no como producto de la destrucción de México-Tenochtitlan. Por otra parte, jamás se podrá aceptar que la historia concreta del Altiplano de México puede ser la misma historia que de las regiones que hoy comprenden los diversos estados de la República.

Lucio Mendieta y Núñez afirma que hubo varios factores que contribuyeron al aumento de la embriaguez entre los indios: a principios del siglo XVI, la agricultura se incrementó debido a las técnicas introducidas por los conquistadores (como el arado y los animales) permitiendo el cultivo en gran escala de las materias primas vegetales suficientes para la elaboración de bebidas alcohólicas. Además, los españoles desarrollaron la producción de bebidas embriagantes que le vendieron a los indígenas con fines de lucro.²⁸ Desafortunadamente el autor también generaliza demasiado su argumento sin precisar las regiones en las que se manifestó este fenómeno, parte fundamental de la investigación histórica.

Charles Gibson tiene razón al afirmar que el colonialismo español ofreció estímulos significativos al vagabundeo y el alcoholismo. El historiador dice que: "desde los primeros años, los indígenas de la colonia se inclinaron a cambiar de residencia, a abandonar sus hogares y familias y a vagar de un lugar a otro. Una sequía, una recaudación de tributos o cualquier otra crisis en la economía precaria de sus vidas se convertía en ocasión para la haraganería en gran escala".²⁹ Como se mencionará posteriormente, al igual que en la

²⁸ Lucio Mendieta y Núñez, "Ensayos sobre el alcoholismo entre las razas indígenas de México", en L. Menéndez, op.cit., p. 125-139, p. 128 y 129.

²⁹ Gibson, op.cit., p. 151. Otros trabajos que también coinciden en que la embriaguez indígena aumentó con la Conquista son los siguientes: Gruzinski, La colonización de lo imaginario, p. 204 y 205. Corcuera, Entre gula y templanza, p. 89 a 93; Víctor M. Bernal Sahagún, "Publicidad monopolista, manipulación y consumo de alcohol en México" en Claudia Selzar Ventura, et.al. El alcoholismo en México. Negocio y manipulación, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1983, 135 p., p. 16; Soberón Mora, El consumo del pulque en la ciudad de México (1750-1800), p. 3 y 4; Juan Pedro Viqueira Alban, ¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces, México, FCE, 1987, 302 p., (Sección de Obras de Historia). Afirma en la pág. 171 que a principios de la colonia, "los mestizos, castas y españoles pobres se aficionaron también a esta bebida embriagante que era por mucho la más barata de todas; Teresa Lozano Armendarés, El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 355 p., (Serie Historia Novohispana, 51), p. 18; Ma. de Pilar Velasco Muñoz Ledo, "La concepción de problemas asociados al consumo de alcohol en la historia de México" en Valentín Molina Piñeiro, et.al., El alcoholismo en México. I. Patología, p. 193-208, p. 195; Janet Long, La Cocina Mexicana a través de los siglos. IV Nueva España, México, Cilo, Fundación Herdez, , 1997, 63 p., p. 18; Arturo Soberón Mora, "Elixir milenario: el pulque" en José Ma. Muría, et.al., Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, p. 29-49, p. 32 y 33; Jara, op.cit., p. 24 y 25 y Delfina López Sarrelangue, "El pulque y la ciencia médica en la Nueva España", en Diálogos, México, El Colmex, marzo-abril, 1980, núm. 92, 53 p., p. 45-47, p. 45.

Europa y la España medieval o las del s. XVII, en la Nueva España (y en especial en la ciudad de México) la vagancia de los grupos sociales se relacionó con el consumo excesivo de las bebidas alcohólicas causando problemas de criminalidad en la sociedad novohispana.

Hay algunos historiadores que exageran las consecuencias sociales de la embriaguez entre los indígenas. De acuerdo con Gruzinski, es probable que los efectos destructivos de la ebriedad hayan contribuido a la disminución de la población autóctona y traducido sus efectos en las cifras que proporcionan Sherburne Cook y Woodrow Borah quienes afirman que en el centro de México, a diferencia de 1519, año en el que había 25.3 millones de habitantes, para 1548 solo se contaba 2.6 millones.³⁰ Sin embargo, es exagerado el afirmar esto, puesto que en el momento de la crisis de la Conquista surgieron otras causas más devastadoras como las epidemias que acabaron con la mayor parte de la población autóctona durante la primera mitad del siglo XVI.³¹ Además, los indígenas también contribuyeron a esto con prácticas sociales como el aborto, el suicidio colectivo, el infanticidio y la abstinencia conyugal con la intención de acabar con los miembros de sus comunidades en una generación y que estudian con ahínco historiadores como Serge Gruzinski, Gonzalo Aguirre Beltrán y Alejandra Moreno Toscano.³²

Además de lo anterior, hay algunos historiadores que afirman que fueron los españoles quienes trajeron el alcoholismo a América como es Fernand Braudel quien dice que la introducción de las bebidas destiladas por los europeos provocó que los pueblos indígenas se iniciaran en el alcoholismo.³³ Como resultado de este tipo de explicaciones prejuiciosas,

³⁰ Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, The Indian population of Central Mexico 1531-1610, Berkeley Los Angeles, 1960, Ibero Americana, no. 44. citado por Gruzinski, "La mere devorante...", p. 22. En este estudio, Gruzinski realmente cree que las cifras citadas por los anteriores autores traducen los efectos devastadores del alcoholismo sin tomar en cuenta otras causas de la disminución de la población como fueron las epidemias y las practicadas por los propios indígenas como el aborto, el infanticidio y el suicidio que tal vez causaron mayor mortandad que ni la misma embriaguez.

³¹ George Kubler, Arquitectura mexicana del siglo XVI, versión en español de Carlos Flores Marín, trad. de Roberto de la Torre, México, FCE, 1983, 682 p., p. 46 y 47 se refiere con respecto a la disminución de la población indígena como consecuencia de las epidemias durante la primera mitad del siglo XVI. Semo, op.cit., p. 29 afirma que "bajo los efectos de la guerra, la destrucción de la vieja estructura económica y social y las epidemias, la población disminuyó entre 1519 y 1607 en un 95%."

³² Gruzinski, "La mere devorante" p. 13 a 16; Aguirre Beltrán, Zongolica: encuentro de dioses, p. 151, y Moreno Toscano, "El siglo de la conquista", p. 352

³³ Braudel, Bebidas y excitantes, p. 39 afirma que: "No se puede negar, por el contrario, que el aguardiente, el ron y el alcohol de caña fueron los regalos envenenados de Europa a las civilizaciones de América. (...) Los pueblos indios fueron altamente perjudicados por este alcoholismo al que se les inició. Parece claro que una civilización como la de la meseta de México, al perder sus antiguas costumbres y prohibiciones, se entregó sin reservas a una tentación que, desde 1600, había hecho estragos en ella". Ver el mismo texto en Braudel, Civilización material y capitalismo, p. 196. Un argumento más o menos similar está en Benitez op.cit., Vol. 1, "La última trinchera. Asoma la embriaguez", p. 148 y 149 quien exagera al afirmar que con la Conquista, los españoles aceleraron la embriaguez de los indígenas. Además, los conquistadores "no vieron con indiferencia la ebriedad de sus esclavos. El alcohol fue para ellos, desde el principio, un sistema de represión tan eficaz como un ejército o como una policía sabiamente organizada que tenía sobre el ejército o sobre la policía, la ventaja de proporcionarles enormes ganancias." Es como si los conquistadores españoles

se pierde la verdadera perspectiva de los hechos históricos. No es justo responsabilizar exclusivamente a los españoles del incremento del consumo de bebidas alcohólicas entre cierta parte de la población indígena, puesto que hubo diversas causas que contribuyeron al surgimiento de este fenómeno histórico.

El único que opina distinto a los anteriores historiadores es James Lockhart, quien afirma que: "No debemos caer en la misma trampa que se presenta en lo que se refiere a la ingestión de bebidas alcohólicas, en la que, por haber aceptado con premura las afirmaciones idealizadas posteriores y las declaraciones interesadas que aseguraban que casi nadie bebía pulque antes de la conquista, equivocadamente concluimos que había ocurrido una explosión de alcoholismo después de que llegaron los españoles".³⁴ El argumento de Lockhart es interesante, puesto que contradice por completo el discurso oficial referente a la "explosión de embriaguez indígena a principios de la época colonial" afirmada por la mayoría de los historiadores anteriores. El siguiente hecho histórico refuerza este argumento. Durante la conquista de México-Tenochtitlan Cortés cortó el abastecimiento de alimentos y demás suministros, entre los que debió estar también el pulque. Es por esto que su consumo entre los grupos mexicas sobrevivientes debió ser menor o nulo a principios de la época colonial siendo imposible que ocurriera inmediatamente esta "explosión de alcoholismo" que tanto se menciona en las crónicas anteriores.³⁵ En todo caso, si hubo un incremento de la embriaguez debió condicionarse también por los complejos cambios históricos que ocurrieron durante la primera mitad del siglo XVI. No obstante, desafortunadamente esta postura no cuenta aún con las suficientes pruebas documentales para comprobarse contundentemente.

En conclusión, no hay que exagerar los efectos de la embriaguez entre la población indígena como lo hicieron los cronistas del siglo XVI y principios del XVII y algunos historiadores del siglo XX mencionados, sino que es necesario analizar el fenómeno en su perspectiva correcta empleando tiempos y regiones determinadas que permitan la precisión en el análisis.

hubieran sido los únicos responsables de la embriaguez de los indígenas ignorando otras circunstancias históricas de mayor importancia.

³⁴ Lockhart, *op.cit.*, p. 165

³⁵ Riva Palacio, *op.cit.*, Tomo 3, p. 15 y 16 describe la dramática situación del hambre de la población sobreviviente de México-Tenochtitlan en 1521 después de ser conquistada por los españoles: "Muy grande fue sin duda el número de aquellos desgraciados y muy lastimoso el estado en que salían [de la ciudad], pues los mismos testigos presenciales dicen que durante tres días y tres noches estuvieron constantemente llenas las calzadas por una compacta columna de hombres, de mujeres y niños, pálidos, demacrados y vacilantes, que movían la compasión de los soldados vencedores (...) Los sitiados habían escarbado la tierra por todas partes para sacar algunas raíces con qué alimentarse. Además de los muertos en combate, que Torquemada hace ascender a cien mil, cifra en verdad exagerada hace ascender a cien mil, cifra en verdad exagerada, muchos habían perecido víctimas del hambre o de las enfermedades que producía aquella atmósfera viciada." Ante estas condiciones horribles de la población sobreviviente y la ausencia del pulque, era imposible su alcoholización inmediata. A este dramático suceso también se refiere Manuel Orozco y Berra, *Historia antigua y de la conquista de México*, estudio previo de Ángel Ma. Garibay, Tomo IV, México, Editorial Porrúa, 1960, 610 p., (Biblioteca Porrúa, 20), p. 553

POSIBLES CAUSAS QUE CONTRIBUYERON AL AUMENTO DEL CONSUMO DE BEBIDAS ALCOHÓLICAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI.

Durante la primera mitad del siglo XVI, la población de la ciudad de México aumentó su consumo de bebidas alcohólicas. A esto contribuyeron diversos factores tanto internos como externos presentes de manera conciente e inconsciente, como condiciones que le proporcionaron un carácter muy particular en cuanto al consumo de bebidas alcohólicas. Entre éstos están los siguientes:

1) El abastecimiento de bebidas alcohólicas hacia la ciudad de México como son el pulque y el vino de uva (éste último en menor medida y más caro). Como se afirmó en el capítulo 1, al ejercer su dominio sobre los pueblos del Altiplano central como parte de la Triple Alianza, México-Tenochtitlan recibía de éstos una gran cantidad de tributos, entre los que se encontraba el pulque, bebida que le sirvió a los mexicas para realizar sus cultos religiosos. De esta manera, la capital tenochca dependió de este suministro para mantener su alimentación, por lo que desarrollará una falta de capacidad para autoabastecerse que a la larga la perjudicará por completo. De acuerdo con Ivonne Mijares, una prueba de esto consiste en que, durante el sitio de la conquista de Tenochtitlan, Hernán Cortés comenzó dominando a los pueblos del Altiplano central cortando este suministro de alimentos y de agua hacia la ciudad, factor que contribuyó a su rendición definitiva.³⁶ Esta falta de autoabastecimiento lo heredará la ciudad de México, fundada sobre las ruinas de la capital prehispánica por mandato de Cortés. A pesar de los desastres de la Conquista, el suministro exterior de alimentos continuó en manos de los indígenas quienes siguieron transportando el pulque desde poblaciones ubicadas actualmente en el Estado de México, Hidalgo y Oaxaca hacia la ciudad de México. Taylor afirma que así como Cuauhtitlán fue el mayor proveedor de pulque de la zona norte del Valle de México en los tiempos prehispánicos, otras comunidades septentrionales próximas a la ciudad de México se habían dedicado activamente a la industria del maguey en el siglo XVI: Tequisquiac, Tecama, Acolman, Chiconautla, Ecatepec, Xaitocan, Teotihuacan, Tepexpan y Tequicistlan. En el Valle de Oaxaca estaba la población de Macuilxóchitl de acuerdo con un informe de 1576, y Malinaltepec, que antiguamente se encontraba en el obispado de Oaxaca y hoy en el Estado de Guerrero.³⁷ Este abastecimiento no estuvo reglamentado a principios del siglo XVI, sino

³⁶ Mijares, *op.cit.*, p. 27 y 28. Ver también Cortés, *op.cit.*, "Tercera Carta de Relación, 15 de mayo de 1522" p. 119 habla sobre el hambre que los mexicas sufrían en Tenochtitlán durante el sitio de la ciudad en 1521: "Y si había allí entre ellos (los mexicas) algún señor principal de los de la ciudad, que se llegase allí, porque le quería hablar. Y ellos me respondieron que toda aquella multitud de gente de guerra que por allí veía, que todos eran señores; por tanto, que dijese lo que quería. Y como yo no respondí cosa alguna, comenzáronme a deshonrar; y no sé quién de los nuestros díjoles que se morían de hambre y que no les hablamos de dejar salir de allí a buscar de comer."

³⁷ Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión*, p. 60 y 61

hasta fines de la década de 1580 cuando la Corona requirió a los virreyes y las audiencias para que ejercieran control sobre la embriaguez indígena.³⁸

Con respecto al vino de uva, a principios de la época colonial era escaso debido a que los conquistadores habían agotado la provisión que traían consigo y a la gran dificultad para traerlo desde España. Sin embargo, ya desde 1524 Cortés expidió una ordenanza para que todos aquellos que poseyeran indios "de repartimiento" sembraran anualmente mil sarmientos de buena calidad, contribuyendo a esto también los frailes con la fundación de sus monasterios.³⁹ Es por esto que en las primeras Actas del Cabildo de la ciudad de México ya se menciona este abastecimiento a la ciudad poniendo ciertos límites. En el acta del martes 9 de enero de 1526 se menciona que "ninguna persona de ningún estado e condición que sea sean osados de traer vino ni ropa ni otra cosa en yndios ni en esclavos syn expresa licencia e mandado del Señor Gobernador so pena de perdimiento de lo que as y truxiere en los dichos yndios (...)".⁴⁰ En el acta del viernes 18 del mes de septiembre de 1526 los miembros del Cabildo dicen que "por quanto los arrieros que traen vino reciben mucho agravio e daño por ende queriendo proveer en ellos hordenaron e mandaron que de aquí adelante la persona que oviere de dar vino a qualquier arriero para que lo trayga a esta Cibdad le de tres azumbres demaciadas en cada ocho arrobas para corrución del camino (...)".⁴¹ Es obvio que a principios de la colonia, el abastecimiento de pulque a la ciudad era mayor que el del vino, puesto que el primero ya contaba con toda una tradición histórica desde los tiempos prehispánicos; en cambio, el del vino apenas comenzó a adaptarse y a desarrollarse durante la primera mitad del siglo XVI para que su consumo se convirtiera en otra opción más de alcoholización para algunos grupos sociales de la ciudad de México.

Aunado al problema del abastecimiento, estaba el del precio, puesto que el vino era más caro que el pulque. A diferencia de esta bebida europea, el pulque era más barato para el consumo de la gente pobre. De acuerdo con Delfina López Sarrelangue, "el vino de Castilla resultaba incosteable para los pobres, de modo que el pulque ganó la preferencia. Era tan barato que, con la moneda de más corto valor, podía adquirirse en cantidades excesivas. A él se aficionaron en demasía, primeramente los indígenas, luego los españoles de las clases

³⁸ Sobre la comercialización de la producción campesina de pulque en la ciudad de México y Oaxaca (s. XVI) ver Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Indios 4, Exp. 145 (1589) citado por Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 61

³⁹ María Cristina Suárez y Farías, "Una vendimia accidentada: el vino", en José María Muria, et.al., Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, p. 53-69, p. 54

⁴⁰ "Acta de cabildo de la ciudad de México en martes 9 de enero de 1526 años" en Acta de cabildo de la ciudad de México. Edición del municipio libre, publicada por Ignacio Bejarano, México, 1889, Vol. 1, (1524-1532), (Facsímil impreso), 230 p., p. 71 (Consultadas en el Archivo de la Ciudad de México). Agradezco sus buenas referencias documentales a la profesora Ivonne Mijares, op.cit.

⁴¹ "Acta de cabildo de la ciudad de México en viernes a 18 días del mes de Septiembre de 1526 años", en Ibid., p.106

bajas y las castas".⁴² Es por esto que a principios del siglo XVI el vino fue una bebida de consumo de las clases más adineradas de la ciudad de México.

2) La dificultad en el abastecimiento del agua hacia la ciudad de México. Parece ser que desde su fundación, México-Tenochtitlan disfrutó del suficiente abastecimiento de agua potable gracias a que había un "manantial de líquido cristalino". Sin embargo, desde los tiempos del tercer tlatoani Chimalpopoca entre 1417 y 1426, los mexicas solicitaron a los de Azcapotzalco que les permitieran construir un acueducto para traer agua de Chapultepec, debido a que la de la laguna no era potable y la del manantial se había agotado. De acuerdo con la autora, esto quiere decir que desde entonces el problema del agua potable ya era un factor que limitaba el crecimiento de la ciudad. Los tlatoanis posteriores como Izcóatl (1427-1440) establecieron ciertas soluciones para eliminar este problema que desafortunadamente no se resolvió debido a las condiciones geográficas de la Cuenca de México. Para infortunio de la sociedad mexicana, durante las épocas de lluvias las aguas salitrosas del lago de Texcoco se desbordaban invadiendo al agua dulce de los lagos de Chalco, Xochimilco, Zumpango y Xaltocan amenazando con inundaciones a la parte noreste de Tenochtitlan.⁴³ Debido a la salinización de los lagos, el agua potable de la ciudad disminuía, por lo que fue necesario para los mexicas compensar esta escasez con el consumo de pulque como otra de tantas formas de mitigar la sed.

En el siglo XVI, la ciudad de México heredó el problema de la falta de abastecimiento del agua potable y sus malas consecuencias, determinado ahora por diversas circunstancias históricas. Durante la Conquista, Cortés cortó la suministración de agua potable, pero cuando se posesionó de la ciudad, ordenó a los indígenas que repararan el acueducto. Sin embargo, surgieron algunas deficiencias en su reconstrucción, puesto que las Actas de Cabildo de la ciudad de México de 1525, 1527 y 1531 muestran todavía la gran necesidad de agua por la población y su deficiente suministro.⁴⁴ En conclusión, la dificultad en el abastecimiento del agua aunada al constante aprovisionamiento de pulque de las regiones del México central fueron diversos factores que dieron como resultado que aumentara el consumo de las bebidas alcohólicas y de la embriaguez en algunos casos.

⁴² López Sarrelangue, *op.cit.*, p. 45

⁴³ Sonia Lombardo, "Influencia del medio físico en el crecimiento de la ciudad de México hasta el siglo XIX", en Alejandra Moreno Toscano, *et al.*, *Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México*, vol. 1, México, INAH, 1974, 181 p., (Seminario de Historia Urbana, 1), p. 50-70, p. 51 a 54

⁴⁴ El "Acta de Cabildo de la ciudad de México del 21 de julio de 1525" le da autorización a Hernando López, mayordomo de la ciudad, haga un pilar de agua para el abastecimiento de la ciudad, en *Actas de Cabildo*, p. 46 y 47. El Acta del mes de agosto de 1527 menciona que los empleados del cabildo le pagaron unos pesos en oro a unos vecinos para que trajeran agua a la ciudad; además se menciona que se utilizaran cien mil maravedis para construir el pilar que trae el agua de la fuente de Chapultepec para abastecer la plaza de la ciudad, en *Ibid.*, p. 138 y 139. El Acta del 2 de enero de 1531 menciona la autorización al guardián del monasterio de San Francisco para que tome agua del caño viejo en tanto se haga el nuevo, en *Ibid.*, p. 67

3) Las migraciones. A principios de la colonia, la ciudad de México sufrió de migraciones debido a su gran atracción como centro de trabajo, de convivencia y libertad, factores que contribuyeron a que aumentara la población y la demanda de pulque. De acuerdo con autores como Ivonne Mijares, Ma. Carmen León Cazares y Miguel Ángel Soberón Mora, la ciudad de México fue el centro urbano más importante de la Nueva España y de América en general, puesto que constituyó el principal centro y eje de las fuerzas económicas, políticas, sociales y culturales. No en vano, en esta metrópoli residieron las instituciones del gobierno virreinal que ejercían los poderes rectores sobre el resto de la población.⁴⁵ Las anteriores circunstancias fueron consecuencia de la decisión del conquistador Hernán Cortés al convencer a los españoles de fundar la ciudad española sobre la indígena. Seguramente, Cortés tomó esta decisión convencido del prestigio con el que contaba la antigua capital mexicana, de las ventajas políticas y estratégicas propias de su localización geográfica y del papel preponderante que jugaba frente a los demás pueblos indígenas.⁴⁶ De acuerdo con Soberón Mora, es probable que el conquistador extremeño haya llegado a esta decisión tomando en cuenta las posibilidades que representaba la mano de obra indígena que en dicha ciudad y los pueblos aledaños se concentraba, así como los abundantes recursos naturales existentes en las tierras del Valle de México, tales como piedra, cal y madera, artículos básicos para la construcción de la nueva ciudad. De esta manera, después de la Conquista, Cortés procuró que sus antiguos habitantes regresaran a la ciudad, ya que entre éstos había carpinteros, albañiles, canteros, y otros más que podrían ayudar a la edificación de las casas reales, la construcción de calles y la introducción de acueductos y canales para el suministro de agua a la ciudad. Sin embargo, estos trabajos rebasaron a la gran cantidad de trabajadores, por lo que en 1529 Cortés dispuso que los pueblos de Iztapalapa, Churubusco, Mexicalcingo, Coyoacán, Tláhuac y Mixcoac suministraran mano de obra a la ciudad a través del repartimiento forzoso impuesto por la corona española a las comunidades indígenas.⁴⁷

Como consecuencia, la población de trabajadores de la ciudad aumentó permaneciendo en ésta no a causa del repartimiento en sí mismo, sino también por decisión propia debido a que ésta constituía un refugio ante las epidemias y las hambrunas, y ofrecía grandes atractivos como las oportunidades de trabajo y las fiestas celebradas en la Plaza Pública. Es por esto que George Kubler afirma que entre 1546 y 1570 la población de la ciudad de México tendió a incrementarse por la afluencia de trabajadores indígenas de los pueblos cercanos.⁴⁸ De acuerdo con Soberón Mora, desde mediados del siglo XVII, esta gran

⁴⁵ Mijares, *op.cit.*, p. 7 y 8; León Cázares, *op.cit.*, p. 21, y Soberón Mora, El consumo de pulque en la ciudad de México, p. 66 y 67;

⁴⁶ Soberón Mora, El consumo de pulque, p. 66

⁴⁷ *Ibid.*, p. 67 y 68. En la pág. 69, los autores presentan una relación de pueblos que proporcionaron trabajadores para la ciudad de México durante el siglo XVI. Para ver con detalle el tema del repartimiento forzoso entre los indígenas ver Gibson, *op.cit.*, p. 227

⁴⁸ Kubler, *op.cit.*, p. 48. Este argumento también puede verse en el artículo de Arturo Soberón Mora, "Elíxir milenario: El pulque", p. 33.

cantidad de trabajadores en la ciudad incrementó la demanda de pulque.⁴⁹ Sin embargo, este fenómeno debió surgir desde el siglo XVI debido a la insuficiencia del agua potable y al bajo precio del pulque a diferencia del maíz, continuando esta misma tendencia hasta el siglo XVII. Es posible que estas migraciones de trabajadores hayan compensando la disminución de la población indígena como consecuencia de las epidemias transmitidas por los españoles (más las que desde la etapa prehispánica siguieron repitiéndose a lo largo del siglo XVI)⁵⁰, por lo que la demanda del consumo de pulque en la ciudad no disminuyó.

También hay que tomar en cuenta las migraciones de taberneros que, mezclados con vagabundos, ociosos, jugadores y mendigos, emigraban del Viejo Mundo hacia la Nueva España, territorio donde continuaban ejerciendo su antiguo oficio fundando tabernas en lugares como la ciudad de México a las que asistían los trabajadores indígenas para embriagarse y pasar un momento agradable después de una larga jornada de trabajo.⁵¹

4) El incremento de los precios del maíz, además de su constante escasez que contribuyó a que los indígenas encontraran una posible compensación de proteínas y calorías en el consumo de pulque. De acuerdo con Charles Gibson, en 1525, el maíz estaba a 8 reales por fanega; en 1528 las cosechas sufrieron de lluvias considerables que dieron como resultado que los campos estuvieran arruinados; en 1541, surgieron severas heladas tempranas que provocaron pérdidas de maíz y de trigo; en el periodo de 1547-57 aumentó el precio del maíz de medio real a 12 reales por fanega; en 1550 de nuevo hubo una gran escasez de este producto, además del trigo en la ciudad de México continuando esta tendencia durante la segunda mitad del siglo XVI.⁵² A diferencia de los precios del maíz, Juan Pedro Viqueira informa que el del pulque era muy bajo. Por medio real podían comprarse tres cuartillos (1.5 litros) de fino y unos cinco (2.5 litros) del ordinario.⁵³ De acuerdo con Soberón Mora, los

⁴⁹ Soberón Mora, El consumo de pulque... p. 73 y 74

⁵⁰ Andrés Lira, "Economía y sociedad", en Edmundo O'Gorman, et al., Historia de México, Vol. 5, México, Salvat, 1974, 298 p., p. 111-144, p. 118 afirma que: "Se calcula que para 1535 había en la Nueva España alrededor de diez millones de indígenas, población ya mermada por la epidemia de viruela desatada durante la guerra de conquista. Antes y después de esos años hubo otras enfermedades que atacaron a los indios. La más dañina fue la llamada cocoliztli, un mal que se manifestaba con hemorragias en la nariz y en los ojos, que causó gran mortandad en 1548. Para entonces se calcula una población de 4 millones, cifra que disminuiría hasta llegar en 1570 a 3,445,000, cuando los españoles sumaban ya 30,000 y 25,000 el número de negros y mestizos." Ver también a Gibson, op.cit., p. 460 y 461

⁵¹ Norman F. Martín, Los vagabundos en la Nueva España, Siglo XVI, México, Editorial Jus, 1957, 200 p., p. 6. Para ver sobre la asistencia de los trabajadores indígenas a las tabernas en la ciudad de México ver Soberón, El consumo de pulque, p. 83 y 84. Los taberneros y pulqueros sabían muy bien sobre la gran asistencia de trabajadores a la ciudad de México, por lo que aprovecharon para abrir sus negocios y hacer que prosperaran. De acuerdo con Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 63 y 64, para los trabajadores indígenas, la ciudad de México era el lugar favorito para ir a embriagarse.

⁵² Para ver todos los precios y la escasez del maíz durante el siglo XVI consultar a Gibson, op.cit., 464 a 466

⁵³ Viqueira, op.cit., p. 170 y 171 afirma que: "Existen algunos indicios de que el precio del pulque tendió a elevarse a fines del siglo XVIII y principios del XIX por el aumento de los impuestos que lo gravaban".

indígenas percibían los salarios más bajos de la población novohispana, que en ese entonces oscilaban entre dos y tres reales diarios, mientras que en las pulquerías, la bebida podía adquirirse a razón de tres cuartillos por medio real (un cuarto equivale a medio litro, aproximadamente). Esto significa que por una cuarta parte del salario más bajo en la ciudad el trabajador estaba en condiciones de ingerir poco menos de litro y medio de pulque fino.⁵⁴ Los trabajadores consumían el pulque para resarcirse del desgaste físico que les producían las faenas de trabajo convirtiéndolo, sin saberlo, en una de sus fuentes de energía pues, a diferencia del maíz, podían comprarlo a un precio más barato. Puede establecerse que la producción y comercialización del pulque habían adquirido una gran eficiencia de acuerdo a las exigencias de la metrópoli.⁵⁵

5) Surgimiento de las bebidas destiladas. Muchos estudiosos están de acuerdo en afirmar que la introducción de las bebidas destiladas en el siglo XVI por los españoles contribuyó a aumentar las opciones de alcoholización entre los grupos sociales novohispanos.⁵⁶ Gracias a la introducción del alambique en lugares como la ciudad de México surgieron las primeras bebidas destiladas como el tequila, el mezcal y el chingurito que para los novohispanos consistieron en nuevas formas de beber y emborracharse de las que se hablará con detalle posteriormente.

Parece ser que debido a todas estas complejas condiciones históricas aunadas a las de la Conquista, el consumo de bebidas alcohólicas aumentó entre la población de la ciudad de México y la embriaguez en determinados casos durante la primera mitad del siglo XVI

⁵⁴ Soberón, "Elbix milenario: el pulque", p. 33

⁵⁵ Soberón, El consumo de pulque..., p. 75. Para ver la diferencia de los precios del pulque y del maíz ver notas 57 y 58. Ver también del mismo autor "Elbix milenario: el pulque", p. 36

⁵⁶ Entre éstos autores están William Madsen y Claudia Madsen, op.cit., p. 311; Braudel, Bebidas y excitantes, p. 39; Bernal Sahagún, op.cit., p. 21, y María Elena Medina Mora, "Beber en el campo y la ciudad", en José Ma. Muría, et.al. Beber de tierra generosa, p. 207-227, p. 209

CAP. 3. LA EMBRIAGUEZ EN LA CIUDAD DE MÉXICO DURANTE EL SIGLO XVI.

3.2. DISCURSOS ACERCA DEL CONSUMO DEL PULQUE.

CAMBIOS Y PERMANENCIAS EN LOS PATRONES DE CONSUMO DE PULQUE CON LA CONQUISTA.

La Conquista de México no solo fue el encuentro entre indígenas y españoles, sino también entre dos bebidas, el pulque y el vino, ambas opciones de alcoholización que tendrían grandes efectos en la sociedad novohispana de la ciudad de México del siglo XVI.⁵⁷ La Conquista constituyó también un fenómeno histórico que causó grandes cambios de larga duración, entre éstos la modificación de la forma de beber de los indígenas. De acuerdo con Sonia Corcuera, en los primeros años de la colonia, el pulque se encontraba presente en la vida cotidiana de los indígenas y, muy pronto también, de los negros, los mulatos y los grupos sociales que fueron sumándose a la población novohispana. Así como sucedió con los españoles y el vino, los indígenas tampoco estuvieron dispuestos a dejar su "vino de la tierra" que, después de la caída de Tenochtitlán, se conoció más con el nombre de pulque.⁵⁸ El gusto por una bebida específica es un placer que no puede suprimirse con facilidad, puesto que forma parte de las estructuras inconscientes de la vida cotidiana que tarda siglos en transformarse.

Al igual que con el pulque, después de la Conquista, el cultivo del maguey se conservó entre las poblaciones indígenas del centro de México. Como en los tiempos prehispánicos, los naturales continuaron usándolo, ya que sus plantíos no se vieron fuertemente afectados por la ganadería, ni la implantación de cultivos españoles. La posesión de unos cuantos magueyes sirvió a los indígenas para continuar con la extracción del aguamiel y el pulque para su venta o consumo propio, y la elaboración de sandalias y tejidos.⁵⁹ Incluso los propios conquistadores y sus cronistas se sintieron impresionados ante la gran utilidad que el maguey tenía entre los propios indígenas. Fue tal su producción durante el s. XVI que entre los años de 1590 y 1690 sustituyó paulatinamente a otros cultivos en las tierras que rodeaban a la ciudad de México. Una muestra de su gran auge es que los propios españoles se apoderaron del cultivo del maguey para comenzar a producir su propio pulque y a efectuar sus ventas a los indígenas. Desde el siglo XVI, el gobierno virreinal comprendió la importancia del cultivo de esta planta, por lo que se dedicó a proteger las plantaciones para continuar con la producción de pulque.⁶⁰ Parece ser que el maguey siempre tuvo una gran

⁵⁷ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 110

⁵⁸ Ibid., p. 111 y 115

⁵⁹ Hernández Palomo, La renta del pulque, p. 10

⁶⁰ Ibid., p. 31 y 32; Soberón Mora, "Elixir milenario: el pulque", p. 36

influencia en la vida del México colonial.⁶¹ Hasta la fecha, en nuestro siglo XXI, las poblaciones del centro de México acostumbran a extraer el aguamiel y a dejarla fermentar para hacer el pulque, técnica que forma parte de la lenta evolución de la vida material con el transcurrir de los siglos.

Como se mencionó anteriormente, con la conquista de México-Tenochtitlan y la destrucción de su antigua organización, las antiguas normas de moderación mexicana dejaron de funcionar, por lo que los indígenas continuaron bebiendo, pero en un contexto muy distinto al de la época prehispánica, conservando sólo las tradiciones que les fueron de mayor utilidad como el consumo de pulque. Sin embargo, también hubo cambios. De acuerdo con Taylor, durante los primeros cincuenta años de la Colonia los patrones indígenas que regulaban el consumo de bebidas embriagantes se modificaron de manera considerable,⁶² en especial en la ciudad de México. Una de estas transformaciones consistió en que los trabajadores indígenas emigrados tenían acceso cotidiano al pulque que consumían para compensar el cansancio producido por el arduo trabajo en las construcciones de la ciudad de México.⁶³ Pero además el consumo del pulque en sí mismo también sufriría cambios. Según George Kubler, con la Conquista los españoles le impusieron a los naturales su idea profana sobre el trabajo suprimiendo su antiguo sentido ceremonial indígena⁶⁴, por lo que el consumo del pulque sufrió un proceso de secularización emanado del nuevo contexto colonial transformándose la bebida en un bien de consumo ordinario.⁶⁵ No obstante, los indígenas también debieron haber conservado de alguna forma su creencia del consumo de pulque como un ritual en sí mismo ligado a la idolatría como una bebida sagrada que se ingiere para lograr enfriar el tonalli, creencia milenaria de gran arraigo entre los antiguos nahuas que no podía ser eliminada fácilmente. Hay que considerar que durante la primera mitad del s. XVI cierta parte de la población indígena asimiló los conocimientos de la cultura occidental conservando sus antiguas creencias a las que consideraban sagradas.

Otro de los cambios que surgieron con la Conquista fue la transformación de los patrones de la embriaguez ritual indígena. Como se mencionó, el Estado mexicano empleaba el calendario de fiestas mesoamericanas para regular las celebraciones del pulque en las que la sociedad podía emborracharse sin restricción alguna. Sin embargo, de acuerdo con

⁶¹ Para profundizar sobre el tema de la producción del maguey durante el México colonial es necesario consultar la siguiente bibliografía. Agustín Cue Canovas, Historia social y económica de México (1521-1854), México, Editorial F. Trillas, 1960, 422 p., p. 79; Guerrero Guerrero, op.cit., p. 70 a 80; Ostrosky, op.cit., p. 18; Batanero, op.cit., p. 94, 97 y 118, y Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 12 y 13

⁶² Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 110

⁶³ Soberón, El consumo de pulque, p. 75

⁶⁴ Vid supra, Cap. 1. El discurso religioso indígena sobre el maguey y el pulque, páginas 19 a 28

⁶⁵ Kubler, op.cit., p. 54 y 55

Corcuera, con la destrucción del Estado mexica debido a la llegada de los españoles, la embriaguez ritual indígena sufrió grandes alteraciones al no contar más con un sistema sacerdotal que regulara las fiestas, por lo que, a escondidas de los misioneros y resistiéndose al cristianismo, los grupos indígenas empezaron a realizar sus antiguas celebraciones prehispánicas (matrimonios y fiestas anuales) en las que el consumo del alcohol significó no solo volver hacia las antiguas creencias "idolátricas", sino también el solidarizarse con el grupo para obtener respeto y un sentido de pertenencia. Para infortunio de los indígenas, estas fiestas comenzaron a perder su sentido debido a la falta de regulación de un sistema y de una casta sacerdotal.⁶⁶ De acuerdo con Charles Gibson, las autoridades españolas emplearon a los caciques de los pueblos para intentar controlar la embriaguez desbocada de los indígenas. No obstante, esto fracasó debido a que éstos también se emborrachaban poniendo mal ejemplo a los macehuales y contraviniendo los deseos y disposiciones de los españoles.⁶⁷ Como parte del proceso de evangelización, los frailes le impusieron a los indígenas su sistema de fiestas cristianas adaptándolas al calendario mesoamericano y con ello el concepto de moderación en la bebida propio del discurso teológico de Santo Tomás.⁶⁸ Sin embargo, en la época reciente de la Conquista, para los naturales este sistema de celebraciones no sustituyó a su antigua forma de vida, por lo que continuaron celebrando sus fiestas de embriaguez. De acuerdo con el escritor Fernando Benítez, con la Conquista los dioses del pulque desaparecieron en el acto.⁶⁹ Sin embargo, es probable que muchos de éstos hayan pervivido ocultos por los propios indígenas a través del sincretismo con los cultos religiosos cristianos⁷⁰; y aunque se ha

⁶⁶ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión..., p. 66 y 67 muestra numerosos ejemplos entre las comunidades indígenas del centro de México. Ver también Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 117 y 118. Motolinía, Historia de los indios, p. 19, 20, 25 y 26 habla con exageración de las incontrolables fiestas de embriaguez de la siguiente manera: "Era esta tierra un traslado del infierno, ver los moradores de ella de noche dar voces, unos llamando a el demonio, otros borrachos, otros cantando y bailando; tañían atabales, bocinas, cornetas y caracotes grandes, en especial en las fiestas de sus demonios. (...) Comúnmente comenzaban a beber después de vísperas, y dábanse tanta prisa a beber de diez en diez, o quince en quince, y los escanciadores que no cesaban, y la comida que no era mucha, a prima noche ya van perdiendo el sentido, ya cayendo, ya estando cantando y dando voces llamaban al demonio"

⁶⁷ Gibson, op.cit., p. 157-167. Seguramente Mendieta, op.cit., p. 140 se refiere a este problema cuando afirma que: "Ahora los gobernadores, y alcaldes, y regidores del pueblo, son los que más facultad y poder tienen para emborracharse cada día, porque no hay quien se lo impida, sino quien les dé el vino, á trueque de que les vendan gente de servicio. Y con esto, ellos mal pueden reprimir y castigar á los otros."

⁶⁸ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 118 y 119. Ver también Luis Weckman, La herencia medieval de México, prólogo de Silvio Zavala, Tomo 1, México, El Colmex, 1983, 394 p., ilus, p. 249 y 250

⁶⁹ Benítez, op.cit., Vol. 4, La herencia disminuída, p. 219 afirma que con la Conquista "desaparecieron uno a uno los dioses agrarios del pulque".

⁷⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, El proceso de aculturación, México, UNAM, 1957, 269 p., p. 162 y 163 menciona que "las comunidades indígenas que sobrevivieron al impacto de la conquista y la colonización -primer contacto con el hombre de Occidente- acudieron al sincretismo y a la reinterpretación para ajustar, dentro de su estructura social, los patrones culturales exóticos que el grupo dominante les impuso como condición de supervivencia."

especulado se ignora cuales fueron las deidades específicas que se sincretizaron con deidades cristianas.⁷¹

A pesar de estos cambios, los indígenas aún conservaron algunas de sus costumbres de embriaguez, como la de consumir el pulque en los mercados. Pasada la conquista, los españoles se dieron cuenta que en la cuestión de la alimentación dependían del pueblo vencido, por lo que Cortés y sus hombres reorganizaron los mercados para continuar con el abastecimiento de alimentos y así evitar los tiempos de hambre. De acuerdo con Corcuera, el mercado fue uno de los primeros lugares donde indios y españoles empezaron a convivir después del caos de la Conquista.⁷² Según Durán: "son los mercados tan apetitosos y amables en esta región y de tanta función que acude a ellos... gran concurso de gentes".⁷³ Es probable que el mercado haya sido uno de los primeros lugares donde los españoles consumieron el pulque debido a la dificultad del abastecimiento de vino a principios de la Colonia.⁷⁴ El deseo por probar nuevos sabores dio como resultado que los españoles bebieran el pulque que, al principio, seguramente les resultó desagradable, pero a la larga debieron haberse acostumbrado. Podría pensarse quizá que si los españoles conquistaron a los indígenas militarmente, los naturales los conquistaron con el pulque. Al igual que en los tiempos prehispánicos, el pulque continuó bebiéndose en el mercado de Tlatelolco, lugar que atraía a los indígenas para mantener el convivio social.⁷⁵ De esta manera, el mercado prehispánico continuó siendo un espacio determinado para el consumo de pulque indígena al que los propios españoles se adaptaron. Desafortunadamente no se cuenta con fuentes que aporten datos precisos sobre el abastecimiento de pulque en los mercados y tianguis de la ciudad de México (como el de la Plaza Mayor y el de Tlatelolco) debido a que durante el siglo XVI este comercio se encontraba en manos de los indígenas.

Entre estas costumbres de embriaguez, de acuerdo con Lockhart, a principios de la época colonial los naturales conservaron la tradición referente al consumo de comida y bebida como parte integrante del ritual del convenio sobre la posesión de las tierras. Esta preservación del "ritual" indígena de embriaguez está registrada en las "quejas españolas de que los funcionarios indígenas siempre estaban comiendo y bebiendo y recibiendo regalos por su cooperación y a veces en las declaraciones que hacían las partes de un litigio sobre

71- Gruzinski, "La 'mere dévorante'", p. 26 se equivoca al hablar sobre el sincretismo entre Mayahuel y la Virgen de los Remedios. Para ver la asociación entre la Virgen de los Remedios y el maguey consultar a José Antonio García Olivera, Nuestra señora de los Remedios: su culto y cofradía, Tesis de licenciatura, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1992

72 Corcuera, Entre gula y templanza, p. 156

73 Duran, op.cit., Vol. 2, p. 216

74 Motolinía, Historia de los indios, p. 197 menciona que desde el momento de la Conquista los españoles empezaron a consumir el aguamiel y el pulque: "Cocido y hervido al fuego, hácese un vino dulcete limpio, lo cual beben los españoles, y dicen que es muy bueno y de mucha sustancia y saludable."

75 Corcuera, Entre gula y templanza, p. 156 y 157

la forma en que las cosas funcionaban realmente".⁷⁶ Según el autor, en la mayoría de las transferencias no escritas que involucraban a personas humildes, la comida, la bebida y otros "rituales" indígenas pueden haber tenido mucha más importancia que en las formas españolas, y seguramente ambas se convirtieron en una parte normal de los procedimientos nahuas.⁷⁷ En estos convenios la comida y la bebida como el pulque tenían una gran importancia, ya que su consumo hacía esta actividad cotidiana más placentera puesto que ayudaba a mantener los lazos afectivos de solidaridad entre las partes.

A pesar de la Conquista, los antiguos conocimientos prehispánicos sobre las propiedades curativas del pulque sobrevivieron constituyendo un saber que probablemente se conservó en la práctica entre los curanderos indígenas. A principios de la época colonial, además de conservar su posible carácter adictivo, el pulque continuó siendo una bebida sagrada y medicinal, heredada del mundo prehispánico, ya que "era común la opinión de que en cantidades moderadas, reanimaba el sistema nervioso, predisponía el ánimo a la alegría, era eficaz en la cura de las diarreas y muy útil para las nodrizas".⁷⁸ Prueba de esto es que, según López Sarrelangue, "antes de que se establecieran locales especiales para vender el pulque, éste se traficaba en un puesto de la Plaza Mayor donde se expendían medicamentos, seguramente porque estaba considerado como uno de ellos".⁷⁹ Parece ser que durante el siglo XVI los indígenas aún consideraban al pulque como una bebida con propiedades medicinales, conocimientos que seguramente tuvieron cierta difusión entre el resto de la sociedad. Sin embargo, al combinar el pulque con otras raíces, como el cuapatle, para que se conservara mejor, sus efectos alcohólicos y adictivos aumentaban, por lo que la reina Juana de España estableció prohibiciones contra esta mezcla permitiendo solo el consumo de pulque blanco.⁸⁰ Parece ser que durante el transcurso del siglo XVI los médicos no se encargaron de investigar con seriedad las propiedades curativas del pulque, sino hasta finales del siglo XVII. Con motivo de los disturbios acaecidos por la rebelión de 1692, el virrey suspendió el aprovisionamiento de esta bebida hacia la ciudad de México y mandó que la Real Universidad y el Protomedicato analizaran sus propiedades para investigar si realmente era una bebida que provocaba daños y serios disturbios, por lo que las opiniones de los médicos se dividieron en varios bandos.⁸¹ Hasta el día de hoy, las

⁷⁶ Lockhart, *op.cit.*, p. 241. Ver otros casos en las págs. 242 y 243

⁷⁷ *Ibid.*, p. 243

⁷⁸ López Sarrelangue, *op.cit.*, p. 45

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 45 y 46. Motolinía, *Historia de los indios*, cap. 19, p. 197 y 198 afirma sobre la combinación de estas hierbas con el pulque: "Cocido este licor en tinajas como se cuece el vino, y echándole unas raíces que los indios llaman ocpatl, que quiere decir medicina o adobo de vino, hácese un vino tan fuerte, que a los que beben en cantidad embeoda reciamente. De este vino usaban los indios en su gentilidad para embeodarse reciamente y para se hacer más crueles y bestiales."

⁸¹ López Sarrelangue, *op.cit.*, p. 46

comunidades campesinas del centro de México consideran al pulque como un alimento proteínico, justificando de esta manera su consumo, costumbre que seguramente subsistirá durante mucho tiempo.

EL SURGIMIENTO DE LA PULQUERÍA NOVOHISPANA EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

Una de las grandes novedades de la Nueva España y de la ciudad de México en particular fue el surgimiento de la pulquería como lugar destinado al consumo del pulque y al convivio social. Es posible que la pulquería haya surgido como consecuencia del proceso de aculturación entre las costumbres de embriaguez de los indígenas y españoles que se llevó a cabo mediante la asociación conciente entre la taberna, espacio específico de los europeos para embriagarse con una larga tradición en el Viejo Mundo, y la incorporación del pulque a estos lugares por parte de los indígenas como su bebida por excelencia. El consumo indígena de pulque en el mercado como lugar específico constituyó un importante antecedente para las pulquerías, cuyo surgimiento no fue una gran novedad para el mundo prehispánico.

Los posibles factores que contribuyeron al surgimiento de las pulquerías en la ciudad de México son los siguientes: 1) El abastecimiento de pulque a la metrópoli virreinal por las regiones aledañas, por lo que la población novohispana necesitó contar con puestos especializados para su consumo; 2) las migraciones de trabajadores indígenas hacia la ciudad como producto del repartimiento que dieron como resultado el incremento de la demanda de pulque;⁸² 3) es probable que el surgimiento de las crisis agrícolas de las que habla Gibson⁸³ dieran como consecuencia la migración de gente a la ciudad que se dedicó a fundar pulquerías debido a su bajo costo de instalación y a las facilidades de producción y adquisición de la bebida. No obstante, no se cuentan con los suficientes datos para comprobar esto. Es lógico suponer que las pulquerías se convirtieron en sitios de esparcimiento a donde los trabajadores podían acudir para ingerir el pulque y descansar después de una pesada jornada de trabajo. De alguna manera, esto sirvió como una justificación laboral para su consumo, y 4) el aumento de la población novohispana que, después de 1550 dejó de constituir una simple sociedad de indígenas y españoles para ~~complejizarse más con la incorporación de mestizos, mulatos, negros y demás~~ grupos sociales que también contaron con la necesidad de asistir a las pulquerías.⁸⁴

⁸² Gibson, *op.cit.*, p. 231 afirma que "a principios de 1560 el repartimiento ocupaba oficialmente la mano de obra de aproximadamente 2,400 trabajadores indios a la semana, distribuidos entre 114 agricultores españoles a un promedio de unos veinte trabajadores por patrón". Este aumento de ingreso de la población a la ciudad debió incrementar la demanda de pulque y, en algunos casos, la embriaguez.

⁸³ *Ibid.*, p. 464 a 466 se refiere a las crisis agrícolas sucedidas durante los años de 1528, 1541, 1543, 1544, 1557, 1558, 1559, 1573, 1576, 1577, 1579, 1587, 1590, 1591, 1592, 1594, 1597 y 1599 que seguramente provocaron la migración de muchos campesinos indígenas a la ciudad de México.

⁸⁴ Sobre el aumento de la población negra, mestiza y mulata ver Edmundo O'Gorman, "Reflexiones de la distribución urbana colonial de la ciudad de México", p. 24

En la primera etapa de la época colonial, las pulquerías no surgieron tal y como son el día de hoy, sino que sufrieron todo un proceso de transformación a lo largo de los tres siglos coloniales desde simples puestos de aprovisionamiento de bebida en el s. XVI hasta establecimientos concretos con cuatro paredes y techos en los que se ocultaba de las autoridades coloniales aún más el consumo de la bebida en los siglos XVII y XVIII.⁸⁵ Leonor Batanero hace una descripción de las pulquerías que podría coincidir con las correspondientes al siglo XVI. Durante la época colonial, en la ciudad de México "el pulque podía adquirirse o consumirse en las casillas o pulquerías que eran de hecho unos simples puestos al aire libre, separados de las casas por un pequeño espacio. Estaban totalmente abiertas por tres de sus costados y su techo era de tejamanil. Debajo de tan precaria construcción había un mostrador sobre el cual se colocaban los barriles y las tinas de pulque que debían consumirse con rapidez para evitar que éste se echara a perder ante la falta de conservadores. También se contaba con vendedores ambulantes quienes llevaban la bebida a domicilio en odres de piel que cargaban en sus espaldas".⁸⁶ Parece ser que a principios de la época colonial las pulquerías no contaron con espacios especializados, ni con nombres específicos, sino hasta los siglos XVII y XVIII en los que las autoridades virreinales restringieron esto para controlar la embriaguez de la sociedad novohispana, medida que por cierto fracasó.⁸⁷ De acuerdo con Corcuera, en la primera mitad del siglo XVI las pulquerías en la ciudad de México fueron 12, pero en 1556 las autoridades permitieron que se duplicase su número, siempre que se estableciesen en lugares señalados y que estuviesen en manos de los mercaderes aprobados por los miembros del Cabildo.⁸⁸ Parece ser que durante los tres siglos coloniales las autoridades españolas siempre identificaron a las pulquerías como los principales centros de sedición contra la Corona, de vicio, juego, riñas, corrupción de mujeres y violencia en general.⁸⁹ Sin embargo, como afirma Serge Gruzinski con respecto a las pulquerías del siglo XVIII y que también se aplica a las del XVI, no hay que identificar a las tabernas coloniales como meros centros de vicio, sino como lugares en los que se dio el convivio y la aculturación de algunos grupos sociales novohispanos. Durante los efectos de la embriaguez, los grupos sociales se solidarizaban entre sí como si por el momento lograran disolver las barreras sociales, las rivalidades y los antagonismos.⁹⁰ Obviamente esto era un espejismo, puesto que con la sobriedad y fuera del

⁸⁵ Soberón Mora, El consumo de pulque, p. 197 a 210 se refieren a la especialización del espacio de las pulquerías durante el siglo XVIII, así como también de sus empleados y clientes específicos.

⁸⁶ Batanero, op.cit., p. 151

⁸⁷ Para profundizar sobre este tema ver Soberón Mora, El consumo de pulque, p. 198 a 210

⁸⁸ Corcuera, Del amor al temor, p. 213. Durante el siglo XVII, las pulquerías aumentaron hasta 36, 24 para hombres y 12 para mujeres.

⁸⁹ Long, La Cocina Mexicana a través de los siglos. IV. Nueva España, p. 21

⁹⁰ Gruzinski, La colonización de lo imaginario, p. 274 y 275

ambiente de la pulquería, las diferencias sociales y las hostilidades volvían a ser vigentes. De esta manera, las pulquerías cumplieron su función como lugares de convivencia social del que la embriaguez formaba parte en ocasiones como una opción más para el individuo.

LA DISTRIBUCIÓN DE LAS PULQUERÍAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO DE ACUERDO CON SU PLANIFICACIÓN URBANA.

De acuerdo con O'Gorman, durante la primera mitad del siglo XVI la traza de la ciudad se estableció por los españoles en su afán de anteponer su poder colonizador frente a los indios quienes sintieron con impotencia que su ciudad había sido profanada.⁹¹ La planificación urbana de la ciudad se basó a su vez en el "Principio de separación" de indios y españoles con los siguientes objetivos: a) Para evitar que los europeos influyeran con sus vicios y malas costumbres a los nativos; b) con la intención de que ambos grupos evitaran dañarse como producto del resentimiento de la Conquista; c) para aislar a los indígenas y así poderlos evangelizar con mayor facilidad,⁹² y d) para establecer una jerarquización social entre ambos grupos. De acuerdo con O'Gorman, este "Principio de separación" se encontró presente en 1538 en una Real Cédula que menciona que los indios vivieran aislados de los europeos, y en otra de 1563 que prohibió que negros, mulatos y mestizos vivan con los indígenas. Todos estos documentos se incorporaron a la Recopilación de Indias como leyes que debían cumplirse.⁹³

Después de la conquista de México-Tenochtitlan, Cortés tomó la decisión de fundar la ciudad española sobre la indígena aprovechando la antigua traza ya establecida. Para esto, contrató al soldado urbanista Alonso García Bravo quien seguramente comenzó con su labor de traza en el año de 1523 cuando muchos de los escombros y ruinas habían sido retirados y allanada la ciudad, puesto que esto pudo haberle impedido el realizar su trabajo.⁹⁴ Intentando llevar a la práctica el "Principio de Separación", García Bravo ubicó a la ciudad de los españoles en torno a la Plaza Pública por ser el centro de la antigua México que, de acuerdo con O'Gorman, constituía un "suelo sagrado simbólico de autoridad y señorío".⁹⁵ Este lugar céntrico permitiría a los españoles dominar a la metrópoli en su conjunto, puesto que les serviría como fortaleza en caso de alguna rebelión indígena y cotidianamente para comerciar con sus productos, entre éstos, el vino. En cambio, la ciudad de los indígenas, situada en la periferia, se respetó en sus cuatro barrios erigidos en doctrinas que eran San

⁹¹ O'Gorman, "Reflexiones" p. 22 y 23

⁹² Para profundizar con respecto al tema del "Principio de separación" entre los españoles e indígenas y a la traza de la ciudad ver *Ibid.*, p. 19 y 23. Ver también León Cázares, *op.cit.*, p. 80.

⁹³ O'Gorman, "Reflexiones", p. 23 y 24

⁹⁴ León Cázares, *op.cit.*, p. 72, 73, 78.

⁹⁵ O'Gorman, "Reflexiones", p. 15 y 16

Juan (Moyotla), Santa María (Tlaquechiucán), San Sebastián (Atzacualco) y San Pablo (Teopan).⁹⁶ Es probable que junto a estos barrios, se hayan ubicado la mayor parte de las pulquerías, establecimientos que les ayudarían a conservar su antiguo estilo de vida del que el consumo del pulque formaba parte importante. Durante los siglos XVII, XVIII y XIX estos barrios indígenas periféricos provocaron muchos desórdenes sociales relacionados precisamente con las pulquerías y la embriaguez de sus clientes difíciles de controlar por el poder político virreinal debido a que, entre otros factores, éste se ubicaba lejos de los hechos delictivos.⁹⁷

Es probable que algunas pulquerías como puestos ambulantes también se hayan ubicado en el centro de la metrópoli debido a las constantes modificaciones de la traza de la ciudad, y a la falta de control de las autoridades coloniales sobre las actividades cotidianas de los indígenas pulqueros. Testimonio de esto consiste en la asistencia de los españoles "decentes" sin bochorno alguno, favoreciendo de esta manera el proceso de aculturación con los indígenas de quienes seguramente aprendieron las principales técnicas de extracción del pulque. Según López Sarrelangue, éstos fueron los primeros fundadores de las haciendas pulqueras en el siglo XVII.⁹⁸

FACTORES QUE CONTRIBUYERON AL ROMPIMIENTO DEL PRINCIPIO DE SEPARACIÓN Y AL INTERCAMBIO DE ALIMENTOS (COMO EL PULQUE) ENTRE ESPAÑOLES E INDÍGENAS.

Otros factores también contribuyeron a romper con el "Principio de separación" entre ambas culturas. Continuando con la vieja tradición de la Reconquista, los castellanos se mezclaron con grupos extraños como los indígenas como parte de la convivencia cotidiana. De acuerdo con O'Gorman, los españoles nunca tuvieron por denigrante, como tan a menudo acontece entre vencedores y vencidos, la mezcla de sangre con los indios; y ellos por lo contrario, las uniones entre españoles y naturales fueron cosa corriente y admitida sin dificultad. Es por esto que durante los siglos XVI y XVII, los propios españoles también contribuyeron a provocar la invasión de los indios a la ciudad española al recibirlos como criados en sus

⁹⁶ Ibid., p. 15 a 17. A este argumento también se refiere Orozco y Berra, op.cit., p. 565

⁹⁷ Soberón Mora, El consumo de pulque, p. 224 a 233 se refieren a que en 1773 el virrey Duque de Linares llevó a cabo la división de la ciudad de México en cuarteles para lograr controlar la criminalidad de las pulquerías asignando a cada sección un alcalde pulquero para su mayor control. Sin embargo, esto fracasó debido a la corrupción de las autoridades virreinales y a la imposibilidad de controlar las actividades de la pulquería. Virginia Guedea, "México en 1812: control político y bebidas prohibidas", p. 23 y 24 habla sobre los barrios incontrolables de la ciudad de México a principios del siglo XIX. La autora cita un documento fechado en 1812 emitido por los vecinos de Santa Cruz y la Palma que dirigen al entonces virrey don Francisco Xavier Venegas en el que le informan sobre "el peligro en que se hallaba su barrio por la mucha gente viciosa que, huyendo de la justicia de otros barrios, se había refugiado en el suyo al amparo de tabernas, tepacherías y vinaterías que en él abundaban, Le pedían pusiera remedio a esta situación entresacando a los malos de los buenos, para que a la hora de ajustar cuentas con la justicia éstos no fueran a pagar por aquéllos."

⁹⁸ López Sarrelangue, op.cit., p. 45

casas y percibir la renta por el alquiler de sus jacales y aposentos.⁹⁹ Es probable que esto haya contribuido al intercambio cultural de alimentos como el pulque y de las costumbres de embriaguez.

A esta convivencia entre ambas culturas también contribuyó la Plaza Pública de la ciudad que en teoría se trazó para establecer el "Principio de separación" entre españoles e indígenas; pero en la práctica de la vida cotidiana rompió con esto por completo. De acuerdo con María del Carmen León Cazares, la Plaza Pública fue la encarnación patente de la sociedad formada a partir de la conquista, puesto que reunió en su circuito a las instituciones rectoras de la vida material y espiritual de la Nueva España. En ésta se encontraron representados el poder del rey, el dominio de la Iglesia, la fuerza de la ciudadanía, así como la Universidad, depositaria del conocimiento del mundo occidental y el consulado del comercio. Pero lo más importante es que la Plaza constituyó el "crisol de fusión de dos culturas" donde se llevó a cabo el convivio cultural entre españoles e indígenas como parte del trato cotidiano intercambiando costumbres, alimentos, bebidas y formas de pensamiento.¹⁰⁰ De esta manera, los españoles se mezclaron con los indígenas y recibieron también sus alimentos, entre éstos el pulque, iniciando de esta manera un proceso de aculturación. Además, a los españoles les convenía el convivir abiertamente con los indígenas, ya que podían aprovechar para venderles sus productos, entre éstos el vino lo que daría como resultado múltiples ordenanzas prohibiendo esto.

El "Principio de separación" también se vio interrumpido ya que durante la segunda mitad del siglo XVI la población novohispana aumentó debido al surgimiento de los mestizos, mulatos y negros que también se dedicaron a convivir con españoles e indígenas y a recibir sus influencias culturales en la alimentación.¹⁰¹ Parece ser que durante el siglo XVII los ministros doctrineros intentaron frenar esta convivencia cultural al proponer diversas medidas para congregar a los indios en sus barrios. Entre éstas estaba que se suprimiera del todo la "diabólica bebida del pulque, tan causativa de todos los males".¹⁰² Como se mencionará a continuación, todas estas prohibiciones de las autoridades virreinales fracasaron debido a su falta de control sobre los hechos delictivos; al arraigo milenario del pulque entre los indígenas como bebida sagrada, medicinal, proteínica y, en parte, adictiva; la fundación de pulquerías en la ciudad; el precio más barato del pulque que

⁹⁹ O'Gorman, "Reflexiones", p. 17, 34 y 35

¹⁰⁰ León Cázares, *op.cit.*, p. 108. Ver también Teresa Lozano Armendares, La criminalidad en la ciudad de México, 1800-1821, México, UNAM, 1987, (Serie Historia Novohispana, 38), 389 p., p. 16

¹⁰¹ O'Gorman, "Reflexiones", p. 24. De acuerdo con Mijares, *op.cit.*, p. 36 y 37 "los indios comunes o macehuales constituían el mayor número de pobladores que habitaban los barrios indígenas de la ciudad. Se estima que la población mestiza de la ciudad era, en el año de 1560 de unas dos mil personas, mientras que la de negros y mulatos de mil. Con respecto a la población blanca, tenemos que en 1525 existía un total de ciento cincuenta casas de españoles, según le refiere Rodrigo de Albornoz en una carta al rey; y para la década de los cuarentas, un total de diecisiete o dieciocho mil españoles en toda la Nueva España".

¹⁰² O'Gorman, "Reflexiones", p. 35 a 37

el maíz, y al comercio que los españoles estaban dispuestos a practicar para aumentar sus ganancias.

PROHIBICIONES CONTRA LA MEZCLA DE RAÍCES CON EL PULQUE.

Durante el siglo XVI, en la ciudad de México y la Nueva España en general surgieron ordenanzas y reales cédulas para controlar la embriaguez entre la sociedad novohispana.¹⁰³ Parece ser que a principios del siglo XVI, la Corona española y las autoridades virreinales se dieron cuenta de los efectos negativos de la embriaguez entre la población indígena como la indolencia y la vagancia que causaban ausentismo en el trabajo, por lo que fue necesario el emitir Reales Cédulas y otras ordenanzas para establecer un límite a semejantes problemas sociales. Analizar estos documentos es importante, ya que no solo proporcionan información sobre las restricciones que los españoles impusieron a la embriaguez indígena, sino también de la manera en que éstos pensaban de dicho fenómeno, además de que nos permiten aprender los conocimientos que poseían sobre la extracción del aguamiel y el pulque.

La primera prohibición fue la Real Cédula de la reina doña Juana fechada en Toledo a 24 días del mes de agosto de 1529, disposición que se refiere a la mezcla de la raíz cuapatle con el pulque la cual aumentaba sus efectos alcohólicos. Esto lo afirma como sigue:

"La Reina, Nuestro Presidente, e Oidores de la nuestra Audiencia y Chancillería Real de la Nueva España, y a vos el Reverendo in Christo Padre Fray Juan de Zumárraga, Obispo de México. Yo soy informada que los indios naturales dessa Nueva España hazen un cierto vino que se llama Pulque, en lo qual dizque en los tiempos que hazen sus fiestas, y en todo el más tiempo del año echan una raíz y para le fortificar, y tomar mas sabor en ello, con el qual se emborrachan; y assi emborrachados hazen sus ceremonias, y sacrificios, que solían hazer antiguamente, y como están furiosos, ponen las manos los unos a los otros, y se matan (...)"¹⁰⁴

De acuerdo con María Cristina Montoya Rivero, es interesante el observar cómo ya desde principios de la época colonial los españoles tenían conocimiento de la mezcla de esta raíz con el pulque debido al contacto de éstos con la vida cotidiana de los indígenas.¹⁰⁵ En el discurso aparece la relación entre el consumo del pulque y las fiestas que celebraban los indígenas y que contribuían a que volvieran a sus costumbres de "idolatría". La Reina

¹⁰³ Batanero, *op.cit.*, p. 101 menciona en general las principales cédulas y ordenanzas referentes a las medidas económicas y legales en torno al pulque y a los reales o supuestos problemas que provocaban su venta y consumo.

¹⁰⁴ Real Cédula de la reina doña Juana referente al agregado de raíces de pulque citada en María Cristina Montoya Rivero, *op.cit.*, p. 12

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 13

ignoraba la necesidad que los indígenas tenían de mezclar la raíz con el pulque, no con la intención de emborracharse, sino para conservarlo mejor para sus consumidores ya que gracias a ésta la fermentación se realizaba muy rápido. López Sarrelangue explica que como producto de la gran demanda de pulque de la ciudad de México de las regiones cercanas (como los Llanos de Apan donde se producía un maguey muy fino del que se extraía un "pulque manso") se recurrió al empleo de diversas sustancias para retrasar los efectos de la descomposición apresurada por las jornadas de sol y por el movimiento y golpeteo de las mulas que conducían los cueros; entre estas sustancias estaban las raíces (como el cuapatle y el ocpatli) que, al combinarse con el pulque producían un pulque amarillo o corrupto, bebida contra la que protestaron muchas autoridades coloniales, y a la que doña Juana debe referirse en concreto en el documento.¹⁰⁶ La Reina continúa con lo siguiente:

"Y demás desto se siguen de la dicha embriaguez muchos vicios carnales, y nefandos; de lo qual Dios nuestro Señor es muy deservido, y que para el remedio dello convendría que no se sembrase la tal raíz; y aunque se sembrasse para otras cosas, que no se echassen en el dicho vino (...)."¹⁰⁷

Doña Juana relaciona al pecado de la embriaguez con los vicios carnales (como eran la fornicación y el incesto), asociación mental que los españoles ya traían consigo desde el Viejo Mundo de acuerdo con su experiencia histórica y que coincidió según ya se mencionó con las mismas asociaciones del mundo prehispánico. Además, Taylor afirma que existió la identificación del pulque con el origen de todos los males sin considerar otras circunstancias de la situación, mentalidad presente también en la documentación de los siglos XVII y XVIII.¹⁰⁸ Al final, su majestad no menciona los castigos específicos contra la violación del mandato, sino que esto lo deja al criterio de las autoridades virreinales siempre y cuando los castigos no se relacionaran con el dinero.¹⁰⁹ En conclusión, en el texto hay una total incomprensión de la reina sobre el problema de la embriaguez indígena debido a la falta de información que había entre España y la compleja realidad novohispana, característica presente en el resto de los documentos del siglo XVI

Parece ser que la Real Cédula de doña Juana no se cumplió debido a que, tiempo después, el 24 de enero de 1545 el propio Carlos I de España y V de Alemania, emitió otro documento referente a la embriaguez indígena y sus consecuencias reiterando y ampliando la de doña Juana. El documento aparece en la Hoja 192, Título I del Libro VI de la

¹⁰⁶ López Sarrelangue, *op.cit.*, p. 45 y 46. Sobre el tema de la agregación de la raíz al pulque ver José María Marroquí, *La ciudad de México*, 2da. edición, Tomo 1, México, Jesús Medina Editor, 1969, 636 p., p. 190

¹⁰⁷ Real Cédula, *op.cit.*, p. 12

¹⁰⁸ Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión*, p. 68

¹⁰⁹ Real Cédula, *op.cit.*, p. 12

Recopilación de Indias, denominada "Sobre la bebida del pulque, usada por Indios de la Nueva España", y que a la letra dice:

"Usan los indios de la Nueva España de una bebida llamada pulque, que destilan los magueyes, plantas de mucho beneficio para diferentes efectos, y aunque bebida con templanza podría tolerar, porque ya están acostumbrados a ella, se han experimentado notables daños, y perjuicios de la forma con que la confecciona, introduciéndole algunos ingredientes nocivos a la salud espiritual y temporal, pues con pretexto de conservarla, y que no se corrompa la mezcla con ciertas raíces, agua hirviendo y cal, con que toma tanta fuerza, que les obliga a perder el sentido, abraza los miembros principales del cuerpo, y los enferma, entorpece, y mata con grandísima facilidad, y lo que más es, estando enajenados cometen idolatrías, hacen ceremonias y sacrificios de la Gentilidad, y furiosos traban pependencias, y se quitan la vida, cometiendo muchos vicios carnales, nefandos, e incestuosos, con que han obligado a que los Prelados Eclesiásticos fulminen censuras; y por autos, y acuerdos del Virrey, y Real Audiencia, se prohíba (...)." ¹¹⁰

Los asuntos a los que se refiere este fragmento del documento son similares a los del anterior: los indios empleaban la raíz para mezclarla con el pulque con "pretexto de conservarla", cuando en realidad debían hacerlo para evitar que la bebida se les echara a perder como se mencionó, y la relación entre la embriaguez indígena con delitos como el homicidio, la violación y el incesto. Además de lo anterior, también se refiere a lo siguiente: a) el desconocimiento de la forma en que los indígenas extraían el pulque de los magueyes, pues el emperador le llama destilación, término cuyo empleo no es literal; b) el conocimiento de que el consumo del pulque bebido con moderación no provocaba daños entre los naturales. Emplea el concepto de templanza propio de la teología de Santo Tomás de Aquino que también era propio de las doctrinas y confesionarios indígenas; c) menciona que aparte de las raíces como el cuapatle y el ocpatli también había otras sustancias para conservar al pulque como eran "la cal y el agua hirviendo". López Sarrelangue afirma que a la bebida también se le agregaban condimentos como eran limones, carne, cáscaras de naranjas y melones, entre otros; ¹¹¹ d) empleo del concepto de salud espiritual en el que hay una asociación entre la salud del cuerpo y la del espíritu. El empleo de este concepto refleja el interés no solo por el bienestar material del indígena, sino también por el del alma de la que debía encargarse la evangelización; e) conocimiento de cómo la bebida afectaba al cuerpo: "abraza los miembros principales del cuerpo, y los enferma, entorpece y mata con facilidad", ¹¹² fragmento en el que se ve la importancia de la salud del cuerpo y cómo a éste lo perjudicaba el consumo excesivo del pulque denotando el problema de la adicción en el individuo. Como se mencionará posteriormente, el tema de la enfermedad del cuerpo por el exceso de la bebida coincide también con la del 'Confesionario mayor' de 1569 de fray

¹¹⁰ Cédula Real de Carlos I contra la embriaguez indígena (1545), en Román Celis, El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación, p. 42

¹¹¹ López Sarrelangue, op.cit., p. 46

¹¹² Real Cédula, op.cit., p. 42 y 43

Alonso de Molina lo que demuestra una mentalidad en común acerca de la embriaguez, y f) la relación entre la embriaguez y la idolatría, que conducía a los indígenas a su pasado prehispánico y que los evangelizadores y los obispos inquisitoriales intentaron erradicar; aunque fracasaron al existir una relación entre ambos fenómenos sociales. Continuando con el documento, el emperador Carlos I también considera los siguientes asuntos:

"Y Nos , en atención a extirpar tantos vicios, y quitar la ocasión de cometerlos, por lo que deseamos el bien espiritual, y temporal de los indios, y aún de los Españoles que también la usan. Ordenamos, y mandamos, que en Jugo simple, y nativo del maguey, no se pueda echar ningún género de raíz, ni otro ningun ingrediente, que le haga más fuerte, cálido y picante, así por inmixción, destilación o infusión, como por otra cualquiera forma, que cause estos, o semejantes efectos, aunque sea artículo de preservarla de destemplanza o corrupción. Y ordenamos a los Virreyes, y Audiencia de México, que velen con particular cuidado sobre el cumplimiento de esa nuestra ley, y no permitan más pulquerías, sitios, ni partes donde se venda, que las del número y hagan guardar las ordenanzas, que para este fin hubieren hecho, por vía de buen gobierno imponiendo las penas convenientes, conque no sean pecuniarías."¹¹³

De este párrafo se desprenden las siguientes ideas: a) el consumo del pulque no solo por parte de los indios, sino también por los españoles quienes, ante la escasez del vino de Castilla, se vieron forzados a beberlo para mitigar la sed. Durante el siglo XVI, los españoles comerciaron con el pulque para la venta a los indígenas, actividad que les proporcionó grandes ganancias y que no habrían de abandonar continuando después en el siglo XVII con el auge comercial en las grandes haciendas pulqueras;¹¹⁴ b) el conocimiento de la existencia del aguamiel como "jugo simple o nativo del maguey", que es probable que haya contado con menos popularidad que el pulque debido a sus pocos efectos alcohólicos; c) la prohibición del establecimiento de más pulquerías y negocios ambulantes para que no se incrementara el número de las ya establecidas. De estas líneas se puede deducir que para 1545 en la Nueva España (incluyendo a la ciudad de México) ya se habían incrementado el número de las pulquerías y demás comercios ambulantes pulqueros, por lo que era necesario limitar su número para evitar su mayor proliferación en la sociedad novohispana. Con gran ingenuidad, el emperador Carlos I pensó que limitando el número de las pulquerías podría limitarse el consumo de pulque entre los indígenas, medida que a lo largo de la época colonial fue inútil, puesto que la bebida también podía adquirirse en los mercados y los puestos ambulantes, y d) el énfasis en el cumplimiento de este mandato por parte de las autoridades coloniales, pues muchas veces amparadas en la expresión "obedezcase, pero no se cumpla" ignoraban órdenes superiores como producto de la gran distancia geográfica y de la falta de coacción entre el

¹¹³ Ibid., p. 42.

¹¹⁴ Martin, op.cit., p. 37 habla sobre la vida de los españoles en la ciudad de México. "También aficionados a la bebida, cuando les faltaba el aguardiente se conformaban con el pulque y así disipaban la vida hasta que se presentara una ocasión para "cambiar por la tierra" en alguna expedición, procurando, entre tanto, olvidar el desengaño de no haber encontrado la fortuna esperada, entregándose a los vicios." Sobre el surgimiento de las haciendas pulqueras españolas del siglo XVII ver Soberón Mora, El consumo de pulque en la ciudad de México, p. 149 a 184

poder del emperador y las propias autoridades virreinales.¹¹⁵ Al igual que con la Real Cédula de doña Juana, la de Carlos I también muestra falta de conocimiento del fenómeno de la embriaguez de los indios de la Nueva España.

Durante la segunda mitad del siglo XVI, también se emitieron muchos documentos referentes a la prohibición del consumo y producción de pulque entre la población indígena. Entre éstos se encuentran los de los años 1560, 1570, 1582 y 1590 que mencionan diversos aspectos sobre el fenómeno de la embriaguez en la ciudad de México. En estos documentos hay coincidencias en algunos aspectos con las Reales Cédulas de la reina Juana y Carlos I que confirman ciertas tendencias discursivas sobre el fenómeno de la embriaguez.

En la Real Cédula fechada en México en el mes de marzo de 1570 de nuevo se responsabiliza al consumo de pulque como el causante de las muertes de los indígenas:

“Don Martín Enriquez Visorrey y gobernador y capitán general, por su magestad en esta nueva españa y presidente de la audiencia real que en ella ssea de Excelencia por quanto los muy ilustres visorreyes que an sido En esta nueva españa tiniendo noticia de los daños que se siguen Entre los naturales della de hazerse y benderse pulque asi para lo tocante a la conversión (...) de los naturales como de las muertes que entre ellos pasan y que hazen sacrificios de ydolatrias. E yncestos y otros delitos que cometen”.¹¹⁶

También menciona que las anteriores ordenanzas no sirvieron para lograr controlar la embriaguez indígena, por lo que es necesario el prohibir el consumo de pulque para los novohispanos:

“(...) por la presente hordeno y mando que de oy en adelante ninguna persona español, mestizo, ni mestiza, mulato, ni mulata, yndio ni yndia de ningun género ni calidad que sea sea osado (...) con que se ase ni la bender ni comprar ni contratar en tianguez, ni mercados aunque se diga que tiene operación para algunos con (...) provecho ni aga ni consienta a ser en su casa ni en otra parte El dicho pulque ni yndirectamente”.¹¹⁷

La ordenanza no ataca el comercio de las pulquerías autorizadas, sino a la venta de pulque mezclado con raíz, su producción y consumo en los negocios ambulantes y clandestinos que seguramente fueron muy numerosos en la ciudad de México. Es lógico suponer que las autoridades coloniales nunca controlaron este tipo de comercio debido a su práctica informal en la vida cotidiana. El documento es interesante puesto que, a diferencia de los

¹¹⁵ Martín, op.cit., p. 25 habla sobre la falta de efecto de las órdenes de los virreyes en la Nueva España.

¹¹⁶ AGN, Reales Cédulas duplicadas, vol. 103, (1570), fs. 24, 24 v, foja 24

¹¹⁷ Ibid.

anteriores, menciona todos los castigos que se aplicarían a los individuos que no cumplieran con dichas disposiciones:

“so pena que el español que tratare bendiendo o comprando la dicha rrays hoy suse o mandar hazer el dicho pulque o le fuere al (...) en su casa aunque diga que no lo supo por la primera vez cayga yncurra en pena de que sea sacado a la verguenza en cama (...) de albarda y sea traydo por las calles acostumbrado con bos [de] pregonero y en cinquenta pesos de oro comun aplicados (...) para la camara e fisco de su magestad y las dos tercias partes para el denunciador”.¹¹⁸

La repartición del dinero se hacía con la intención de alentar a la gente en la denuncia del crimen, medida que debió tener gran efectividad si se toma en cuenta la pobreza de la sociedad en general. Al igual que en el México prehispánico, los castigos coloniales contra la embriaguez eran estratificados, por lo que se aplicaban con mayor rigor a los grupos más pobres dándole un trato mejor a los ricos:

“(...) y los mestizos y mestizas, mulatos y mulatas, negros y negras libres les sean dados dozientos azotes publicamente y en forma e yncurran en la dicha pena de los cinquenta pesos aplicados segun dicho es. E los yndios e yndias que arrancasen la dicha rrays y la bebieren o comprasen o hizieren el dicho pulque yncurran en pena de tres pesos de oro comun aplicados según dicho es y sean azotados y trasquilados y dados a servicio en obras publicas o de yglesias y monasterios o labradores por tiempo de seis meses cunplidos con que el precio que se diere por el tal serbicio sea para ellos e cunplido el tiempo por que asi sedieren (...)”.¹¹⁹

Es interesante observar que, al igual que en el México prehispánico, todavía se conservaba el castigo de la trasquilación del pelo para las clases pobres. Como se mencionó en el capítulo 1, en la sociedad mexicana este castigo contenía connotaciones religiosas al significar la salida del tonalli del individuo con el corte del cabello limitando su crecimiento y salud. En cambio, en la época colonial debió significar simplemente la exposición y humillación del individuo frente a la sociedad. Si los acusados volvían a incurrir en el delito por segunda vez, entonces los castigos eran peores. Si eran españoles se les cobraban cincuenta pesos y se les mandaba azotar públicamente; si eran mulatos, mestizos o negros libres se les cobraba la misma cantidad, y se les desterraba de la ciudad, villa o lugar donde cometiesen el delito por un tiempo de tres años. A los indios también se les aplicarían las mismas penas cada vez que cometieren el delito. Si un esclavo negro elaboraba pulque en la casa de su amo le serían dados doscientos azotes por la primera vez y por la segunda le sea “desocado” de un pie.¹²⁰ Las penalidades impuestas por las autoridades virreinales eran una

¹¹⁸ ibid.

¹¹⁹ ibid., foja 24 y 24v

¹²⁰ Real Cédula, op.cit., vol. 103, foja 24 y 24 v

prueba de su falta de control ante el problema de la embriaguez en la Nueva España. Como se puede observar, los castigos en contra de la adquisición del pulque novohispano designados a las clases bajas eran más crueles que los de los ricos. Es posible que los españoles enriquecidos se escaparan del castigo aprovechando la corrupción de las autoridades virreinales con el soborno; mientras que los pobres tendrían que resignarse a las penas celebradas en lugares como la Plaza Pública de la ciudad de México a donde la sociedad en general acudía por mera morbosidad a observar la aplicación del castigo que serviría como advertencia para aquéllos que quisieran cometer el mismo delito.¹²¹ A pesar de la aplicación de los castigos, los grupos sociales no dejaron de vender el pulque mezclado con raíces, práctica antiquísima en el México central que no podía suprimirse con la emisión de una ordenanza, y que consistía en una de tantas formas de comercio en la sociedad novohispana.

La ordenanza fechada en México en abril de 1582 es interesante, puesto que habla sobre la prohibición del abastecimiento de la raíz a la ciudad de México para evitar que se mezclara con el pulque. El documento comienza con el tema principal que es la provisión de raíz a la ciudad de México a pesar de las prohibiciones impuestas anteriormente:

“Don Lorenzo Juárez Velasco Por quanto Por los ylustisimos visoreyes marqueses de Falces y don martin Enriques e hizieron ordenanzas Prohibiendo que nose hissiese pulque ni se vendiese ni usase de la Raíz para la haser so ciertas penas que para ello pusieron e soy ynformado, que sin envargo se trae la Raíz y se Vende en esta ciudad y muchos españoles, negros, mulatos, mestizos e yndios la conpran y contratan y hazen con ella el dicho pulque de que se sigue grave daño como se expresa en las dichas ordenanzas, hechas Por los dichos Excelentes visoreyes (...).”¹²²

Ante esta problemática, se propone la prohibición de introducir la raíz a la ciudad de México por cualquier medio de transporte imponiendo penas a los infractores:

“(...) y conviene Remediarse atento a lo qual Por la presente mando que ninguna Persona español mestizo negro mulato ni indio ni de otra calidad sea osado a traer a esta ciudad la dicha Raiz de pulque por la laguna en canoa, ni por la tierra en vestias ni tamemes ni en otra manera so pena que la persona que lo truxiere. Pierda la canoa. Viniendo por la laguna trayendolo por tierra las vestias en que lo trujere lo qual se aplique conforme a las ordenanzas de mas de yncurrir en las penas últimas que por ellas están puestas (...)”.¹²³

¹²¹ León Cazares, *op. cit.*, p. 144 menciona que en la Plaza Mayor de la ciudad era el principal lugar donde los poderes civiles y eclesiástico aplicaban los castigos en contra de los delincuentes estableciendo la división entre los actos prohibidos y los permitidos.

¹²² AGN, *Ordenanzas 1*, Vol. 1, foja 74 (1582)

¹²³ *Ibid.*

El documento es importante, puesto que menciona los antiguos medios de transporte utilizados para el abastecimiento de raíz a la ciudad de México, aprovechados también para el del pulque y que (a excepción de las mulas) no se habían modificado desde la época prehispánica. Para finalizar, se menciona la principal sanción en caso de la violación de la presente orden:

"(...) y la dicha Raíz se queme publicamente y para que venga a noticia de todos mando se pregone en la plaza publica de esta ciudad y en los tianguetz della y pregonado las Justicias de su magestad tengan cuidado a el cumplimiento y execución".¹²⁴

Seguramente las autoridades virreinales se vieron forzadas a aplicar esta medida como la destrucción material de la raíz en frente de la sociedad que en realidad debió ser insuficiente. Esta ordenanza y demás documentos querían establecer un dominio sobre la vida cotidiana de los indígenas imponiendo nuevas reglas que en realidad nunca lograron cumplirse. Como dice José María Marroquí, "no basta para corregir los vicios dictar buenas leyes ni aun ponerlas en ejecución; es necesario acostumbrar al pueblo a que las cumpla y a quienes las administran hacerlas cumplir, de lo contrario se van olvidando hasta llegar al desuso".¹²⁵ Es probable que como consecuencia de todas las restricciones, la provisión de raíz hacia la ciudad se haya realizado por contrabando tal y como sucedió con el chinguirito durante el siglo XVII.¹²⁶ Por último, se manda que esta disposición se divulgue a través del pregón, principal forma de difusión en este tiempo ante la falta de otros medios de comunicación. Esta noticia debía propagarse en la Plaza Pública y los tianguis, principales lugares donde la gente adquiría la raíz.

En la ordenanza fechada el 9 de junio de 1590 se menciona el pulque que extraían los indios del pueblo de Santa Clara Coatitlán, jurisdicción de Chiconautla y que iban a vender a la ciudad de México. Por mandato del virrey Don Luis de Velasco, la ordenanza plantea el problema como sigue:

"Don Luis de Velasco Excelencia hago saver a vos el corregidor del pueblo de chiconautla que yo vengo ynformado que en vuestra jurisdicción esta un pueblo que se dice sancta clara coatitlan y que los naturales del son biciosos en hacer pulque teniendo tavernas públicas dello desde Esta ciudad hasta el dicho pueblo lo qual a sucedido por aver les dado El virrey marques de Villamanrique mandamiento para traer a esta dicha ciudad Para sus aprovechamientos hasta cantidad dos rreal (?) de pulque (...)".¹²⁷

¹²⁴ Ibid. Curiosamente el mismo documento se repite en Ordenanzas 2, fojas 268v-269 (1582), (periodo 1590 a 1632).

¹²⁵ Marroquí, op.cit., p. 190

¹²⁶ Sobre el asunto del contrabando del chinguirito ver en general el libro de Lozano Armendares, El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial

¹²⁷ AGN, Indios, vol. 4, Exp. 709, fojas 189v-190 (1590)

El documento menciona que el pulque no solo se vendía en las pulquerías, sino también en las tabernas públicas. También puede observarse la gran difusión de las tabernas en la Nueva España debido al favorecimiento de los propios virreyes y a las facilidades económicas con las que se contaba para instalarlas. El documento continúa con el siguiente argumento:

"(...) ynformandole que no tenían tierras y las que poseyan esteriles lo qual a benido a tanta disolución que los naturales hombres y mugeres y niños bienen cargados cada día con el dicho pulque con mas de un peso de pulque y con esto se despuebla el dicho pueblo y dexan de beneficiar sus sementeras (...)"¹²⁸

Como consecuencia del comercio del pulque que aportaba cierto número de ganancias, los indios transportaban la bebida hacia la ciudad de México para venderlo abandonando sus tierras de sembradío generándose así toda una crisis agrícola en el campo que comenzó en la primera mitad del siglo XVI y que se acentuó a finales del mismo. Para los indios extraer y comerciar con el pulque aportaba mayor número de beneficios que dedicarse a la siembra tradicional la cual podía arruinarse debido a las heladas y las lluvias excesivas. Hay que notar que en todos los presentes documentos no se hace una distinción entre el pulque y otras bebidas alcohólicas tal vez debido a la falta de necesidad de hacerlo y a la confusión de sus características y sabores. En cambio, para el siglo XVIII en una ordenanza de 1717 ya se mencionan varias bebidas alcohólicas como son "el tepache, vingui, guarapo y otras nocivas, la del Pulque Amarillo corrupto y con la Raíz que lo hace fuerte causando las embriagueses dañosas a la salud y a las buenas costumbres de que se originan los Delitos, Pecados y Abominaciones (...)"¹²⁹. Parece ser que para principios del siglo XVIII las autoridades españolas contaban con un mayor conocimiento sobre las diversas bebidas alcohólicas existentes en la Nueva España, consideradas aún como el origen de los delitos de la sociedad y por ello merecedoras también de serias restricciones.

Al final de la ordenanza de 1590, don Luis de Velasco establece las soluciones correspondientes para frenar la migración de los indígenas de Chiconautla a la ciudad de México por el comercio del pulque. Se establece que los indios deben regresar a cultivar sus tierras y autoriza a que comercien con el aguamiel, bebida con menor contenido alcohólico. En cambio, prohíbe el del pulque sometido a la prohibición de la ordenanza.¹³⁰ Por lógica, esta ordenanza no se cumplió, puesto que era imposible el suprimir el abastecimiento de pulque a la ciudad el cual ya contaba con una larga tradición histórica.

De acuerdo con Taylor, durante los siglos XVII y XVIII, las reglamentaciones de los virreyes para el control de la venta del pulque continuaron y fueron cada vez más específicas. Sin

¹²⁸ Ibid., foja 190

¹²⁹ AGN, Ordenanzas, Vol. 9, folios 315-320, foja 315, (1717)

¹³⁰ AGN, Indios, vol. 4, Exp. 709, foja 190

embargo, éstas nunca lograron cumplir con su objetivo por su falta de visión concreta de la compleja realidad novohispana y su imposibilidad de control sobre la vida cotidiana de la sociedad, cuya alimentación básica incluyó el consumo del pulque.¹³¹

¹³¹ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 64

3.3. DISCURSOS ACERCA DEL CONSUMO DEL VINO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

EL CONSUMO DEL VINO COMO PARTE DE LA CULTURA ESPAÑOLA.

Al igual que como sucedió con los indígenas y el pulque, los españoles tampoco quisieron abandonar el consumo del vino en la Nueva España. Como se mencionó en el Capítulo 2, durante siglos enteros, desde la Edad Antigua, pasando por el Imperio Romano hasta la Edad Media, los hispanos siempre disfrutaron de esta bebida que tuvo íntima relación en su vida económica, social y alimenticia. Es por esto que los conquistadores españoles del siglo XVI nunca lograron abandonar el vino en el Viejo Mundo y mucho menos ante el extraño sabor del pulque al que no se habían acostumbrado a principios de la época colonial. De acuerdo con Carlos Brokman y otros autores, el vino siempre acompañó a los conquistadores españoles durante los viajes de exploración de los siglos XV y XVI. "El vino y el agua se conservaron en toneles cuya adecuada fabricación era vital; un barril mal hecho podía provocar que el líquido se pudriera o se volviese rancio".¹³² En la conquista de América, llevaron el vino a las Antillas y a la Nueva España. Bernal Díaz del Castillo afirma que después de la conquista de México-Tenochtitlan, los conquistadores españoles abandonaron la ciudad en ruinas, por lo que fueron a refugiarse a Coyoacán donde realizaron una fiesta en la que consumieron muchos puercos y vino traídos de Cuba terminando en una borrachera de la que los indígenas quedaron sorprendidos ante el exceso.¹³³ Corcuera afirma que esto se debió a la gran carencia de alimentos que los españoles habían sufrido durante la Conquista y ante el vehemente deseo de disfrutar de una comida en abundancia que buena falta les hacía pasado el conflicto: "Para conocer el significado de esa gula hubiera sido necesario comprender esa hambre".¹³⁴ Los indígenas no comprendían que los conquistadores provenían de España, tierra de austeridad y limitaciones donde solo ocasionalmente se alimentaban en abundancia. Es por esto que, aprovechando el momento de triunfo de la Conquista y de abundancia, éstos comieron en exceso hasta llegar a la gula, apetito insaciable de alimentos.¹³⁵ El vino formaba parte tan íntima de la cultura española que hasta se incluía en sus recetas de cocina a principios del siglo XVI para preparar unos simples huevos revueltos.¹³⁶ Durante la época colonial, con el

¹³² Carlos Brokman Haro, La cocina mexicana a través de los siglos. LII. Mestizaje culinario, México, Editorial Clío, 1996, 61 p., p. 17 y 18. Ver este argumento también en Carlos Román Celis, "El vino: Alegría de los dioses y perdición de los hombres", p. 13

¹³³ Díaz del Castillo, op.cit., Tomo II, cap. CLVI, p. 83 y 84 afirma: "(...) Que después que se ganó esta tan grande y populosa ciudad (...) Cortés mando hacer un banquete en Coyoacán por alegrías de haberla ganado, y para ello tenía ya mucho vino de navío que había venido de Castilla al puerto de la Villa Rica, y tenía puercos que le trajeron de Cuba; y para hacer la fiesta mandó convidar a todos los capitanes y soldados que le pareció tener cuenta con ellos de todos tres reales (...) Pues ya que habían atzado las mesas, hubo mucho regocijo, y se dieron gracias a Dios por los muchos bienes y mercedes que siempre nos hacía (...)."

¹³⁴ Corcuera, Entre gula y templanza, p. 62

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Mijares, op.cit., p. 39 y 40

intercambio de alimentos como producto de la Conquista, la ciudad de México disfrutó del consumo del vino, bebida que los novohispanos consumieron con gusto.

LA INTRODUCCIÓN DEL CULTIVO DE LA VID EN LA NUEVA ESPAÑA.

Como parte del proceso de la colonización española y de la extensión del comercio del vino, los españoles se esforzaron por adaptar el cultivo de la vid en la Nueva España durante el primer siglo de la Conquista. Es muy conocido que después de que habían transcurrido tres años de su dominación, Hernán Cortés dispuso el 20 de mayo de 1524, que todo encomendero que tuviere repartimiento sembrara mil sarmientos por cada cien indios. En 1531, Carlos I de España y V de Alemania ordenó que todos los navíos con destino a las Indias llevaran plantas de viñas y olivos, y entre 1536 y 1541, a juzgar por el testimonio de fray Toribio de Benavente, ya había un viñedo a cuatro leguas de Puebla en el Val de Cristo, tanto que el padre Ponce, en su 'Relación Breve', anotaba que en Tehuacán "dánse muchas y buenas uvas", además de que hay noticias de otras plantaciones en tierras de Michoacán.¹³⁷ En una relación de 1525, el propio Nuño de Guzmán se atribuyó a sí mismo el ser uno de los primeros propagadores de la vid en la Nueva España. Sin embargo, María Cristina Suárez y Farías afirma que esta aseveración es puesta en duda por un acta de cabildo del 5 de junio de 1528, que menciona como pionero del cultivo a Fernando Damián que entre 1526 y 1528 había ocupado el cargo de teniente alguacil. Hay múltiples noticias sobre la introducción de la vid en regiones como la sierra de Tenayuca, el valle de Atlixco, Puebla y Yauteppec, Morelos en el transcurso del siglo XVI.¹³⁸ Continuando con la vieja tradición de la Reconquista, los misioneros propagaron los viñedos en torno a sus conventos utilizando al vino para consumo propio y la celebración de sus misas. En 1594, el capitán Francisco de Urdiñola estableció en Santa María de las Parras, hacienda del Rosario, en Coahuila, lo que podrían ser las primeras bodegas vinícolas de Nueva España.¹³⁹ Desafortunadamente, para 1595 la corona española dejó de impulsar este cultivo con la prohibición de Felipe II de ampliar y replantar los viñedos para evitar que la Nueva España fuera autosuficiente beneficiando así las exportaciones del comercio vinícola español.¹⁴⁰ La introducción de la vid a las tierras novohispanas no se dio de la noche a la mañana debido a la difícil adaptación de los viñedos a la zona centro del

¹³⁷ Carlos Román Celis, *et al.*, *El alcoholismo en México. III. Memorias del seminario de análisis*, p. 18; _____, "El vino: Alegría de los dioses", p. 13. Ver estas referencias también en los libros de Cue Cánovas, *op.cit.*, p. 79; Ivonne Mijares, *op.cit.*, p. 112 a 114; Suárez y Farías, *op.cit.*, p. 53 y 54; M. de Flores, *op.cit.*, p. 17; Álvarez Asperó, *op.cit.*, p. 153 y 155, y F. Morales, *op.cit.*, p. 23

¹³⁸ Suárez y Farías, *op.cit.*, p. 55 y 56

¹³⁹ *Ibid.*, p. 56. Sobre el cultivo de la vid en la Nueva Vizcaya ver también Román Celis, "El vino: Alegría de los dioses", p. 13. Ver también Enrique Semo, *op.cit.*, p. 33

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 57; Román Celis, *El alcoholismo en México. III Memorias*, p. 20. Ver también este argumento en F. Morales, *op.cit.*, p. 23

país donde escaseaban los climas con veranos cálidos, alternados con inviernos fríos y húmedos que eran necesarios para la producción de uvas de alta calidad. Este factor unido a su lenta fabricación, a las plagas y a la prohibición de su producción a fines del siglo XVI contribuyó a su decadencia durante la mayor parte del periodo colonial.¹⁴¹

A pesar de lo anterior, es innegable que con la Conquista el vino formó parte del intercambio cultural de alimentos en la Nueva España.¹⁴² Sin embargo, solo las clases más ricas lograron comprar esta bebida tan cara para la época, adaptándola a su dieta alimenticia.

EL ABASTECIMIENTO DE VINO A LA CIUDAD DE MÉXICO.

A diferencia del pulque, a principios de la época colonial el abastecimiento del vino a la ciudad de México fue muy difícil, puesto que la bebida traída por los conquistadores ya se había agotado y también porque su transporte desde España tardaba mucho tiempo en llegar debido a la distancia abismal que había entre la metrópoli y las Indias. De acuerdo con Ivonne Mijares, el viaje de un barco salido del puerto de Sevilla a las Canarias duraba un promedio de diez días, y de allí a las Antillas o a la Veracruz dependía mucho de las condiciones climatológicas del golfo de México, variando de veinte a sesenta días. A esto hay que agregar el tiempo que se permanecía en tierra, por lo que la travesía total hasta Veracruz se calculaba entre sesenta y cinco y noventa días. Los barcos españoles de la época eran grandes y navegaban abarrotados de mercancías, por lo que eran lentos para maniobrar ante una tormenta o un ataque pirata. Entre las mercancías transportadas se encontraban las pipas de vino que, ante el azar de las circunstancias, con frecuencia se perdían, rompían o llegaban en mal estado a su destino, ya que venían mal empacadas o "porque los empaques se estropeaban antes de tocar tierra, permitiendo que los productos fueran atacados por humedad, animales e insectos".¹⁴³ Por ejemplo, un mercader que desembarcó en Cuba se quejó de que de 35 pipas de vino que había traído, 8 se perdieron. Es por esto que a principios de la época colonial, los españoles no recibieron grandes cantidades de vino desde la metrópoli, por lo que los tratantes de este producto se vieron forzados a acapararlo para que hubiera una compensación para los tiempos de escasez en los que no llegaran los barcos de aprovisionamiento.¹⁴⁴ Esto provocó que subieran los precios de la bebida al ser tan escaso, por lo que los españoles pobres de la ciudad de México tuvieron que consumir el pulque facilitando de esta forma los intercambios culinarios con los indígenas. Sin embargo, a pesar de consumir esta bebida de extraño sabor, los españoles aún conservaron su viejo gusto por el vino mediterráneo considerado como una

¹⁴¹ Mijares, op.cit., p. 114 y 115

¹⁴² Corcuera, Entre gula y templanza, p. 64 y 65 habla del intercambio de alimentos con la Conquista.

¹⁴³ Mijares, op.cit., p. 48 y 49

¹⁴⁴ Ibid., p. 49 y 53

bebida que aportaba una identidad frente a las demás civilizaciones, además de ser importante para ciertas prácticas de la vida social.

Al llegar los barcos al puerto de Veracruz en la Nueva España, el vino se transportaba por arrieros a lomo de mula hacia la ciudad de México, travesía que por lo regular era muy azarosa y peligrosa debido a los malos caminos y los asaltos de los ladrones. Como en el camino los arrieros sufrían de grandes pérdidas de vino, compensaban esto agregándole agua para que los dueños no se dieran cuenta de la falta de licor. A causa de estos abusos, el Cabildo de la ciudad de México emitió un acta el 18 de septiembre de 1526 asentando que:

"[los señores del cabildo] dixeron que por quanto los arrieros que traen vino reciben mucho agravio e daño por ende queriendo proveer en ello hordenaron e mandaron que de aquí adelante la persona que oviere de dar vino a qualquier arriero para que lo trayga a esta Cibdad le de tres azumbres demaciadas en cada ocho arrobas para corrucion del camino con las quales dichas tres azumbres el tal arriero o persona que truxere el dicho vino sea obligado de dar en esta Cibdad enteramente las dichas ocho arrobas syn faltar cosa ninguna de ellas".¹⁴⁵

Para la época era imposible que los arrieros transportaran a su destino la cantidad exacta de vino que se les había encomendado debido a las grandes dificultades del camino. El documento también es interesante, puesto que menciona los principales castigos que se aplicaban a los arrieros en caso de la corrupción del licor:

" (...) e sy algo faltare el dicho arriero sea obligado a pagar el dicho vino a como a la sazón valiere en esta Cibdad. E que ningun arriero ni persona que truxere el dicho vino sea osada de hechar en ello agua ni hacer otra falsedad so pena de cien azotes e de perdimiento de todo el flete de las cargas de vino en que pareciere que asy hizo la dicha falsedad".¹⁴⁶

De acuerdo con Mijares, hubo grandes dificultades para el transporte del vino, puesto que su precio comenzó alto y continuó incrementándose en los años siguientes. En 1527 un arriero cobraba 5 pesos por llevar una carga de Veracruz a México, mientras que veinticinco años después el precio oscilaba entre 17 y 20 pesos.¹⁴⁷ Debido a todas estas difíciles condiciones aunadas a la carencia de viñedos, a principios de la época colonial el abasto de vino a la principal capital novohispana fue escaso.

¹⁴⁵ Actas de cabildo de la ciudad de México, op.cit., p. 106. Ver este argumento también en María Cristina y Farias, "Una vendimia accidentada: el vino" op.cit., p. 61

¹⁴⁶ Actas de cabildo de la ciudad de México, op.cit., p. 106

¹⁴⁷ Mijares, op.cit., p. 118

LA VENTA DE VINO EN LA CIUDAD DE MÉXICO.

En la ciudad de México el vino se vendía en los mesones, tabernas y tiendas a donde, al igual que en las pulquerías, asistían los novohispanos para disfrutar de la bebida y realizar el convivio social. Hay informes acerca de los primeros mesones fundados. Mediante acta del 1o. de diciembre de 1525 el cabildo autorizó a Pedro Hernández Paniagua para tener un mesón en el que podría vender alimentos como el pan, el vino y la carne a los huéspedes con la condición de que cumpliera con el arancel correspondiente.¹⁴⁸ En el acta del 9 de enero de 1526 se establecieron los castigos contra los mesoneros que no cumplieran con el arancel, entre otros, cien azotes en público y una multa de veinte pesos de oro, suma que sería distribuida para las obras públicas y la otra mitad para el juez y el denunciador.¹⁴⁹ En el Acta de Cabildo del 11 de octubre de 1527 hay un pedimento por parte de Bernaldino de Santa Clara para la fundación de un mesón en Iztapalapa.¹⁵⁰ No solo hay actas que se refieren al establecimiento de mesones en la ciudad, sino también en otras regiones de la Nueva España como son las de 1526 de Cholula, Cuertalavaca y Taximaroa.¹⁵¹ Los mesones de la ciudad no solo vendían vino, sino también comida preparada, aceite, vinagre y queso, además de proporcionar alojamiento a los forasteros.¹⁵²

Aparte de los mesones, también estaban las tiendas y tabernas novohispanas. De acuerdo con Suárez y Farías, el abasto a la ciudad de México se realizaba principalmente en la Plaza Mayor y en los portales que la rodeaban. En los bajos de algunos edificios había tiendas donde los bodegueros y taberneros se abastecían de vino y de otros productos más. Como ventaja para los importadores y sus socios, el licor se vendía en sus propias tiendas y tabernas. En otros casos, se comerciaba con éste al mayoreo -por pipas y arrobas- en bodegones donde también se expedían alimentos. A diferencia de los anteriores negocios, los dueños de las tabernas se dedicaban a comerciar exclusivamente con el vino.¹⁵³ Estos establecimientos eran propiedad de españoles y usualmente eran atendidos por ellos mismos. De acuerdo con Suárez y Farías, a partir de 1548, la única limitante para tener uno de estos negocios era que los propietarios fueran casados y tuvieran a su mujer en la misma ciudad; con ello se buscaba favorecer el buen comportamiento y la honorabilidad de los

¹⁴⁸ Actas de cabildo de la ciudad de México, op.cit., 1o. de diciembre de 1525, p. 63

¹⁴⁹ Ibid., martes 9 de enero de 1526, p. 70

¹⁵⁰ Ibid., 11 de octubre de 1527, p. 148

¹⁵¹ Ibid., viernes 12 de octubre de 1526, p. 107

¹⁵² Mijares, op.cit., p. 57

¹⁵³ Suárez y Farías, op.cit., p. 61 y 62. De acuerdo con Mijares, op.cit., p. 119 en una pipa cabían 22.5 arrobas. Por su parte, las arrobas como medida de líquidos, equivalían a 11.506 litros. Finalmente, el azumbre correspondería a 2 litros con 16 mililitros, y se componía de 4 cuartillos con 504 mililitros cada uno.

taberneros,¹⁵⁴ labor en la práctica seguramente rara vez se lograba. Desde luego, también existía el comercio al menudeo; la gente compraba el vino por azumbres y cuartillos (0.465 litros) generalmente como consumo doméstico.¹⁵⁵ La asistencia a las tabernas era abundante, puesto que estos negocios brindaban alegría, entretenimiento y buen vino animando de esta manera la vida cotidiana. Es posible que, al igual que las pulquerías, las tabernas también hayan sido agentes de la aculturación, lugares donde españoles, indígenas, criollos y mestizos convivían bebiendo incrementándose en algunos casos la adicción hacia el vino.

El comercio español del vino y otros alimentos se concentraba en la Plaza Mayor y sus calles adyacentes las cuales diariamente y desde muy temprano estaban llenas de compradores. Sin embargo, de acuerdo a la Iglesia esta actividad debía suspenderse los domingos y días de fiestas para que no se interrumpiera la asistencia de los fieles a misa. La Iglesia afirmó que: "se manda que ningun tabernero venda vino y reciba en su taberna o casa para comer o beber los domingos y días de fiesta, hasta que la misa mayor sea acabada (...)"¹⁵⁶ Es probable que la gente no haya hecho caso de este tipo de mandatos religiosos ante la mayor atracción de la taberna como centro de convivio social y diversión. Esto les convenía a los taberneros quienes no interrumpían la venta de vino manteniendo en alto sus ganancias.

La venta del vino no solo se realizaba en las tabernas y tiendas, sino también en negocios clandestinos, lugares en los que, al igual que los primeros, los indígenas, mestizos, mulatos y negros acostumbraban a beber y, en algunos casos, a emborracharse. Es posible que este vino clandestino haya sufrido alteraciones que afectaran la salud de sus consumidores, por lo que las autoridades coloniales persiguieron este tipo de negocios, no sólo por el daño que le causaban a los indígenas, sino también porque en ocasiones favorecía la disminución de reservas de vino de la ciudad.¹⁵⁷

No hay que pensar que la fundación de mesones y tabernas coloniales fue un fenómeno social exclusivo de la ciudad de México. De acuerdo con Taylor, también surgieron en los pueblos situados sobre las principales carreteras de la Colonia, lugares a donde los habitantes de la localidad y los viajeros de paso acudían para beber y asimilar nuevas costumbres relacionadas con la bebida.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Suárez y Farfás, *op.cit.*, p. 61

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 61 y 62

¹⁵⁶ Acta de Cabildo del 27 de agosto de 1545, en Mijares, *op.cit.*, p. 58

¹⁵⁷ Vid., Acta de Cabildo del 15 de noviembre de 1548, en *Ibid.*, p. 120

¹⁵⁸ Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 62

Las Actas de cabildo de la ciudad de México de los años de 1525, 1528, 1534 y 1535 describen que los comerciantes abusaban del precio del vino, además de corromperlo efectuando muchos fraudes debido a que no existía un estricto sistema de medidas que evitara estos delitos. Es por esto que las autoridades del Cabildo establecieron las restricciones correspondientes que iban desde multas de 10 pesos hasta la pérdida total del vino.¹⁵⁹ Para evitar la corrupción y pérdida del vino, el Cabildo decretó el 7 de mayo de 1535 "que se sellen las pipas de bino que se pusieren a bender por arrobas so pena por cada pipa que no sellare un peso de oro para la cibdad e que el mercader no sea osado de quitar el sello syn estar presente el dicho fiel o el diputado so pena de diez pesos de oro de minas el tercio para la cibdad e el tercio para el que lo acusare y la otra tercia parte para el juez que lo sentenciare e que se pregone públicamente".¹⁶⁰ Aparte de lo anterior, los mercaderes se acostumbraron a comerciar con el licor fuera de la ciudad para incrementar sus ganancias aumentando con ello su escasez, por lo que en el Acta del 7 de octubre de 1532 el Cabildo prohibió que cualquier persona osada sacara el vino de la ciudad para venderlo fuera de ella "so pena que alla perdido e pierda el vino que asi sacare y pague mas de pena seys pesos de oro por cada arroba aplicada toda la tercia parte para las obras públicas desta cibdad y las otras dos tercias partes para juez y acusador y aunque sea para su provycción siendo de dos arrobas de vino arriba no los pueda sacar sin licencia del cabildo (...)".¹⁶¹ Estas prohibiciones contra los abusos sobre el comercio del vino, su corrupción y enajenación se repitieron a lo largo del siglo XVI lo que demuestra su falta de eficacia para controlar la vida cotidiana de los mercaderes novohispanos quienes no regían sus actividades de acuerdo a estas estrictas reglas, sino de acuerdo a su conveniencia e intereses propios como todo grupo social.

DISTRIBUCIÓN DEL COMERCIO DEL VINO DE ACUERDO CON LA PLANIFICACIÓN URBANÍSTICA DE LA CIUDAD DE MÉXICO.

De acuerdo con O'Gorman, la traza de la ciudad de México varió dependiendo de las diversas circunstancias históricas empleándose también para ejercer un determinado control sobre la venta de vino de los españoles a los indígenas. Según el historiador, en el año de 1527 la primitiva Traza de la ciudad se modificó al concederle mayor extensión, como aparece en las Actas de Cabildo fechadas en 14 de enero y 22 de febrero de dicho año.¹⁶² Es posible que esto se haya realizado por el aumento de la población novohispana y para acentuar la separación entre españoles e indígenas. Con la intención de evitar la venta de vino a los indígenas, el Virrey D. Martín Enríquez de Almanza que gobernó desde finales de

¹⁵⁹ Actas de Cabildo de la ciudad de México, op.cit., Vol. 1, 9 de mayo de 1525, p. 38; 27 de abril de 1528, p. 168; Vol. 3, 24 de abril de 1534, p. 78; 27 de abril de 1534, p. 78; 18 de mayo de 1534, p. 80, y 1 de octubre de 1535, p. 127

¹⁶⁰ Ibid., Vol. 3, 7 de mayo de 1535, p. 113

¹⁶¹ Ibid., Vol. 3, 7 de octubre de 1532, p. 7

¹⁶² O'Gorman, "Reflexiones", p. 22 a 25

1568 hasta 1580, expidió una Ordenanza en la que señaló la Traza donde podía venderse esta bebida, es decir, la ciudad española.¹⁶³ Esta ordenanza establece que el vino debía venderse en las tiendas públicas ubicadas en la parte céntrica de la ciudad. Los lugares mencionados en el documento son cerca de 35 lugares, por lo que solo se mencionarán los considerados más importantes:

"Primeramente señalaron desde la Puente nueva que esta Junto a la cassa y puerta de don Luis de Quesada la calle adelante Por las espaldas del monasterio de monjas de nuestra señora de la Conceción (...) hasta llegar a la acera de la puerta del monasterio y volver sobre la mano derecha Por cima eicano del agua La calle abajo asta las cassas de Francisco tirado y esquina de la Veracruz y de ally se a de volver a la dicha Puente y Prosiguiendo la calle ariva Pasando Por el monesterio del señor San Francisco Por las cassas de Joan de Castañeda saltar y radar a las cassas y esquina de Paco de las cuevas Platero. Yten de la dicha esquina de Paco de las cuebas la calle abajo bolviendo la dicha esquina Pasando Por la puerta donde vive graviel Ximenez cocinero salta la esquina y cassas de diego de anaya (...)"¹⁶⁴

Este documento es importante puesto que, además de hacer una descripción precisa de las calles de ese tiempo, menciona los lugares ideales considerados por las autoridades coloniales para el consumo del vino como eran los monasterios como el de San Francisco que lo necesitaban para llevar a cabo las misas. Los nombres de Joan de Castañeda y Gabriel Ximénez deben ser de ricos mercaderes que influyeron en las autoridades para que la ruta del comercio del vino pasara por sus casas. La cuestión es saber si realmente los novohispanos respetaron las disposiciones anteriores de la ordenanza o si solo las obedecieron, pero no las cumplieron.

También el virrey Pedro Moya de Contreras en su ordenanza del 30 de enero de 1585 habla "sobre la traza de esta ciudad en donde se a de vender vino".¹⁶⁵ En el documento, el virrey se refiere a la necesidad de estructurar de nuevo la traza de la ciudad debido a los inconvenientes provocados por la venta de vino a los naturales en los barrios y al crecimiento y aumento de la metrópoli.¹⁶⁶ Incluso menciona los lugares específicos de la ciudad para la ubicación de las tabernas que igual podían confundirlas con las pulquerías:

"(...) Por las espaldas del monesterio de santo domingo y de alli por la dicha acequia derecho y sin pasarla hasta la dicha puente que como dicho es asta la esquina de la huerta de la casa de don Luis de quisada donde se comenzo esta traza dentro de la qual se puedan

¹⁶³ Documento referido en *ibid.*, p. 25

¹⁶⁴ AGN, *Ordenanzas*, Vol. 2, fojas 294, 294v y 295, fojas 294 y 294 v

¹⁶⁵ AGN, *Ordenanzas*, Vol. 1, fojas 87v-89, foja 87 v

¹⁶⁶ *ibid.*

poner tabernas y vender vino guardando las ordenanzas que prohíben no se venda a negros ni indios so las penas en ellas consevidas (...) Y tender de la esquina del monesterio de santodomingo que essta a la calle de sacra catalina pueda aver tavernas y venderse vino en toda la calle derecha que ba asi a sancta ana hasta la parte donde e vende esta zona que esta junto a las casas de Cristobal perez procurador que a sido desta Real audiencia. Y den en la calle que va de las espaldas del dicho monesterio de la concepcion hasta esquina postrera de la yglesia y parroquia de la Veracruz ansi mismo pueda haver tavernas y vender vino por la orden declarada (...)"¹⁶⁷

La principal intención de la ordenanza es la de limitar los espacios específicos para la venta de vino con el fin de consolidar el poder central del virrey y mantener un control sobre la vida cotidiana de las clases sociales novohispanas. También se establecieron los castigos específicos contra la gente que vendiera vino fuera de la traza como son la pérdida de la bebida y el destierro, penas que debían aplicar los corregidores correspondientes.¹⁶⁸ El destierro era uno de los castigos más crueles, puesto que limitaba las posibilidades de sobrevivencia del individuo en una sociedad colonial acostumbrada a vivir en conjunto.

Para infortunio de las autoridades coloniales, en la práctica concreta de la vida cotidiana la limitación estricta de la traza de la ciudad para dominar el comercio del vino fracasó. Al igual que con el pulque, la aplicación de estas ordenanzas debió ser imposible, puesto que en la vida diaria los españoles, indígenas y demás castas se dedicaron a convivir en la Plaza Pública como principal lugar de atracción e integración de culturas que intercambiaban bebidas y costumbres. Era imposible que unas simples ordenanzas logran controlar actividades que, a pesar de las prohibiciones, se abrían paso en la clandestinidad e inercia de la vida cotidiana. Otra prueba de esto es la constante repetición de las prohibiciones contra la venta de vino a los indígenas y la constante fundación de tabernas.

PROHIBICIONES DE LAS ORDENANZAS COLONIALES CONTRA EL CONSUMO DE VINO.

Durante los años de 1570, 1585 y 1586 en la ciudad de México las autoridades virreinales emitieron ordenanzas que comparten las siguientes características:

a) Prohibición de la venta de vino de los españoles a los indígenas, negocio que a aquéllos les convenía, puesto que contribuía a incrementar sus ganancias violando de esta manera el Principio de separación. Parece ser que esto tuvo serias consecuencias en la sociedad colonial, puesto que Mendieta habla de la embriaguez indígena con caracteres adictivos relacionada con otros problemas sociales como el robo, el crimen y la prostitución sin

¹⁶⁷ Ibid., foja 88

¹⁶⁸ Ibid._A esta anterior ordenanza hay que agregar también la emitida por el virrey don Alvaro Manrique AGN, Ordenanzas, Vol. 2, fojas 291v, 292, 292 y 293 (1586) referente a la ubicación específica de lugares para la venta moderada de vino.

especificar en realidad cuántos indios consumidores existían.¹⁶⁹ Es por estas razones que en el Archivo General de la Nación hay tantos documentos referentes a esta problemática. Por ejemplo, en la ordenanza emitida el 11 de marzo de 1570 por el virrey don Martín Enríquez se refiere a que "yten porque de aver tabernas de vino de castilla. En los tales pueblos se sigue casi el mismo ynconveniente porque se vende a los yndios y se emborrachan y caen en los dichos yerros atento a lo qual mando que ninguna persona de ningun genero, ni calidad que sea sea osado en obtener taberna de vino de castilla ni lo vendan en pueblos de yndios aunque sea yendo de camino".¹⁷⁰ A diferencia de las primeras doctrinas de la época colonial que según Corcuera no hacen una distinción formal entre el vino y el pulque¹⁷¹, las ordenanzas de finales del siglo XVI ya emplean la expresión "vino de Castilla" para distinguirlo del "vino de la tierra", o sea el pulque.

b) Asociación entre la soltería y la embriaguez, característica presente en la ordenanza emitida el 30 de enero de 1585 por el virrey don Pedro Moya de Contreras que afirma:

"Y Por quanto muchos onbres solteros Podiendo yr a servir a su magestad a las yslas del poniente y la guerra contra los chichimecas y servir en haziendas de vezinos de estos Reynos por escusarse y vivir haraganamente se ocupan en poner las dichas tabernas y vender vino y estar amancebados y consentir Juegos en sus casas y azen otros excessos ordeno y mando que ningun onbre soltero pueda poner taberna, ni vender vino en esta ciudad ni nueva spaña so la dicha pena".¹⁷²

Es interesante la asociación que hay entre la soltería y el negocio de las tabernas haciendo referencia a que los solteros sin compromiso familiar eran los que se dedicaban al oficio de tabernero generalizando demasiado este fenómeno. En el discurso, el oficio de tabernero y la venta de vino se relacionan con la haraganería, la unión fuera del matrimonio y el juego que, en teoría, eran condenados por el poder virreinal; pero que la sociedad practicaba cotidianamente sin importar estas prohibiciones.

¹⁶⁹ Mendieta, *op.cit.*, Libro IV, Cap. XXXIII, p. 502 y 503 habla de esto de la siguiente manera: "Uno de los mayores daños que la compañía de los españoles hace á los indios es mediante el vino, que por ser ellos inclinados a beberlo, sirve de reclamo y alcahuete para hacer los españoles cuanto quisieren de sus personas y bienes. Y así el ordinario entrar del español por convecino de los indios, es con una pipa de vino por delante, y acaece en algun pueblo de indios, á do no residen mas de doce ó quinze españoles, ser todos ellos taberneros, ó poco menos. Los males que de aquí han sucedido y cada día suceden, nadie los podrá contar; matarse los mesmos compañeros y amigos unos á otros después de haber bebido (...) matar también muchos á sus inocentes mujeres, Las mesmas mujeres casadas y por casar, acudir á las tabernas y venderse por el vino."

¹⁷⁰ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 103, fojas 24, 24 v (1570), foja 24 v

¹⁷¹ Corcuera, *El fraile, el indio y el pulque*, p. 110

¹⁷² AGN, *Ordenanzas*, vol. 1, fojas 87v-89, (1585), foja 88v. También esta característica se encuentra presente en AGN, *Ordenanzas*, Vol. 2, fojas 291 v, 292, 292v, 293, (1586), foja 292 v. Afirma: "Yten a Primero y conforme la ordenanza que esta (...) Para que ningun hombre soltero tenga taberna donde venda vino en ella so las penas contenidas en la dicha Hordenanza."

c) Prohibición contra la constante fundación de tabernas en la ciudad presente en la ordenanza emitida por el virrey don Alvaro Manrique el 27 de agosto de 1586 que afirma:

"(...) Por mi esta dejada Traza desta ciudad en la qual tenga dada licencia se Pueda vender vino guardando las ordenanzas que sobre el casso estan echas y en ella ay mucha cantidad de tavernas y soy informado que de que sea creciente haya mas numero se siguen muchos y (...) se de no aver personas que quieran saver ni Usar officio y otras causas atento a lo qual Por lo presente mando que oy en adelante ninguna persona Ponga taverna de vino en esta ciudad sin una excusa so pena de noventa Pesos de oro comun y Perdimento del vino que Pusiere en la dicha taverna".¹⁷³

Desafortunadamente el documento no menciona la cantidad de tabernas que había en la ciudad de México en 1586. Es posible que el aumento de tabernas en la metrópoli haya sido consecuencia de los siguientes factores: a) la demanda de vino entre la población española, por lo que estos negocios, al igual que las pulquerías, debieron ser uno de los medios más eficientes para obtener el sustento económico, b) la corrupción de las propias autoridades coloniales que disimulaban que los taberneros le vendieran vino a los indígenas para obtener beneficios económicos. Sobre este asunto, habla Mendieta empleando un lenguaje dramático que dice lo siguiente:

"Direísme que para remedio de esto está ya hecha ley que no se venda vino á los indios. ¿De qué sirve esa ley, si de ella no se saca otra cosa mas de que el corregidor se aproveche de la pena, que es dinero, y deja vender al tabernero cuanto quisiere sin irlle á la mano, antes se huelga que caiga en la pena por lo que de allí se le pega?"¹⁷⁴

Estas prohibiciones no solo surgieron en la ciudad de México, sino también en otras regiones de la Nueva España. En la ordenanza del 18 de junio de 1572 el virrey Martín Enríquez (1568-80) se refirió a los españoles que paraban en Cholula para consumir vino en las tabernas y vendérselo a los indios quienes se emborranchan causando problemas.¹⁷⁵ El 16 de julio de 1575 el mismo virrey ordenó que no se vendiera vino ni a negros ni a indios en las minas, y que los solteros no pusieran tabernas.¹⁷⁶ El 5 de octubre de 1590, el virrey don

¹⁷³ AGN, Ordenanzas, Vol. 2, fojas 298 y 298 v (1586), foja 298. Esto también está presente en AGN Ordenanzas, Vol. 1, foja 203 (1586): "Don Alvaro Manrique Vuestra Excelencia Por quanto por mi está señalada traza en esta ciudad en la qual tengo dada Licencia se pueda Vender Vino guardando las ordenanzas que sobre Vuestro efecto estan echas y en ella ay mucha cantidad de tavernas y soy ynformado que de que sea creciente y aya mas numero se siguen muchos ynconvenientes de no aver personas que quieran haber ni Usar officios y otras causas atento a lo qual por la presente mando que de oy en adelante ninguna Persona ponga taverna de Vino en esta ciudad sin mi expresa Licencia so pena de Veinte pesos de oro comun y perdimento del vino que pusiere en la dicha taverna (...) Fecho en México a Veynte y siete de agosto de mill y quinientos y ochenta y seis años el marques por mandado de justicia Juan de Cueva."

¹⁷⁴ Mendieta, op.cit., Libro IV, Cap. XXXV, p. 509 y 510

¹⁷⁵ AGN, Ordenanzas, Vol. 2, foja 303v (1572)

¹⁷⁶ AGN, Ordenanzas, Vol. 1, fojas 112-112v (1575)

Luis de Velasco hizo relación de que en el pueblo de "Pungaravato" Alonso Montero y su cuñado efectuaron grandes agravios y vejaciones a los naturales con una "taberna de pulque", por lo que fue necesario el expulsarlos para que no continuaran alterando el orden público.¹⁷⁷ Es interesante ver la frase "taberna de pulque" que probablemente muestra que no había una distinción formal entre los términos taberna y pulquería en ese tiempo. El 27 de marzo de 1599 el virrey don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, Conde de Monterrey (1595-1603) menciona que en muchos pueblos alrededor de la ciudad de Antequera (Oaxaca) se vendía vino "(...) de las [que] siguen muchos males y daños y ofensas contra dios nuestro señor".¹⁷⁸ Parece ser que la asociación entre la embriaguez y la criminalidad no solo estaba presente en la ciudad de México, sino también en otras regiones del territorio novohispano de la época, aunque también puede haber algunas exageraciones al considerar a la borrachera como el único origen de los problemas sociales.

EL DISCURSO DE GONZALO GÓMEZ DE CERVANTES SOBRE LAS TABERNAS A FINALES DEL SIGLO XVI.

Al terminar el siglo, Gonzalo Gómez de Cervantes, miembro del Cabildo de la ciudad de México, escribió su obra 'La vida económica y social en la Nueva España al finalizar el siglo XVI' en la que hace una descripción de la sociedad colonial de su tiempo y realiza toda una denuncia contra la corrupción de las autoridades coloniales, principal objetivo de su obra.¹⁷⁹ En cuestiones sociales, esta fuente es valiosa, puesto que habla acerca del oficio de tabernero que relaciona con la corrupción de la época cuando escribe sobre la necesidad de erradicar la corrupción entre los miembros del cabildo:

"(...) porque éstos [los descendientes de los conquistadores] con más amor a su Rey y República acudirían y mirarían las cosas, y Su Majestad les pagaría sus méritos y servicios; con que siempre se irían animando más, y no que los que ayer estaban en tiendas y tabernas y en otros ejercicios viles, estén hoy puestos y constituidos en los mejores y más calificados oficios de la tierra (...)"¹⁸⁰

En el texto, el autor juzga con dotes moralistas y condenatorios a las tiendas y tabernas, mentalidad común de la época. Menciona que los taberneros no sólo se dedicaban a la venta de vino, sino también a comprar "pan, leña, candelas, jabón, fruta, huevos y las demás cosas, y lo embodegan y nos lo revenden y muy bien, que no se yo cual lugarejo hay hoy en

¹⁷⁷ AGN, Indios, Vol. 3, Exp. 78, folio 19 v (1590)

¹⁷⁸ AGN, General de Parte, Vol. 5, Exp. 57, fojas 10 v y 11 (1599), foja 10 v

¹⁷⁹ Gonzalo Gómez de Cervantes, La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI, prólogo y notas de Alberto Ma. Carreño, México, Antigua Librería Robredo, 1944, 218 p., (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, 19). Ver introducción de Alberto Ma. Carreño, p. 15, 23, 24 y 29

¹⁸⁰ Ibid., p. 93 y 94

el mundo, por pequeño que sea, a quien se consienta que a gente tan vil y baja, viva en tanto perjuicio de la República, y esto sólo corre donde debería haber más orden que es en esta ciudad de México".¹⁸¹ Describe a los taberneros como si hubiesen sido parásitos en la sociedad novohispana cuando en realidad tenían una función específica como era la de fundar un negocio a donde la gente pudiera ir a entretenerse y romper con la monotonía de la vida cotidiana. A continuación escribe:

"Una de las cosas que han destruido en esta Nueva España las haciendas del campo, (...) es que no se halla un hombre por ningún precio que se quiera ocupar en el beneficio y administración de ellas; porque en teniendo cincuenta pesos, ponen una taberna y venden vino, o ponen una mesilla en la plaza con algunas menudencias y con esto viven de por sí y no quieren servir, huyendo del trabajo, inclinándose a la ociosidad; y para esto me parece que sería conveniente remedio, que no pudiesen usar de estos oficios y granjerías, sino hombres viejos y casados, y que los mozos y solteros se ocupasen en haciendas del campo, así de ganados mayores, como de labores de pan; que es cosa de gran lástima que en pasando el hombre a esta tierra, pierde el brio de trabajar y generalmente se inclinan a ser holgazanes".¹⁸²

De este fragmento se pueden entresacar las siguientes ideas: a) Gómez de Cervantes responsabiliza al negocio de las tabernas (quizá solo se refiere a las no autorizadas) como una de las causas de la crisis de las haciendas en el campo. Sin embargo, no considera otras causas de la problemática como pudieron ser las heladas y sequías en los campos, y la alta demanda de vino en la ciudad de México que facilitaba que una persona fundara una taberna con 50 pesos, cantidad moderada para ese tiempo. La fundación de las tabernas en la ciudad no era una causa, sino más bien una consecuencia de los anteriores factores; b) el autor tiene muchos prejuicios contra el oficio de tabernero y el del comerciante ambulante al asociarlos con la ociosidad contraria a la ideología escolástica del trabajo como bienestar necesario para la sociedad. Ninguno de los dos oficios cumplían con la tipología del trabajo propia de otras labores. Por lo tanto, ambos promovían la holgazanería cuando en realidad fueron oficios que permitieron a la gente ganar el sustento económico sin trabajar mucho, evadiendo de esta manera la pobreza y la miseria, y c) la asociación entre la juventud y la soltería con la rebeldía, las pasiones y el mal oficio de la taberna, por lo que sería mejor que los ancianos más calmados, cansados y sin bríos se dedicaran a esto y los jóvenes a trabajar los campos, solución parcial que en realidad era imposible de aplicar a la sociedad novohispana. Gómez de Cervantes atribuye el alza de los precios del maíz y del trigo a la falta de gente que trabajara en las haciendas del campo, debido a que emigraba a las ciudades a vender cuartillos de vino en las tabernas, por lo que establece otra vez como solución la división de trabajo por edades.¹⁸³ Es probable que esta

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 100 y 101

¹⁸² *Ibid.*, p. 101

¹⁸³ *Ibid.*, p. 117 y 118

problemática haya comenzado desde la primera mitad del siglo XVI acentuándose a finales. La gente obtenía más ganancias vendiendo vino en la ciudad que cultivando maíz y trigo en el campo que podían echarse a perder por las continuas heladas y sequías. Por último, el cronista se refiere concretamente al problema de la embriaguez entre los indígenas:

“y de aquí resulta otro daño mayor, que es que una de las principales cosas que se deberían prohibir para que la Xpitiandad se fije y plante entre los indios, es las borracheras, porque son de tal cantidad, que cuando hallan ocasión para emborracharse, no la pierden; y de aquí resultan y nacen mil ofensas contra Dios Nuestro Señor; y que se maten unos a otros, y esto causa el haber tanta calidad de taberneros, las cuales se deberían de moderar, y no que hay el día de hoy, más tabernas que vecinos, y por ser los que tratan este oficio pobre, suelen algunos aguar el vino”.¹⁸⁴

Aquí hay una relación entre las borracheras de los indígenas y el número de taberneros que fomentaban este problema con sus negocios, y la asociación entre la embriaguez y los homicidios comunes en la época colonial sin considerar otras causalidades. Como puede observarse, de acuerdo con Gómez de Cervantes, en la ciudad de México a finales del siglo XVI se fundaron gran cantidad de tabernas a donde asistía los naturales a “emborracharse exclusivamente”. No obstante, el autor tiene muchos prejuicios contra estos lugares, puesto que generaliza demasiado la embriaguez de los indígenas cuando en realidad muchos solo debieron asistir para beber un vaso de pulque y entretenerse un poco. Para Gómez de Cervantes, las tabernas eran lugares corruptores de indios, cuando en realidad desempeñaban el papel de centros de entretenimiento y aculturación de los grupos sociales. La taberna en sí misma no determinaba la borrachera, sino que este estado se presentaba como una opción más para los individuos.

EL CONSUMO DEL VINO ENTRE LOS RELIGIOSOS.

Continuando con la vieja tradición de la Edad Media y la Reconquista, en sus monasterios los religiosos, pertenecientes a la vieja cultura mediterránea, se dedicaron al cultivo de la vid y el consumo moderado del vino de Castilla que empleaban para beberlo por simple gusto como hace mil años atrás, y para la realización de las misas. De acuerdo con Corcuera, el vino entre los religiosos era admirado, deseado y temido a la vez debido a sus efectos alcohólicos que podían provocar que los frailes abandonaran la regla de castidad obligatoria entre las órdenes.¹⁸⁵ Es por esto que los guardianes de los monasterios

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 118. También Mendieta, *op.cit.*, Libro IV, Cap. XXXV, p. 509 y 510 menciona la relación entre la embriaguez indígena y el número excesivo de tabernas que tiene como consecuencia la delincuencia agregando el incumplimiento de las ordenanzas que prohibían la venta de vino a los naturales: “Si su natural complexión [de los indígenas] es tan cálida, que en el tiempo del mayor frío (...) están ardiendo, si les ponen tantas tabernas de vino delante, ¿qué han de hacer sino beber hasta más no poder, y después de borrachos cometer enormes delitos de incestos y otras carnalidades, y homicidios?”.

¹⁸⁵ Corcuera, *El fraile, el indio y el pulque*, p. 112 y 114; Mendieta, *op.cit.*, Libro III, Cap. XXXI, p. 254 afirma que: “El vino, siempre los padres antiguos de esta provincia tuvieron por vicio beberlo, así por venir de España y valer caro, como también porque en esta tierra es fuego, y enciende el cuerpo demasíadamente, por lo cual los frailes manifiestamente

procuraban que hubiera solo una pequeña botija de vino exclusiva para las misas. Mendieta cuenta que cuando el obispo Zumárraga envió al padre Ciudad Rodrigo y a los frailes de su convento una botija como regalo de Pascua, éste no quiso recibirla y le mandó decir que "pues tanto amaba a sus frailes, le suplicaba no se los relajase ni pusiese en malas costumbres".¹⁸⁶ Sin embargo, el vino continuó consumiéndose con regularidad en los monasterios, puesto que, además de constituir la bebida europea por excelencia, tenía un significado sagrado ya que Cristo la escogió para realizar la Última Cena. Fue por estas razones personales y culturales que los frailes continuaron viviendo en Nueva España la vieja tradición europea del consumo del vino, a pesar de que para los franciscanos contradijera sus normas ascéticas referentes a la abstención de los placeres.¹⁸⁷

Los frailes debían emplear el vino en las misas para continuar con sus ritos cristianos. Sin embargo, como ya se mencionó, a principios de la época colonial no era fácil contar con esta bebida debido a su escasez y las dificultades de su transporte. Es por esto que Motolinía afirmó que "el vino para decir las misas, muchas veces se hallaba con trabajo, que era imposible guardar las ceremonias con todos (...)".¹⁸⁸ Ante esta dificultad, de acuerdo con Luis Weckman, los frailes se vieron forzados a celebrar las llamadas "misas secas", ceremonias que se practicaban cuando el alimento sagrado faltaba o cuando el sacerdote oficiante no se había ordenado, por lo que se cantaba el canon y no había consagración ni comunión. En la sociedad novohispana, el vino formó parte de la herencia medieval que Luis Weckman estudia con todo detalle.¹⁸⁹

No hay que pensar que todos los clérigos novohispanos consumían el vino con moderación. En el Tercer Concilio Mexicano, convocado el 1 de febrero de 1584, los prelados discutieron acerca de la embriaguez entre los clérigos, asunto escandaloso para la época, puesto que violaban las reglas sacerdotales y dejaban de ser ejemplo de buen comportamiento para los indígenas. De acuerdo con este concilio, a los clérigos la bebida embriagante les "perturba el uso de la razón, se pierde el sentido y se debilitan las facultades corporales".¹⁹⁰ Según Corcuera, el individuo borracho era visto como un infractor de la ley, que acababa con la

necesitados buscaban otros géneros de bebida, cociendo el agua simple, porque no les dañase, con hojas de ciertos árboles, como yo lo ví, y lo usé con los demás, viéndome en necesidad."

¹⁸⁶ Mendieta, *op.cit.*, Libro III, Cap. XXXI, p. 254. En otra de sus anécdotas, el fraile menciona que: "Otra vez el siervo de Dios Fr. Martín de Valencia reprehendió al mismo obispo [Zumárraga] porque en cierto camino que caminaban juntos hizo llevar una bota de vino para dar un poco á los frailes, considerando el trabajo y cansancio que llevaban. Finalmente, no consentían que hubiese dos botijuelas de vino de las pequeñas en el monesterio, sino una sola para las misas."

¹⁸⁷ Suárez y Farías, *op.cit.*, p. 58

¹⁸⁸ Motolinía, *Historia de los indios*, Tratado segundo, Cap. 4, p. 87 De los diversos pareceres que hubo sobre el administrar del sacramento del bautismo, y de la manera que se hizo los primeros años.

¹⁸⁹ Weckmann, *op.cit.*, p. 260, 261, 363 y 364

¹⁹⁰ Argumento citado por Corcuera, *Del amor al temor*, p. 75

quietud de la sociedad.¹⁹¹ Martín de Torrecilla afirmó que los hombres religiosos viciosos de la embriaguez no solo merecían que los privaran de las elecciones canónicas, sino también que los expulsaran de su orden "como miembro podrido".¹⁹² También los prelados recomendaron castigos severos contra los clérigos borrachos como su suspensión en la administración de los sacramentos durante cuatro meses la primera vez que cometieran este exceso; si reincidían la pena se extendería a un año, y si persistían en el vicio por tercera vez, quedarían privados de su beneficio declarándose inhábiles para obtener cualquier otro.¹⁹³ De esta manera, los clérigos novohispanos arruinaban sus cargos eclesiásticos consumiendo en exceso el vino, bebida que, dependiendo de su uso, podía adquirir las características de profana y sagrada a la vez.

IMPORTANCIA DE LOS DOGMAS DE LA EUCARISTÍA Y LA TRANSUBSTANCIACIÓN PARA LA SOCIEDAD NOVOHISPANA.

Para la sociedad novohispana, los dogmas de la eucaristía y la transubstanciación tuvieron gran importancia. En el Viejo Mundo Santo Tomás de Aquino y los Concilios de Letrán y Trento se encargaron de instituir estos ritos para que formaran parte de la doctrina oficial de la Iglesia. En su obra 'Suma Teológica', escrita a mediados del siglo XIII, Santo Tomás (1225-1274) escribió acerca de la naturaleza divina de la Eucaristía y la transubstanciación explicando las razones por las que Cristo las instituyó. En el caso de la Eucaristía escribió: a) Porque era conveniente que Cristo se quedase con nosotros en forma invisible o sacramental poco antes de ausentarse en su forma visible o corporal; b) porque es un memorial de la pasión de Cristo y, por lo mismo, fue conveniente que se instituyera en la misma noche en que iba a comenzar la pasión, y c) para que los hombres estimaran más este ritual.¹⁹⁴ En el caso de la transubstanciación escribió:

"no puede darse ningún otro modo por el cual el cuerpo verdadero de Cristo comience a estar presente en este sacramento, sino por la conversión de la substancia del pan y el vino en el mismo Cristo".¹⁹⁵

De igual manera, en 1215 el Cuarto Concilio de Letrán y el de Trento celebrado de 1545 a 1563, se dedicaron a instituir formalmente la eucaristía y la transubstanciación como parte de la doctrina oficial de la Iglesia europea, hecho que tendría grandes efectos en la

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Argumento citado por ibid.

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Argumento de Santo Tomás citado en Fray Antonio Royo Marín, Teología moral para seglares, Vol 1, Madrid, Editorial Católica, 1957, 823 p., (Biblioteca de Autores Cristianos), p. 118

¹⁹⁵ Ibid., p. 130

Nueva España. De acuerdo con Corcuera, en el Cuarto Concilio de Letrán “se fijó el dogma de la transubstanciación y ahora se llamaba al pueblo a consumir el pan de vida y a colocar el cuerpo de Cristo en el interior de sus propios cuerpos para un encuentro íntimo. Esta práctica dignificaba a la persona humana que, a pesar de vivir inmersa en el mundo se convertía en un tabernáculo”.¹⁹⁶ A mediados del siglo XVI el Concilio de Trento afirmó que:

“Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la eucaristía permanece la substancia del pan y del vino juntamente con el cuerpo y la sangre de Nuestro Señor Jesucristo, y negare aquella maravillosa y singular conversión de toda la substancia, permaneciendo solamente las especies de pan y vino: conversión que la Iglesia católica aptísimamente llama transubstanciación, sea anatema”.¹⁹⁷

En el texto se describe la condena contra los individuos que no aceptaran la Eucaristía en esa época. Si el cristiano negaba este dogma sería objeto de maldiciones por parte de la Iglesia, ideología que se transmitió hacia la Nueva España.

Hay diversos testimonios referentes a la importancia del dogma de la eucaristía en la sociedad novohispana. Entre éstos están los argumentos y preguntas de los confesionarios y doctrinas del siglo XVI que, en su afán de evangelizar a los indígenas y cumplir con el cuarto sacramento, escriben e interrogan obsesivamente sobre la creencia en este dogma. Por ejemplo, en la ‘Doctrina Breve’ mandada publicar por fray Juan de Zumárraga en 1544, se habla sobre la constitución de la Eucaristía:

“Quanto al quarto sacramento que es la Eucaristía y comunión: que quiere decir buena gracia. Este sanctissimo sacramento es de mucha eficacia: y cotiene en sí muchos secretos e mysterios (...) Esto es: que de pan y vino material pueda y quera transubstanciar su sacratissimo cuerpo mudado el pan y el vino en su cuerpo y sangre con la divinidad de nuestro señor Jesucristo dios y hombre verdadero: y quedado los accidentes sin subjecto como estaban primero en el pan y en el vino. Y esto por la potencia divina. La están allí los accidentes del pan y del vino sin subjecto: porque ya no es allí pan ni vino: mas es verdaderamente el cuerpo de nuestro señor Jesucristo dios y hombre perfecto y verdadero sin accidentes. e los acidetes que parece que son color y cantidad dimensiva: olor y sabor que se llama acidetes: quedan perfectamente como cuando eran y estava en el pan y en el vino antes de la consagración, y esto ningun entendimiento humano lo puede entender salvo creyendo por fe y dado a Dios todo poderoso (...)”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 79 y 80

¹⁹⁷ Texto citado en Royo Marín, op.cit., p. 130

¹⁹⁸ Fray Juan de Zumárraga (editor), The Doctrina Breve, foreword by Thomas F. Meehan, New York, The United States Catholic Historical Society, 1928, 27 págs.-fojas a i-l iiiii , foja biii (vuelta)-bv

En la 'Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo', impresa también por Zumárraga en 1548, se refiere que durante el ritual de la transubstanciación, aparte del pan, Cristo tomó:

"un poco de vino de castilla y luego lo bendijo y dijo sobre ello otras palabras muy maravillosas y admirables. Y con aquellas palabras convirtió y bolvió aquel vino de castilla en verdadera sangre suya preciosísima y de esta manera aquel pan de castilla y aquel vino de castilla que primero eran sobre lo qual dijo aquellas divinas palabras de tanta excelencia luego al momento se convirtió en verdadero cuerpo y en verdadera sangre de nuestro redemptor Jesucristo (...)"¹⁹⁹

El término "vino de Castilla" se emplea para diferenciarlo del vino de la tierra, o sea el pulque. También la expresión se refiere a Castilla, puesto que América se otorgó a este reino en exclusiva, algo que no incluía a Aragón.

En el 'Confesionario en lengua mexicana y castellana' de fray Juan Bautista de 1599, aparte de referirse también al empleo del vino de Castilla en la Eucaristía, el fraile pregunta a los indígenas si ya recibieron el Santísimo Sacramento: "¿Por ventura as rescibido el sanctísimo Sacramento [en el qual está el cuerpo anima y divinidad de nuestro señor Jesu Christo], estando en peccado mortal?"²⁰⁰ El fraile se refiere a la Eucaristía, puesto que constituía uno de los principales instrumentos de la evangelización entre los indígenas novohispanos. Parece ser que fray Juan Bautista hace la pregunta para asegurarse de que el indígena comprendiera el significado del dogma y lograr enseñarle mejor.

También hay referencias sobre la importancia de la Eucaristía en los procesos de la inquisición monástica, la cual defendió a capa y espada la doctrina de la Iglesia contra la herejía. De acuerdo con el inquisidor dominico fray Vicente de Santa María, el 15 de septiembre de 1528 procesaron al griego Andreas de Rodas o Andrés Griego por hacer comentarios heréticos sobre la eucaristía. El acusado negó haberse burlado del pan y del vino de la eucaristía afirmando que creía que eran el cuerpo y la sangre de Cristo. Después de esto, Andreas admitió la sustancia de la denuncia, pero explicó que había dicho eso porque en Grecia la hostia se consagraba de manera diferente, "mientras el pan se elevaba". El inquisidor fray Vicente de Santa María condenó a Andreas a que cabalgara en un burro por las calles de la parroquia, sin camisa y con una mordaza en la boca; además, pagó las costas del juicio y fue encarcelado en un monasterio un mes para que pudiera

¹⁹⁹ Fray Juan de Zumárraga (editor), Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, fojas I-Viii, foja c(vuelta)-cij(vuelta).

²⁰⁰ Fray Juan Baptista, Confesionario en lengua mexicana y castellana, Santiago Tlatilulco, Melchior Ocharte, 1599, (Náhuatl-español), 114 p., p. 45, 78v-80. Para ver este tema en otros confesionarios es necesario consultar a Fray Juan de Zumárraga, Regla Cristiana Breve, México, Edición e introducción y notas de José Almoína, Editorial Jus, 1951, 523 p. En las págs. 164 a 167, Zumárraga asocia la Eucaristía de la Última Cena con la virtud de la templanza en la que "Cristo repartió el pan [y el vino] entre sus discípulos haciendo a un lado el pecado de la gula".

estudiar el dogma católico.²⁰¹ Otro de estos procesos es el de 1564 que llevó a cabo el inquisidor episcopal Alonso de Montúfar contra Bartolomé Díaz de Piza, joven sacerdote de las órdenes menores, por afirmar que "en la Eucaristía sólo ocurría la transubstanciación de la persona del Hijo".²⁰² Estos procesos de la Inquisición contra personas calificadas de herejes demuestran los posibles conflictos políticos entre grupos, además de la gran importancia dogmática de la Eucaristía y la transubstanciación en la Nueva España.

3.4. EL CONSUMO DE LAS NUEVAS BEBIDAS DESTILADAS Y FERMENTADAS EN LA NUEVA ESPAÑA.

Con la Conquista, durante la primera mitad del siglo XVI se introdujo en la Nueva España la destilación, técnica que, como se dijo antes, los españoles aprendieron de los musulmanes durante la Reconquista y que trajeron al mundo novohispano. Gracias a la introducción de esta técnica, en la Nueva España se crearon bebidas alcohólicas que constituyeron para los indígenas otras formas de embriagarse, y de disfrutar nuevos sabores.²⁰³ Sin embargo, las bebidas destiladas fueron prohibidas por la Corona con el pretexto de que producían embriaguez entre la población; pero en realidad las restringieron porque competían con la exportación de los aguardientes españoles, permitiendo solo la producción del pulque blanco y el vino.²⁰⁴ Para fortuna de los productores de estas bebidas, los aparatos de destilación eran muy sencillos, por lo que era fácil transportarlos de un lugar a otro para su empleo y esconderlos de las autoridades coloniales. La destilación de licores formó parte de la tecnología de lo cotidiano constituyendo un saber que, pese a las prohibiciones virreinales, logró sobrevivir durante la época colonial. Los principales lugares para la destilación fueron las ciudades (entre éstas la ciudad de México), las barrancas donde se podía obtener agua para el proceso, las zonas mineras y los ingenios de azúcar.²⁰⁵ Los productores de aguardiente tuvieron la ventaja de contar con la producción de la caña de azúcar plantada por Hernán Cortés en sus tierras de la zona de Cuernavaca

²⁰¹ Descripción del proceso en Richard E. Greenleaf, La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1981, 246 p., (Sección de Obras de Historia), p. 51 y 52

²⁰² Descripción del proceso en ibid., p. 138

²⁰³ Braudel, Bebidas y excitantes, p. 39 afirmó que "no se puede negar, por el contrario, que el aguardiente, el ron y el alcohol de caña fueron los regalos envenenados de Europa a las civilizaciones de América". Sin embargo, las bebidas destiladas constituyeron nuevos sabores que los indígenas probaron y asimilaron a su dieta alimenticia.

²⁰⁴ Lozano Armendares, El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial, p. 10 y 24

²⁰⁵ ibid., p. 25 Con respecto al tema de la introducción de la técnica de la destilación en la Nueva España ver Long, La Cocina Mexicana a través de los siglos, p. 21 y 22; Rogelio Luna Zamora, La historia del tequila, de sus regiones y sus hombres, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 302 p., (Regiones) ; Teresa Lozano Armendares, "Mezcales, pulques y chinguiritos", en Janet Long, et.al., Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, p. 421-435, p. 421, y José Ma. Muría, "Un símbolo cultural: tequila", en Teresa Lozano. et.al., Beber de la tierra generosa, p. 94-109., p. 131 y 132

en el siglo XVI, planta fundamental para la elaboración del aguardiente de caña o chinguirito que llegó a ser una de las bebidas predilectas durante la colonia.²⁰⁶

EL CHINGUIRITO, EL MEZCAL Y EL TEQUILA COMO NUEVAS FORMAS DE EMBRIAGUEZ NOVOHISPANA.

Entre las bebidas destiladas que se consideran más importantes se encuentran el chinguirito, el mezcal y el tequila. Desafortunadamente en la documentación del siglo XVI no hay referencias específicas con respecto a estas bebidas, ya que las autoridades coloniales no distinguieron entre las bebidas fermentadas y las destiladas, por lo que generalizaron a todas con el nombre de "vino". Una referencia temprana al aguardiente es la de 1600, según la cual los mineros de Taxco vendían "vino de azúcar".²⁰⁷ De acuerdo con Janet Long, el aguardiente de caña o chinguirito fue una bebida producida de la destilación del azúcar y se caracterizó por su gran demanda y consumo en la Nueva España. Como estaba prohibida por las autoridades, se producía clandestinamente en pequeñas fábricas, casas particulares, haciendas, centros mineros, e inclusive en los conventos religiosos. En realidad era imposible hacer efectiva la prohibición, ya que los productores contaron con las ventajas de que el aguardiente de caña se caracterizó por sus bajos costos y su fácil elaboración que no requería una maquinaria muy sofisticada, por lo que lograban obtener muy buenas ganancias. Para fabricar el chinguirito, se echaba simplemente agua y miel prieta en cueros de res, que se colocaban en un cuarto con braseros para calentar la mezcla y acelerar la fermentación. Después el líquido se pasaba al alambique, en el que se llevaba a cabo la destilación para obtener el refino de caña.²⁰⁸ Esta bebida tuvo una gran demanda en la ciudad de México durante el siglo XVI contribuyendo de esta manera a la embriaguez de la población novohispana. Durante los siglos XVII y XVIII, el chinguirito sufrió de fuertes prohibiciones, por lo que los productores continuaron fabricándola ilegalmente para obtener sus ganancias.²⁰⁹

El mezcal también se puede incluir entre estas bebidas destiladas. De acuerdo con Teresa Lozano, como los españoles introdujeron los alambiques durante la primera mitad del siglo XVI, fue imposible que los indígenas elaboraran esta bebida antes de la Conquista, aunque los primeros españoles que llegaron a estas tierras consignaron que sus habitantes

²⁰⁶ Long, La Cocina Mexicana, p. 21 y 22. Ver este argumento con mayor profundidad en Hernández Palomo, El aguardiente de caña en México, p. 1 y 2.

²⁰⁷ Lozano Armendares, El chinguirito vindicado, p. 24; ver este argumento también en Teresa Lozano Armendares, "Alquimia del alcohol en la Nueva España", en José Ma. Murúa, Beber de tierra generosa, p. 73-88, p. 81

²⁰⁸ Long, La Cocina Mexicana, p. 22; Lozano Armendares "Alquimia del alcohol", p. 82

²⁰⁹ Ver en general el libro de Lozano, El chinguirito vindicado

preparaban una bebida con las hojas del maguey, a la que llamaban maguees.²¹⁰ Según la misma autora, la fabricación del mezcal, al igual que la del aguardiente, estuvo prohibida en la mayor parte de la Nueva España durante los tres siglos de dominio español, con el argumento de que eran sumamente nocivos a la salud.²¹¹ No obstante, generaliza demasiado el fenómeno, puesto que el agave con el que se preparaba la bebida crecía solo en Oaxaca. Parece ser que desde mediados del siglo XVII, la situación del mezcal cambió, puesto que se autorizó y reglamentó su uso en el área de Guadalajara.²¹² Suerte similar corrió el tequila, otra de las bebidas destiladas.

De acuerdo con Rogelio Luna Zamora, el tequila fue un producto que sintetizó la mezcla cultural, como "resultado de la interrelación de los procesos productivos entre la cultura indígena como cultura dominada y la cultura española como cultura de dominación. Este sincretismo se expresa en todos los aspectos relativos al tequila, desde su nombre hasta su transformación y mercado".²¹³ De acuerdo con el autor, hasta en su forma de producción está presente el sincretismo. Los elementos prehispánicos son el propio maguey, así como su proceso de transformación como la cocción y tatemación. Al final del proceso, los españoles introdujeron la destilación, método que le da origen al tequila. Al igual que los otros aguardientes, el tequila sufrió de prohibiciones para favorecer la importación de caldos, vinos y aguardientes españoles. Por otra parte, a principios de la época colonial, la producción del tequila no tuvo la importancia y la envergadura de los cultivos tradicionales de la agricultura indígena, como el maíz, el frijol e incluso el pulque. A diferencia del pulque y el vino, bebidas de larga tradición en las culturas prehispánica y europea, el tequila carecía de una larga historicidad que le permitiera ocupar un lugar de importancia en las dietas indígena y española. No fue en la época colonial, sino hasta el siglo XIX que comenzó a destacar por su gran importancia productiva.²¹⁴

LA CERVEZA, BEBIDA FERMENTADA NOVOHISPANA.

Parece ser que también la cerveza fue una de las nuevas bebidas no destiladas traídas por los españoles a las Indias durante la primera mitad del siglo XVI. El 23 de agosto de 1540, Alonso de Herrera pidió autorización a los reyes de España para fabricar cerveza y aceite de

²¹⁰ Para profundizar con respecto al origen del mezcal y su proceso de elaboración ver Lozano, "Alquimia del alcohol", p. 428 y 429

²¹¹ Teresa Lozano Armendares, "De fuego y de maguey: mezcal" en José Ma. Murúa, et.al., Beber de tierra generosa, p. 113-126, p. 119

²¹² Ibid.

²¹³ Luna Zamora, op.cit., p. 29

²¹⁴ Ibid., p. 33, 34, 36 a 38; Murúa, op.cit., p.97 a 102

naveta, jabón y rubia en la Nueva España.²¹⁵ Para fortuna de Herrera, los reyes sí autorizaron esta petición con la intención de dar empuje a otra de las bebidas de gran antigüedad y tradición en el mundo europeo.²¹⁶ En un informe enviado a España ese mismo año, De Herrera declaraba haber vendido la primera arroba de cerveza al elevado precio de ocho reales -del que entregó un tercio al erario real- debido a la dificultad de conseguir las materias primas y a que las cosechas de cebada y trigo habían sido escasas. Asimismo, señalaba que el lugar donde se encontraba la fábrica tenía como nombre Brazería. Este pionero de la industria cervecera murió en 1558 y, a pesar de la falta de información al respecto, no debe descartarse la posibilidad de que hubiese quienes continuaran con la fabricación.²¹⁷ Desafortunadamente en el resto de la época colonial no hay menciones concretas con respecto a esta bebida que seguramente se confundió con otras al mencionarla en los documentos coloniales.

3.5. LA EMBRIAGUEZ PRESENTE EN LA CELEBRACIÓN DE LAS FIESTAS COLONIALES.

En la época colonial, la celebración de la fiesta tuvo una gran importancia. De acuerdo con Gonzalo Aguirre Beltrán, "el proceso de aculturación religiosa se perfecciona en la fiesta. (...) a través del frenesí y la embriaguez vehemente producidos por el canto, la danza, la comida y la bebida; en conjunción, los miembros todos de la comunidad corporada se integran en una voluntad común. (...) Porque la fiesta es instrumento en la recreación de la cultura (...) Mueren las deidades innumerables; el complejo panteón de los dioses confeccionado por la clerecía mesoamericana (...) pero la fiesta hace sobrevivir el credo popular y las expresiones del culto doméstico, la ofrenda agrícola de maíz, amaranto, flores, perfumes, vegetales, hilos de color, aves de la tierra, octli y chicha. (...) La fiesta, en fin, es festejo y recreación en cuyo tiempo y espacio el pueblo reduce la ansiedad y desfoga la frustración que su estado de vencido y explotado generan".²¹⁸ De acuerdo con el autor, las festividades contribuyeron a que los indígenas recrearan su cultura, actividad que les ayudó a sobrevivir en el régimen colonial.²¹⁹

De acuerdo con Soberón Mora, las fiestas coloniales (como la de Corpus Christi) fueron la expresión de las clases dominantes en las que también podían participar los

²¹⁵ Laura Rueda, "El triunfo de un gusto: la cerveza", en José Ma. Murúa, *et al. Beber de tierra generosa*, p. 151-167, p. 151. Ver el documento completo en Román Celis, *El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación*, p. 136.

²¹⁶ Román Celis, *El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación*, p. 136 a 138. Sobre la larga tradición histórica de la cerveza en España ver Cruz Cruz, *op.cit.*, p. 135

²¹⁷ Rueda, *op.cit.*, p. 151

²¹⁸ Aguirre Beltrán, *Zonqolica: encuentro de dioses*, p. 153, 154 y 156

²¹⁹ *Ibid.*, p. 156

indígenas para hacer a un lado su melancolía y tristeza, satisfactor que se les negaba por otras vías. Contando con toda una tradición prehispánica festiva, desde principios de la época colonial los indígenas se entregaron con entusiasmo a las celebraciones públicas aportando todo un aparato escenográfico como objetos artesanales, adornos de calles y plazas, juegos, fuegos artificiales y otros más. En medio del jolgorio y la disipación de las fiestas, los indígenas encontraban la oportunidad para beber el pulque en exceso.²²⁰ En este complejo universo de las fiestas coloniales, los novohispanos consumieron el pulque y el vino, bebidas que en los siglos anteriores siempre formaron parte de las celebraciones prehispánicas y europeas. Con la Conquista, ambas concepciones sobre la fiesta se encontraron y tuvieron su máxima expresión en la Nueva España y, en especial, en la ciudad de México, gran centro de atracción, libertad y convivencia para los migrantes indígenas y la sociedad novohispana en general.²²¹

Como se mencionó anteriormente, con la intención de incorporar a los indígenas a la cultura occidental, los evangelizadores le impusieron a los naturales su sistema de fiestas cristianas adaptándolas al calendario mesoamericano, aprovechando su organización para que de esta manera el indígena continuara realizando sus celebraciones, pero ahora con los santos cristianos como motivo. Sin embargo, los indígenas asociaron a los santos cristianos con sus antiguas deidades prehispánicas como parte del proceso sincrético de dos culturas. En contra de estas imposiciones culturales del dominio español, los indígenas del centro de México celebraron en secreto sus antiguas fiestas llevando a cabo sus ritos de idolatría y embriaguez como parte de una rebeldía contra las autoridades coloniales.²²² Este fenómeno social seguramente formó parte de la resistencia indígena frente a la cultura occidental bastante notoria durante la primera mitad del siglo XVI.

De acuerdo con León Cázares, la Plaza Mayor de la ciudad de México era una de las principales atracciones donde se dedicaron a convivir las culturas indígena y española intercambiando costumbres. Una de estas maneras de convivencia social entre vencedores y vencidos fue la de las fiestas coloniales que quedaron instituidas en forma permanente durante el dominio español. La sociedad novohispana celebraba fiestas cuando se enteraba de las buenas noticias llegadas de la metrópoli, como las victorias de las armas reales en cualquier lugar del mundo, las alianzas de España con otras naciones, los nacimientos y matrimonios en la familia real, en fin, todo lo que se celebraba tradicionalmente en la Península y que repercutía en la Nueva España, territorio fundamental del imperio español. Motivo de celebración fue el origen de la ciudad que dio nacimiento a festejos de tipo regional conmemorativos del hecho de la Conquista, como el paseo del Pendón; cuando el

²²⁰ Soberón Mora, El consumo de pulque, p. 103 y 104.

²²¹ Sobre la ciudad de México como principal centro de atracción por las fiestas ver León Cázares, op.cit., p. 113 y 115, y Soberón Mora, El consumo de pulque en la ciudad de México, p. 75, 108 y 109

²²² Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 66 y 67. Sobre este tema también hablan Soberón Mora, El consumo de pulque en la ciudad de México, p. 44 y 45; Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 117 y 118, y Román Celis, El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación, p. 39 y 40

rey dictaba alguna orden en beneficio de sus colonos o cuando llegaban las autoridades que representaban el poderío del rey. Entre las principales celebraciones cívicas y religiosas efectuadas en la Plaza Mayor en los primeros años coloniales estuvieron aquéllas efectuadas con motivo de la victoria de Pavia de Carlos V, lo mismo que las fiestas de Corpus Christi y por el regreso triunfal de Cortés de las Hibueras.²²³ Las fiestas fueron de tal importancia en la época colonial que hasta el Cabildo de la ciudad de México en el Acta del 31 de julio de 1528 tomó cartas en el asunto para estimularlas:

"(...) En este día los dichos señores hordenaron e mandaron que las fiestas de San Juan e Santiago e Santo Ypolito e Nuestra Señora de Agosto se solenize mucho e que todos cavalguen los que tovieren bestias so pena de diez pesos de oro la mitad para las obras públicas e la otra mitad para quien lo denunciare (...)"²²⁴

No hay que olvidar la celebración del carnaval novohispano, heredado de España, festividad en la que se llevaban a cabo ciertos ritos paganos europeos relacionados con el culto de la fertilidad y de la primavera y en las que la locura, el exceso y la embriaguez tuvieron su máxima expresión.²²⁵ Durante la celebración de estas fiestas, ya fueran religiosas, laicas, paganas, celebradas en general u organizadas solo entre cofradías y barrios, la sociedad novohispana se entregaba a la gran alegría y el jolgorio provocados por la embriaguez rompiendo de esta manera con la vida cotidiana. La fiesta colonial fue la recreación de la cultura de la que las tradiciones de embriaguez formaron parte.

Sobre el tema de la embriaguez en las fiestas coloniales se pueden obtener valiosos testimonios de las doctrinas y confesionarios novohispanos del siglo XVI que se refieren a la santificación de las fiestas y a los pecados que se cometían en éstas. Como parte de su labor de evangelización y enseñanza de los mandamientos de Dios a los indígenas, los frailes mencionan cuáles son las fiestas que debe santificar el cristiano. Por ejemplo, en la edición de 1569 del 'Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana', fray Alonso de Molina describe cuáles son estas celebraciones so pena de pecado mortal:

"La natividad de nuestro Señor Jesucristo la cual se llama Pascua de navidad. La circuncisión que dezimos o llamamos año nuevo. La epiphania que es la fiesta de los tres Reyes; que se llama pascua de los reyes. La resurreccion de nuestro Señor Jesuchristo, que se llama pascua de resurreccion. La ascension, que es la subida de nuestro Señor Jesuchristo, a los cielos. Penthecostes, que es la fiesta del Spiritu Sancto. Corpus Christi, que es la solemnisima fiesta del Sanctissimo Sacramento (...)"²²⁶

²²³ León Cázares, op.cit., p. 115 a 117

²²⁴ Actas de Cabildo de la ciudad de México, op.cit., Vol. 1, p. 176

²²⁵ Weckmann, op.cit., p. 251 y 252

²²⁶ Fray Alonso de Molina, Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569), edición preparada por Roberto Moreno de los Arcos, quinta edición, México, UNAM, IIH-IIF, 1984, 125 p., foja 27v. Otra versión sobre las fiestas a guardar se pueden consultar en fray Juan de Zumárraga, (editor), Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por

Después, Molina continúa con interrogaciones acerca del posible comportamiento pecaminoso de los indígenas en las fiestas en el que se encuentra la embriaguez:

"(...) Anduviste todo el día jugado y burlado, o en conbites o banquetes o enborcherías, passandose la fiesta sin provecho alguno. Era domingo quando heziste esto en lo qual te avias de ocupar en dios, y [en] las cosas espirituales: Deziste, o cometiste algun peccado mortal en domingo, o en algun dia de guardar. Conviene que digas las vezes que assi lo heziste, y te confesses dello, porque los pecados, que se cometen, en días de fiesta, son mas graves".²²⁷

De manera inquisitiva y obsesionada, el fraile interroga al pecador sobre el número de veces que se emborrachó para así obtener todos los detalles. Ni siquiera los principales o caciques se libran del interrogatorio del fraile, ya que les pregunta: "fuiste solícito en que no se emborrachassen los que son a tu cargo, especialmente en las grandes fiestas de pascua o domingos, en las carnes tollendas poco antes de ceniza".²²⁸ Con esto, Molina investiga todas las posibles causas de la embriaguez de los indios entre las que está la incitación por parte de los caciques para que celebraran sus fiestas emborrachándose. Durante la época prehispánica, para los indígenas la embriaguez siempre estuvo tan ligada a la fiesta que el no emborracharse equivalía a no festejar.²²⁹ Estaban tan acostumbrados a este antiguo placer de los sentidos que rechazaban la moderación que los españoles les imponían en las celebraciones occidentales. De acuerdo a las interrogaciones del fraile, esta antigua costumbre indígena sobrevivió durante la segunda mitad del siglo XVI.

En su 'Confesionario en lengua mexicana y castellana' de 1599, fray Juan Bautista también interroga a los indígenas acerca de los pecados cometidos en las fiestas refiriéndose en especial al pecado de la embriaguez que era muy común: "¿Por ventura as visto Missa entera en los Domingos y fiestas de guardar, y as oydo sermon, o lo as dexado por pereza, o por borrachez?".²³⁰ Se nota perfectamente que los frailes estuvieron en contacto directo con la vida de los indígenas en la que observaron sus pecados los cuales escribieron en los confesionarios y doctrinas para que no se les escapara ninguno en la conformación de un individuo-culpable como parte de la cultura occidental.²³¹

los religiosos de la orden de Santo Domingo, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, fojas I-Viii, fojas LXXXII-LXXXIII (vuelta);

²²⁷ Molina, op.cit., fojas 28-28v

²²⁸ Ibid., foja 29

²²⁹ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 119

²³⁰ Fray Juan Baptista, Confesionario en lengua mexicana y castellana, Santiago Tlatilulco, Melchor Ocharte, 1599, (Náhuatl-español), 114 p., foja 45 (vuelta)

²³¹ Sobre la conformación de un individuo-culpable en los confesionarios del siglo XVI ver Oscar Martiarena, Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España, México, Universidad Iberoamericana, 1999, 228 p., p. 62, 63, 64 y 67

3.6. EL DISCURSO RELIGIOSO SOBRE LA GULA Y LA EMBRIAGUEZ EN LOS CONFESIONARIOS Y LAS DOCTRINAS DEL SIGLO XVI.

INICIO DEL PROCESO DE EVANGELIZACIÓN EN EL CENTRO DE MÉXICO. LA LUCHA DE LOS FRAILES POR LA DIFUSIÓN DE LA CONFESIÓN ENTRE LOS INDÍGENAS.

Dentro del ámbito de la vida religiosa, la Iglesia católica novohispana (al igual que la europea) manejó toda una serie de definiciones e interpretaciones particulares sobre la gula y la embriaguez mediante el discurso teológico-cristiano de las doctrinas y confesionarios del siglo XVI, testimonios valiosos de la época que son de gran utilidad, puesto que informan acerca de la mentalidad religiosa occidental sobre los pecados capitales (entre éstos la gula y la embriaguez) y de cómo los indígenas los cometían en su vida cotidiana. Pero estas obras no se pueden comprender sin entender primero lo que fue el proceso de evangelización en la Nueva España iniciado con la conquista de México.

Después de la Conquista, los frailes comenzaron con su labor de evangelización de los indios de la Nueva España como parte del proceso de su integración a la cultura occidental. De acuerdo con O'Gorman, para los religiosos del siglo XVI evangelizar significó "el intento de incorporación orgánica de los pueblos americanos a la cultura occidental".²³² Esta incorporación o "conquista espiritual" como la llama Robert Ricard comenzaron a realizarla las diversas órdenes religiosas ubicándose en cada una de las diversas regiones del territorio novohispano. Desde los años de 1523 y 1524, los frailes franciscanos ocuparon las principales zonas del centro de México, en algunas partes de Michoacán y más tarde se extendieron rumbo a la Huasteca y el Pánuco. En 1526 llegaron los primeros dominicos, aunque su labor comenzó propiamente hasta 1528, extendiéndose en la zona de Oaxaca, y en 1533 arribaron los agustinos, quienes fundaron conventos en el noreste, pero también en Michoacán, en algunas zonas del Estado de México, rumbo a Guerrero, y por el camino a la Huasteca y Pánuco.²³³ Esta primera etapa de la evangelización se caracterizó por su humanismo cristiano y el sentido utópico de fundar en la Nueva España un nuevo cristianismo entre los indígenas ausente de los vicios de la vieja Europa, tendencia que decaería por completo en el transcurso del siglo XVI.²³⁴

Como parte de la difusión de este cristianismo utópico ausente de vicios, la evangelización también constituyó una forma estratégica de control de la bebida immoderada de los

²³² O'Gorman, "Reflexiones", p. 21

²³³ Para ver este tema con mayor profundidad consultar Robert Ricard. La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572, México, FCE, 1986, 490 p., (Sección de Obras de Historia), p. 83 a 87; Alejandra Moreno Toscano, "II. La era virreinal", en Daniel Cosío Villegas, Historia mínima de México, p. 47-69, p. 59 y 60 y _____, "El siglo de la conquista", en Daniel Cosío Villegas, Historia General de México, Vol. 1, p. 291-369, p. 329; Mariano Monterosa, "La evangelización" en Historia de México, Vol. 5, Salvat, p. 1135-1198, p. 1138, 1152 y 1153. A pesar de que en el texto se mencionan a los agustinos, no se analizan confesionarios de esta orden en el presente trabajo.

²³⁴ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 94

indígenas que dificultaba el proceso de comunicación entre ambas razas, objetivo que solo podría lograrse a base de una catequesis eficaz.²³⁵ Como parte de esta imposición del evangelio cristiano a los indígenas, los religiosos emplearon, entre otros medios, la confesión auricular en la que los naturales se veían forzados a confesar sus pecados, entre ellos los de gula y embriaguez ante un confesor que desempeñaba el papel de juez dedicado a imponer una penitencia para la salvación de su alma. Sin embargo, los misioneros se toparon con grandes dificultades en la administración de este sacramento entre los naturales, puesto que éstos se aferraban a sus antiguas prácticas idolátricas rebelándose contra el régimen español.²³⁶ Los frailes contaron con la ventaja de que los indígenas poseían su propia forma de "confesión" prehispánica que utilizaban para perdonar, entre otros pecados, el de la embriaguez. Como afirma Mariano Monterosa, "si un hombre se emborrachaba, lo cual estaba prohibido, y hacerlo implicaba la pena de muerte, al confesarse quedaba absuelto del delito moral y judicial ; sólo era castigado con una penitencia religiosa; sin embargo, a diferencia de la confesión cristiana, únicamente tenía derecho a una sola confesión y a un solo perdón, es decir, si volvía a emborracharse y a confesarse, ya no podía liberarse del castigo legal. En términos generales, la confesión sólo perdonaba dos pecados, la embriaguez y los desórdenes sexuales, como eran el adulterio y la fornicación".²³⁷ Es por esto que los naturales buscaban la confesión lo más tarde posible en sus vidas, por lo que los frailes no lograban asimilarlos a la concepción de la confesión auricular cristiana.²³⁸

Con la finalidad de evitar estos problemas y difundir bien el concepto de la confesión auricular cristiana entre los indígenas, los frailes escribieron los confesionarios y doctrinas, obras elaboradas a base del estudio de la doctrina cristiana y su adaptación e improvisación a las circunstancias particulares del mundo novohispano.²³⁹ Como los frailes observaron que

²³⁵ Ibid., p. 124

²³⁶ Sobre este tema habla Motolinía, Historia de los indios, tratado segundo, cap. V, p. 91 a 94, "De cómo y cuándo se comenzó en la Nueva España el sacramento de la penitencia y confesión, y de la restitución que hacen los indios"; tratado segundo, cap. VI, p. 95 a 96, "De cómo los indios se confiesan por figuras y caracteres, y de lo que aconteció a dos mancebos indios en el artículo de la muerte". Con respecto al tema de la adaptación de la confesión a la población indígena, así como también la historiografía religiosa referente a este tema ver Martiarena, op.cit., Ver capítulo 2. Para ver el procedimiento de la confesión entre los franciscanos ver Ricard, op.cit., p. 209

²³⁷ Monterosa, op.cit., Vol. 5, p. 1175. Ricard, op.cit., p. 210 y 211. Sobre la confesión prehispánica también se refiere Sahagún, Historia General, Vol. 2, Libro Sexto, Cap. VII, p. 500 a 504: "De la confesión auricular que estos naturales usaban en tiempo de su infidelidad, una vez en la vida". En realidad Sahagún no habla de la confesión prehispánica en sí misma, sino de la confesión auricular cristiana-occidental en la que el individuo debe responsabilizarse sin justificación alguna.

²³⁸ Para ver con profundidad las implicaciones de la confesión impuesta a los indios y sus consecuencias ver Serge Gruzinski, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de la Nueva España", en Sergio Ortega Noriega, et.al., Del dicho al hecho, p. 109-122, p. 111 y 112. Ricard, op.cit., p. 396

²³⁹ Para ver sobre el discurso de los confesionarios adaptado a la realidad novohispana ver Corcuera, Del amor al temor, p. 79 a 81 y, Martiarena, op.cit., p. 10 y 11

las características de la embriaguez indígena eran totalmente diferentes a las del mundo hispánico, se vieron forzados a estudiar el discurso teológico-filosófico de Santo Tomás sobre la templanza y sobriedad de la bebida para adaptarlo a la realidad novohispana. Antes de hablar con detalle sobre este tema es necesario estudiar las influencias históricas sobre el discurso de la confesión y demás elementos sin cuya comprensión es imposible el entender el discurso de la gula y embriaguez de los confesionarios y doctrinas novohispanos.

INFLUENCIAS HISTÓRICAS EN EL DISCURSO DE LOS CONFESIONARIOS Y LAS DOCTRINAS NOVOHISPANAS.

Para aprender sobre la procedencia de los discursos históricos, considero que es necesario el saber cuáles son sus influencias históricas. Un discurso histórico no surge, ni muta por generación espontánea, sino que se encuentra relacionado con los saberes anteriores. Michel Foucault se refiere al discurso como una "inquietud con respecto a esta existencia transitoria destinada sin duda a desaparecer, pero según una duración que no nos pertenece, inquietud al sentir bajo esta actividad, no obstante cotidiana y gris, poderes y peligros difíciles de imaginar; inquietud al sospechar la existencia de luchas, victorias, heridas, dominaciones, servidumbres, a través de tantas palabras en las que el uso, desde hace tanto tiempo, ha reducido las asperezas".²⁴⁰ Con esto, Foucault quiere decir que los discursos perduran a lo largo del tiempo y que las palabras con las que están construidos sufren por los hombres toda una serie de usos, alteraciones y modificaciones con las que logran sobrevivir pasando a formar parte de la vida cotidiana de los seres humanos "reduciendo sus asperezas". El discurso religioso sobre la gula y la embriaguez en la sociedad novohispana sufrió la influencia de estos discursos sobrevivientes a lo largo del tiempo los cuales son los siguientes:

a) El surgimiento de la confesión auricular como parte de la conformación del individuo-culpable. De acuerdo con Oscar Martiarena, "la confesión es un régimen penitencial que se instituyó en Occidente después del surgimiento y la paulatina desaparición de otras formas de hacer penitencia".²⁴¹ A diferencia de los tiempos de la Iglesia antigua en los que la confesión y la penitencia de una persona se realizaban en público, en el siglo XIII con el Cuarto concilio de Letrán (1215), se impuso la confesión auricular anual como obligatoria para todos los cristianos, iniciándose así la obsesión por la culpabilización en Occidente, proceso que duró hasta el siglo XVIII. En particular, la confesión auricular (cuya conformación es paralela a la formación de la escolástica medieval) se caracterizó por su forma privada en la exposición por parte del penitente al sacerdote de todos sus pecados. El sacerdote adquiere el carácter de juez que le impone al pecador la penitencia correspondiente, y a la vez, es el terapeuta que escucha las faltas del individuo que efectúa

²⁴⁰ Michel Foucault, El orden del discurso, lección inaugural en el College de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970, citado por Corcuera, Del amor al temor, p. 85

²⁴¹ Martiarena, op.cit., p. 17

una catarsis emocional.²⁴² Con la confesión auricular, la Iglesia comienza a intensificar el autocuestionamiento del individuo ante sus acciones y su responsabilidad propia, por lo que éste debe arrepentirse por sus pecados cometidos. De esta manera, el discurso cristiano conforma a un individuo-culpable que debe arrepentirse por sus pecados y cumplir con la penitencia correspondiente.²⁴³ Durante el siglo XVI, el Concilio de Trento (1545-1563) afirma que la penitencia fue un sacramento impuesto por Cristo frente a la Reforma protestante que creía que era un ritual más establecido por la Iglesia.²⁴⁴ A partir del siglo XIII, la confesión auricular se integró en el discurso cristiano oficial y también en las doctrinas y confesionarios del siglo XVI, cuyos argumentos principales se caracterizan por una gran obsesión por investigar los pecados más graves cometidos por el indígena (entre éstos la gula y la embriaguez) y de que se sintieran culpables de éstos.

b) El discurso teológico-filosófico de Santo Tomás de Aquino. Como se mencionó en el Cap. 2, en el siglo XIII Santo Tomás de Aquino (1225-1274) escribió la 'Suma Teológica', obra en la que incluye el discurso religioso sobre la templanza, la sobriedad, la gula y la embriaguez. Santo Tomás define a la templanza, como la "cierta moderación establecida por la inteligencia. Luego la templanza es virtud".²⁴⁵ Como virtud cardinal o principal, la templanza es conservadora de la razón, puesto que "no contradice, pues, a las rectas inclinaciones de la naturaleza racional, sino a las inclinaciones de la naturaleza animal, no sujeta a la razón".²⁴⁶ El teólogo aprovecha el discurso de Aristóteles para afirmar que "el tacto es sentido del alimento, pues nos alimentamos de manjares calientes y fríos, húmedos y secos".²⁴⁷ La templanza tiene como objeto principal los placeres del tacto, que se dividen en dos clases. Unos se ordenan a la alimentación, bien en cuanto a la comida -cuya moderación la da la "abstinencia"- bien en cuanto a la bebida, cuya moderación la da la "sobriedad".²⁴⁸ "Sobriedad es medida, y "sobrio quien observa la medida". Por tanto, la

²⁴² ibid., p. 17, 42, 43, 48, 59, 60, 62 y 63

²⁴³ ibid., p. 62, 63, 161 y 162. Al hablar sobre la confesión prehispánica, en realidad Sahagún, Historia General, Vol. II, Libro sexto, Cap. VII, p. 501, 502 y 503 se refiere a este discurso de la culpabilidad del pecador ante el Dios justiciero y castigador: "Ya has agora presentándote delante de nuestro señor humanísimo y amparador de todos, al cual ofendiste y enojaste y provocaste su ira contra ti. El cual mañana o esotro día te ha de sacar deste mundo y ponerte debaxo de sus pies, y te enviará a la universal casa del Infierno, adonde está tu padre y tu madre, el dios del Infierno y la diosa del Infierno, abiertas las bocas para tragarte a ti y a cuantos hay en el mundo."

²⁴⁴ Martiarena, op.cit., p. 46 y 47. Sahagún, Historia General, Vol. II, Libro sexto, Cap. VII, p. 503 y 504 también se refiere a la penitencia del pecador de la siguiente manera: "(...) Y también conviene que hagas penitencia trabaxando un año o más en la casa de Dios, y allí sacarás sangre, y punzarte has el cuerpo con puntas de maguey, sacándote la sangre. Y para que hagas penitencia de los adulterios y otras suciedades que heciste, pasarás cada día dos veces mimbres, una vez por las orejas y otra vez por la lengua."

²⁴⁵ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. X, p. 19 y 20

²⁴⁶ ibid., Vol. X, p. 20

²⁴⁷ ibid., Vol. X, p. 31

²⁴⁸ ibid., Vol. X, p. 57

materia especial de la sobriedad ha de ser aquélla en que sea más recomendable y plausible observar la medida. De este género son las bebidas".²⁴⁹ Santo Tomás no veía el mal del pecado en el consumo de la bebida alcohólica en sí mismo ya que formaba parte íntima del mundo mediterráneo de su tiempo. Para afirmar esto, cita el Eclesiástico que afirma: "El vino, tomado con sobriedad, es vida tranquila para el hombre".²⁵⁰ En realidad, estaba en contra de los excesos del consumo del vino y los alimentos en general que daban como resultado los pecados de la gula y la embriaguez. Aprovechando el discurso de San Gregorio, Santo Tomás afirma que "es imposible librar la batalla espiritual antes de haber triunfado de este enemigo interior que llamamos gula". El enemigo interior del hombre es el pecado. Luego la gula es pecado".²⁵¹ Es por estos argumentos que ubica a la gula como uno de los siete pecados capitales o mortales que empaña la razón del hombre y lo aleja del amor de Dios. Afirma que "no llamamos gula a cualquier apetito de comer o beber, sino al desordenado, es decir, al que se aparte de la línea racional, en que radica el bien de la virtud moral. Pero el oponerse a la virtud es pecado. Luego la gula es pecado".²⁵² La gula puede adquirir la categoría de pecado mortal cuando es un fin último menospreciando el amor de Dios que, de acuerdo al orden natural debe ser la primera prioridad de todas las cosas.²⁵³ Con respecto a la embriaguez, afirma que:

"consiste en el uso y placer desordenado del vino. Pueden presentarse tres casos. Primero, el de quien desconoce que tal cantidad de vino es suficiente para embriagar y, por tanto, no siempre peca, como hemos visto anteriormente. Segundo, el de quien se da cuenta de que la cantidad del vino es exagerada, pero desconoce que sea capaz de embriagar y comete, en consecuencia, un pecado venial nada más.- Tercero, el de quien se da perfecta cuenta de que la cantidad es exagerada y suficiente para embriagar y prefiere, no obstante, embriagarse a privarse de la bebida. Este es quien incurre en el pecado de embriaguez, ya que en la vida moral, los actos no se especifican por lo fortuito, sino lo intencionado. Tal embriaguez es pecado mortal, pues consciente y voluntariamente se priva del uso de la razón, que nos hace evitar el mal y conseguir el bien, exponiéndose a peligro de pecar. (...) Luego la embriaguez propiamente tal es pecado mortal".²⁵⁴

²⁴⁹ Ibid., Vol. X, p. 134

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid., Vol. X, p. 120

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid., Vol. X, p. 121 y 122

²⁵⁴ Ibid., Vol. X, p. 145 y 146. Para ver el discurso teológico de Santo Tomás referente a la templanza, la sobriedad, la gula y la embriaguez consultar también Royo Marín, op.cit., Vol. 1, p. 214, 362, 365, 366, 367 y 367 a 369. Estos conceptos también están bien explicados en Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 86 a 88

El teólogo analiza los principales tipos de embriaguez para saber en qué casos se cometía pecado y en cuáles no empleando el casuismo propio de la doctrina escolástica de su tiempo. La embriaguez es pecado cuando el individuo bebe en exceso dándose cuenta de esto, por lo que debe asumir su responsabilidad ante sus propios actos.

De acuerdo con Sergio Ortega Noriega, en la Nueva España los teólogos europeos "emplearon el mismo bagaje conceptual del tomismo para analizar las culturas aborígenes, pero tomaron caminos diversos condicionados por la manera de percibir la realidad que afrontaban".²⁵⁵ De esta manera, Santo Tomás le aportó a los frailes y los teólogos novohispanos todo un discurso codificado sobre la templanza, la gula y la embriaguez que emplearían en sus confesionarios y doctrinas para describir a la realidad novohispana del siglo XVI. Como se mencionará posteriormente, los frailes emplearán únicamente el concepto de templanza ignorando el de sobriedad.

c) El erasmismo. De acuerdo con Corcuera, "el erasmismo fue uno de los hilos más importantes dentro de los movimientos reformistas antielitistas del siglo XVI", puesto que se caracterizó por ser una nueva forma de entender la religión y de dar sentido a la vida cristiana volviendo a las fuentes evangélicas y con el apoyo de los filósofos greco-latinos. Su representante más importante fue Erasmo de Rotterdam (¿1469?-1536) quien escribió obras como el 'Enchiridión o Manual del caballero cristiano' cuyos argumentos sobre la gula y la embriaguez, retomados del discurso grecolatino, influyeron en las doctrinas de Zumárraga en la Nueva España.²⁵⁶

d) La Contrarreforma. El discurso religioso de los confesionarios también tuvo la influencia de la Contrarreforma, movimiento religioso del siglo XVI que provocó que la Iglesia reafirmara los conceptos cristianos frente a la Reforma de Martín Lutero. Obedeciendo las disposiciones contrarreformistas del Concilio de Trento (1545-1563), los tres Concilios provinciales mexicanos, celebrados en la ciudad de México entre 1555 y 1585, discutieron temas decisivos de la doctrina cristiana, entre los cuales estaba la voluntad de unificar los textos catequísticos y la conveniencia de su consiguiente censura.²⁵⁷ De esta manera, la Iglesia novohispana estuvo pendiente de que los confesionarios siguieran los dogmas cristianos con restricción. Sin embargo, como afirma Corcuera, la Iglesia en general contó con la desventaja de que Roma, encargada de vigilar esta ortodoxia, se encontraba muy lejos debido a la abismal distancia geográfica que había entre el centro

²⁵⁵ Sergio Ortega Noriega, "Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Gruzinski, *et al.*, Del dicho al hecho, p. 11-28, p. 13

²⁵⁶ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 93 a 96 y 98. Sobre el efecto de los escritos de Erasmo en las doctrinas de Zumárraga ver ibid., p. 98

²⁵⁷ Corcuera, Del amor al temor, p. 62 y 64. Sobre la importancia del Concilio de Trento como reafirmación de la religión católica ver Ortega, "Los teólogos y la teología novohispana...", p. 14

papal italiano y la Nueva España, por lo que los frailes contaron con cierta libertad para adaptar el discurso cristiano a la realidad novohispana.²⁵⁸

En conclusión, estos acontecimientos históricos influirán y determinarán los discursos sobre la templanza, la gula y la embriaguez de los confesionarios y doctrinas novohispanos durante el siglo XVI.

EL DISCURSO RELIGIOSO SOBRE LA GULA Y LA EMBRIAGUEZ EN LOS CONFESIONARIOS Y DOCTRINAS NOVOHISPANAS DEL SIGLO XVI.

EL PROCESO DE ELABORACIÓN DE LOS CONFESIONARIOS Y DOCTRINAS.

Como parte de la estrategia de la evangelización indígena, los frailes emplearon los confesionarios y doctrinas para difundir entre los indios la norma tomista de templanza y sobriedad que los ayudaría a alejarse del vicio de la embriaguez, pecado que dificultaba el proceso de entendimiento entre indios y españoles, puesto que los conducía a regresar a sus antiguas idolatrías.²⁵⁹ Primero hay que distinguir la diferencia entre las doctrinas y los confesionarios. Las doctrinas se identificaban con la catequesis, es decir, la enseñanza general de la doctrina entre los indígenas. Las doctrinas contenían los conocimientos fundamentales de la vida cristiana que todo creyente debía conocer. La confesión formaba sólo uno de sus apartados a diferencia de los confesionarios, manuales destinados a los confesores en la tarea de administrar el sacramento de la penitencia a los indígenas.²⁶⁰ Para elaborar los confesionarios y doctrinas, útiles para conocer los pecados de los indígenas, los frailes se vieron obligados a aprender sus lenguas autóctonas (entre éstas el náhuatl principalmente) para ganar su confianza y mantener una comunicación directa. Sin el conocimiento de estas lenguas, la instrucción religiosa no habría obtenido ningún fruto por ser defectuosa, y no podrían haberse administrado los sacramentos a quienes ignoraban lo que recibían.²⁶¹ Así como Sahagún dedicó años a aprender las lenguas autóctonas para elaborar su 'Historia General de las cosas de la Nueva España', los frailes franciscanos como Zumárraga y Molina lo hicieron para escribir sus doctrinas y confesionarios.

Los confesionarios y doctrinas del siglo XVI publicados en la ciudad de México, y que se consideran los más importantes en los que influyó el discurso tomista sobre la templanza,

²⁵⁸ Corcuera, Del amor al temor, p. 76 y 77

²⁵⁹ Ibid., p. 124

²⁶⁰ Corcuera, Del amor al temor, p. 81 y 83, y Julio Jiménez Rueda, Historia de la cultura en México. El virreinato, vol. 2, 3era. edición, México, Editorial Cultura, 1960, 335 p., p. 104

²⁶¹ Monterrosa, op.cit., p. 1168, 1172 y 1173

se pueden dividir de acuerdo con los periodos importantes de la evangelización descritos por Corcuera que son los siguientes:

1) Las doctrinas de la primera mitad del siglo XVI, en las que influyó el ideario de la evangelización humanista, método basado en el ideal erasmiano que consistía en vivir cotidianamente la doctrina de Cristo y en renovar la religión volviendo a su espíritu y a sus fuentes originales, pero sin apartarse de la unidad católica a diferencia de los protestantes. Al contar con el menor control de la Corona española, esta evangelización consideró la filosofía de Cristo y el humanismo cristiano erasmista para llevar a cabo un proyecto utópico de difusión del evangelio entre los indios de la Nueva España tratando de evitar todos los vicios del Viejo Mundo.²⁶² Con la finalidad de llevar a cabo este proyecto, el indígena debía ser considerado por los evangelizadores como un ser racional que podría comprender los conceptos cristianos para ser incorporado sin fuerza alguna a la cultura occidental. El establecimiento del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536 formó parte de este proyecto de evangelización cuyo éxito dependería en parte de que los indígenas comprendieran y asimilaran a la perfección los conceptos cristianos como seres racionales, labor que desafortunadamente fracasó como se mencionará posteriormente. Estas doctrinas "humanistas" como las llama Corcuera son: la 'Doctrina Breve' (1544), la 'Regla Cristiana Breve' (1547) y la 'Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo' (1548) publicadas todas por mandato de Fray Juan de Zumárraga.

2) Los confesionarios de la segunda mitad del siglo XVI que, según Corcuera, corresponden a la llamada "época de oro (1565-1642)" en los que, a pesar del fracaso del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y la primera evangelización, los religiosos buscaron sostener una educación de calidad para los indígenas basada en la racionalidad de éstos que los hacía aptos para recibir la fe y, por lo tanto, como cuestionadores de la misma sin importarles la decisión de la Corona española de promover una educación pasiva fundamentada por grupos contrarreformistas extremos que dudaban de la razón indígena promoviendo de esta manera una actitud de aceptación ciega de las verdades espirituales enseñadas por la Iglesia. En esta etapa hay un nuevo esfuerzo por parte de los frailes de las tres órdenes ya establecidas por replantearse las posibles estrategias para extender la verdad cristiana en los centros de población como la ciudad de México y Puebla de los Ángeles. A diferencia de la primera etapa, en ésta ya hay autores americanos (como Molina y Bautista) que escribieron sus confesionarios tanto en castellano como en náhuatl para sostener una mejor comunicación con el indígena.²⁶³ Entre estas obras están el 'Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana' publicada por fray Alonso de Molina en 1565 (con una edición posterior en 1569), y el 'Confesionario en lengua mexicana y castellana' de fray Juan Bautista editado en 1599.

²⁶² Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 94

²⁶³ Corcuera, Del amor al temor, Ver el capítulo 4 titulado "La época de oro de los confesionarios (1565-1642)" También específicamente p. 76, 78 y 79. Sobre la educación de calidad y la pasiva ver la misma obra, p. 72 y El fraile, el indio y el pulque, p. 157

A continuación se analizará con detalle la influencia de la norma tomista sobre la gula y la templanza en cada una de estas doctrinas y confesionarios.

A) 'LA DOCTRINA BREVE (1544)' DE FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA.

Durante la primera mitad del siglo XVI, el primer obispo de México fray Juan de Zumárraga se dedicó a imprimir varias doctrinas con la intención de propagar la fe cristiana entre los indígenas de la Nueva España. Fray Juan de Zumárraga nació en la villa de Durango llamada también Tavera de Durango, en Vizcaya, probablemente en 1468. Entró en la orden de San Francisco en la provincia de la Concepción en el convento del Abrojo, cerca de Valladolid. Se embarcó con los oidores de la primera Audiencia sin esperar a recibir sus bulas, ni a consagrarse, pensando que era urgente el acudir a América. Salió con sólo el cargo de Protector de los indios, nombramiento que se le había dado en Burgos el 10 de enero de 1528. El 6 de diciembre de 1528 llegó a la Nueva España donde, aprovechando los aportes tecnológicos de la imprenta que trajo consigo, mandó imprimir las primeras doctrinas de la fe católica.²⁶⁴ Entre éstas se encuentra la 'Doctrina Breve' para que los sacerdotes difundieran la doctrina cristiana entre los naturales.²⁶⁵

De acuerdo con Corcuera, cronológicamente, la primera de las doctrinas impresas en América, que se conoce completa es 'La Doctrina Breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para común inteligencia' compilada y publicada por Zumárraga en la ciudad de Tenochtitlan, México, en junio de 1544.²⁶⁶ Según Corcuera, esta doctrina de corte erasmiano no es realmente breve, ni fue compuesta en su totalidad por Zumárraga. A diferencia de las 'Adiciones' (1546) y la 'Doctrina Christiana Breve' de Molina (1546), la 'Doctrina Breve' es un texto extenso y de gran contenido. Algunas partes contienen comentarios personales del obispo, pero estos contenidos los retoma de textos de Erasmo como el 'Enchiridion' y la 'Paraclesis'. Sin embargo, en la sección referente a los pecados mortales y a la gula retoma conceptos de la 'Suma Teológica' de Santo Tomás no por preferencia personal, sino por la "necesidad práctica de llenar el vacío doctrinal que había dejado Erasmo al no dedicar espacio al tema de la bebida embriagante".²⁶⁷ En lugar de necesidad práctica, Zumárraga contó con una "necesidad discursiva" por la obra de Santo Tomás ante la falta de

²⁶⁴ Monterrosa, op.cit., p. 1195

²⁶⁵ Sobre la 'Doctrina Breve' consultar a Julio Jiménez Rueda, Historia de la cultura en México, El virreinato, vol. 2, 3era. edición, México, Editorial Cultura, 1960, 335 p., p. 173

²⁶⁶ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 178 y 179 y también la introducción del reverendo Zephyrin Englehardt, en Zumárraga, Doctrina Breve, p. 7. Para ver toda una descripción general de la Doctrina breve ver Joaquín García Icazbalceta, Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, México, FCE, 1954, 581 p., (Serie de Literatura Moderna, Historia y Biografía), p. 62 a 65

²⁶⁷ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 178 y 179 y 185

argumentos de Erasmo. El discurso tomista era de tal importancia en la Nueva España y tan rico en argumentos que todo teólogo debía abordarlo tarde o temprano para completar los contenidos de sus obras. En este caso, el primer arzobispo de México no pudo evadir la necesidad de retomarlo para interpretar los pecados del mundo indígena.

Sobre los pecados mortales, Zumárraga escribe que se reducen al incumplimiento de los diez mandamientos y retoma a San Agustín para afirmar que: "(...) pecado es: pensamiento: o habla/ o obra/ o negligencia contra algun mandamiento de dios".²⁶⁸ De esta manera, el cristiano no escapa de la responsabilidad de los pecados propia de la personalidad del individuo-culpable como requisito para la confesión auricular. Entre los pecados capitales se encuentra la gula a la que define y analiza sus consecuencias estableciendo las siguientes relaciones conceptuales:

a) Relación entre la gula y la embriaguez. Para el franciscano, la gula no es un pecado que se da en sí mismo, sino que, al igual que Santo Tomás, lo relaciona con otras faltas como la embriaguez:

"Gula es el desordenado apetito en las delectaciones del gusto: tiene dos especies. La primera es de los de los comeres. La segunda de los beberes. La primera se llama intemperancia. Y la segunda embriaguez o borracheria."²⁶⁹

Con respecto al asunto de la bebida afirma que hay dos maneras que se refieren al consumo del agua y del vino. De éste último dice lo siguiente:

"La segunda manera es: en beber el vino desordenadamente en cantidad o equalidad fuera de su devido lugar y tiempo. Y este es ya peor pecado que el del agua: porque sobre los daños ya dichos que haze el agua: el vino quita el juyzio de la razón y trae vomito: y otros semejantes desconciertos feos y abominables: que redundan en mucha infamia de la persona. Entre los otros es muy dañoso el incitamiento de la luxuria."²⁷⁰

Con respecto a este fragmento, Zumárraga relaciona el consumo del vino con el lugar y el momento apropiados despojándolo de toda su alegría y jolgorio propio de las fiestas. La relación entre el consumo del vino y el momento social apropiado es característica del mundo mediterráneo donde se bebía con moderación en comunidad y en las celebraciones, reglas que violaba el borracho al perder la razón, concepto tomista que mantiene el bien de la virtud y no contradice el orden lógico de la naturaleza de Dios.²⁷¹ Desafortunadamente, a

²⁶⁸ Zumárraga, Doctrina Breve, f. s. liii-s liiii(vuelta)

²⁶⁹ Ibid., foja i-iii (vuelta)

²⁷⁰ Ibid., foja i-iii(vuelta) y foja l-iiii

²⁷¹ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. X, p. 134

diferencia de Santo Tomás, el franciscano no hace el esfuerzo de definir los casos específicos en los que la embriaguez era pecado o no, quizá por su falta de familiaridad con los casos concretos de las borracheras indígenas. Otra característica importante de esta doctrina consiste en que Zumárraga no menciona al pulque ni con su nombre prehispánico, característica del periodo llamado por Corcuera "silencio pulquero" y que es común en las primeras doctrinas del siglo XVI.²⁷² Quizá los frailes hayan considerado innecesario el hacer la distinción en la elaboración de los textos normativos. Es posible que a esto haya contribuido el desconocimiento del pulque por parte de los frailes, ya que éste aún se encontraba en manos de los indígenas en este tiempo, y la asociación mental que éstos efectuaron entre el vino y la embriaguez a la que, por inercia histórica, estaban acostumbrados a realizar en el mundo mediterráneo europeo desde hacía siglos.

b) Relación entre la gula y la lujuria. Según Corcuera, a diferencia de Santo Tomás que separa a la comida, la bebida y el sexo, Zumárraga relaciona a la gula con la lujuria.²⁷³ La forma en que relaciona estos conceptos es la siguiente:

"Lujuria: es vedada en cierto mandamiento, y porque la gula suele incitar a luxuria: reduce sea mismo serto mandamiento. Deve luego el christiano abominar el pecado de la gula y persuadir al cristiano/mayormente el confessor la virtud de la temperancia en comer: y en beber: como dize el apostol. (...) Cerca del pecado de la gula ha de examinar el siervo de dios la conciencia. (...) Y finalmente es de notar lo que dize el apostol: que el vientre de los carnales es su dios: porque lo hinche pa luxuriar. (...) el vientre lleno no es sino suerte de luxuria: incentivo y manadero de la luxuria. Y por ello le ordenaron en la yglesia los ayunos y abstinencias porque vale mucho para refrenar los vicios y alzar la mente y voluntad a dios. Como el prefacio de la quaresma lo dize/ca mucho mejor alzan el pudor a las cosas de dios los abstinentes que los glotonos. (...) assí la persona que doma su carne con ayunos y abstinencias alza mejor el pudor a Dios: que los golosos que tienen los vientres y estomagos llenos. Este fue el peccado con que el demonio vencio a nuestros primeros padres/ y tentó a Christo, y el que este vicio no vence. ningun otro vencerá y maravilla es de las personas que quiere siempre bien comer y beber singulares manjares y beverages: y ser castos: el vientre lleno acarrea sueño: pereza: algunas vezes vomitos y alteración del estómago: y de la gula se engendran muchas enfermedades naturalmente."²⁷⁴

De este texto se pueden sacar las siguientes ideas: 1) los golosos tienen tan lleno el estómago que los incita a tener relaciones sexuales, por lo que el cristiano debe emplear la temperancia, virtud tomista derivada de la templanza relacionada con la moderación en los hábitos de comer y beber, 2) la gula es falta de salud, puesto que provoca vómitos y otras malas enfermedades. Es importante el combatirla para evitar las

²⁷² Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 111

²⁷³ Ibid., p. 185

²⁷⁴ Zumárraga, Doctrina Breve, f i-iii (vuelta)

faltas de Adán y Eva que dieron como resultado el pecado original, y la tentación de Cristo en el desierto cuando el diablo le dijo que convirtiera las piedras en pan de la que salió victorioso. El pecador debe adoptar la actitud de Cristo para vencer al pecado de la gula, y 3) la principal solución al problema es el ayuno y la abstinencia, conceptos del discurso ascético contra los placeres sensibles propios del cristianismo de la antigüedad y que en el siglo XIII retomó San Francisco de Asís para integrarlos como uno de los principales preceptos religiosos de su orden.²⁷⁵

c) Relación entre la gula y los cinco sentidos. El obispo franciscano relaciona a los cinco sentidos corporales con la glorificación a Dios. Lo curioso es que los cinco sentidos aparecen como ventanas que, de ser mal guardadas permiten la entrada al pecado.²⁷⁶ El cuarto sentido corporal es el gusto que se puede utilizar para "la delectación (...) en los sabores de las viandas y beverages. Quanto al gusto a quien pertenece discernir y determinar de los sabores podemos ofender en muchas maneras: que en el pecado de la gula se contienen".²⁷⁷ El sentido del gusto es un instrumento de Dios que el cristiano puede utilizar para glorificarlo o para cometer el pecado de la gula. A diferencia de lo anterior, en su 'Suma Teológica' Santo Tomás relaciona a la templanza únicamente con el tacto:

"(...) Lógicamente, pues, decimos que la templanza tiene como objeto principal el placer del tacto, que nace naturalmente del uso de una cosa necesaria; uso que consiste en actualizar el sentido del tacto. Y sólo secundariamente extendemos la virtud de la templanza a los placeres del gusto, olfato y vista, en cuanto que el placer de estos sentidos contribuye a aumentar el deleite del tacto. Y como el gusto está más cercano al tacto que los restantes sentidos, a él se extiende la prudencia más que a los otros".²⁷⁸

Retoma a Santo Tomás para afirmar que "el uso de los alimentos y el placer consiguiente pertenecen al tacto".²⁷⁹ Seguramente Zumárraga se inspiró en este texto de Santo Tomás para complementar su explicación sobre la relación entre la gula y los cinco sentidos.

d) Relación entre la gula y la templanza. Primero Zumárraga retoma el concepto tomista de virtud cardinal que en total son cuatro y que "se llaman Cardinales o Cardine en latín: que quiere decir quicio o umbral de la puerta. Porque assi como la puerta se rige: abre y cierra mediante el quicial o umbral. assi las tres virtudes Theologales susodichas se abren y

²⁷⁵ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 70 y 71

²⁷⁶ Zumárraga, Doctrina Breve, foja l viii

²⁷⁷ Ibid., foja k

²⁷⁸ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. X, p. 31

²⁷⁹ Ibid.

cierran mediante las quatro cardinales".²⁸⁰ El obispo emplea la clasificación de las 4 virtudes cardinales (entre éstas la templanza) de Santo Tomás, así como su concepto de virtud como hábito bueno y operativo en el que el hombre está dispuesto a la bondad y al modo de ser de la naturaleza establecida por Dios.²⁸¹ En lugar de utilizar la palabra templanza en su clasificación de virtudes, Zumárraga usa la de temperancia que establece como la tercera virtud cardinal que ubica como una posición media entre la prodigalidad, que es gastar sin discreción, y la avaricia como apego extremo hacia las riquezas. "Y temperancia es /gustar/ viar/ y guardar templadamente".²⁸² La virtud de la temperancia se relaciona con todas las necesidades básicas que el individuo debe realizar con moderación como dormir, hablar y vestir y en especial comer y beber:

"(...) es menester templanza en comer/ y beber: y desechar los extremos. y considerada la condición y estado de la persona. Porque a unos conviene de una manera y a otros de otra: para lo qual es menester la prudencia y discreción".²⁸³

Desafortunadamente, Zumárraga no contó con la necesidad discursiva de emplear el concepto tomista de la sobriedad, sino solo el de la temperancia al que le da el mismo significado de la templanza. Sin embargo, este discurso era inaplicable en la vida cotidiana, puesto que, de acuerdo con Corcuera, a mediados del siglo XVI la población indígena del Altiplano central sufría de una gran escasez en cuanto a la alimentación debido a la falta de abastecimiento de maíz por el poco rendimiento de las milpas cultivadas en suelo erosionado, además de su difícil transporte y precio inaccesible. A esto hay que agregar los desastres naturales como las sequías y hambrunas que arruinaban las cosechas de alimentos.²⁸⁴ Es por estas razones que la población indígena estuvo más preocupada por comer y beber lo suficiente que por entender y obedecer las abstractas normas de moderación de una doctrina.

En conclusión, en la elaboración de la 'Doctrina Breve' Zumárraga retomó los conceptos tomistas de la gula y la templanza para describir los pecados comunes de la sociedad novohispana de su tiempo.

²⁸⁰ Zumárraga, Doctrina Breve, foja k v

²⁸¹ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. 2, 1989, sobre el tema de la virtud humana ver p. 421 a 425, 463 a 466

²⁸² Zumárraga, Doctrina Breve, foja k v(vuelta)

²⁸³ Ibid., foja k v(vuelta) y foja VI

²⁸⁴ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 277 y 278

B) 'LA REGLA CRISTIANA BREVE' (1547).

De acuerdo con Corcuera, como resultado de la Junta de Prelados celebrada en la ciudad de México en 1546, se publicaron tres doctrinas; entre éstas en 1547 se publicó una que sería la "larga" o definitiva para los indios proficientes. Se le conoce como 'Regla Cristiana Breve para ordenar la vida y tiempo del christiano que se quiere salvar y tener su alma dispuesta'. Esta doctrina debe haberse puesto a disposición de los indios más adelantados por un corto tiempo. La preocupación de los prelados era en primer lugar la evangelización de los naturales, y no la de los pocos españoles que ya residían en la Nueva España.²⁸⁵ La intención principal de Zumárraga al publicar la Regla fue que el confesor aprendiera a hacer una confesión y que el confesado adquiriera conocimientos sobre cómo realizar la penitencia.

De acuerdo con José Almoína, la 'Regla Cristiana' se editó por primera y única vez en el año de 1547, en México y fue el último tratado que publicó Zumárraga antes de morir el 3 de junio de 1548. Según Almoína, no es una Doctrina Cristiana más como las que se publicaron desde 1539 a 1546, sino un "tratado ascético de gran anchura en donde los preceptos y orientaciones de carácter práctico se presentan envueltos por elevada y sistemática concepción, una depurada exégesis escrituraria, aparato de citas magistrales y meditada estructura expositiva. Es la única obra que nos ofrece, en verdad, la ideología religiosa de Zumárraga y su preparación cultural ya que cuanto en ella se lee puede considerarse auténticamente como suyo".²⁸⁶ En pocas palabras, esta obra es un resumen de su pensamiento ascético-literario en la que, al igual que en las doctrinas de 1544 y 1546, no puso su nombre como autor. En todas estas impresiones aparece la indicación de haberse editado "por mandado del Señor don fray Juan de Zumárraga."²⁸⁷ Es posible que Almoína tenga razón al afirmar que el obispo hizo esto acatando las normas de humildad de San Pablo.²⁸⁸

A diferencia de la 'Doctrina Breve' de 1544, la Regla de 1547 fue la doctrina definitiva para los más adelantados, puesto que la filosofía moral expuesta por Zumárraga procede del Antiguo Testamento, los Evangelios, las Epístolas paulinas y los escritos de los padres y doctores de la Iglesia como Casiano, San Agustín, San Isidro, Alejandro de Hales, Duns Escoto, Pedro de Palude, Alberto Magno y, en especial, Santo Tomás de Aquino cuyos argumentos de la 'Suma Teológica' se reiteran empleándolo como autoridad pragmática.²⁸⁹

²⁸⁵ ibid., p. 221

²⁸⁶ José Almoína, "Introducción", en Zumárraga, Regla Cristiana Breve, p. IX y X

²⁸⁷ ibid., p. XIII y XIV. Para ver una descripción general de esta obra ver García Icazbalceta, op.cit., p. 79 y 80

²⁸⁸ ibid.

²⁸⁹ ibid., p. XXIV y XXV. También este argumento puede verse en Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 221

De acuerdo con Corcuera, la obra comienza con una cuidada exposición de los diez mandamientos de la ley en la que, igual que en la 'Doctrina Cristiana' de 1546, no se menciona la embriaguez.²⁹⁰ Le sigue una amplia relación de los siete pecados mortales, incluyendo el de la gula que define y habla sobre sus consecuencias:

"La gula es apetito desordenado de comer o beber; no por la necesidad sino por deleyte del cuerpo. Por tanto, diremos con santo thomas ser este pecado de la gula muy grande de parte de los daños que del nacen. De la gula nace la embriaguez; desordenada alegría; demasiado hablar, y rudez de entendimiento; nacen finalmente malos desseos y abominables obras".²⁹¹

Para Zumárraga, el acto de comer en sí mismo se debe realizar por la necesidad establecida por la naturaleza y no por la satisfacción del placer. Al igual que la 'Doctrina' de 1544, la 'Regla Cristiana' también tuvo la influencia de la norma ascética de abstención proveniente del cristianismo antiguo y que la orden franciscana heredó. Retomando el discurso tomista de la 'Suma Teológica', Zumárraga relaciona los conceptos de gula con la embriaguez por considerar a ésta última como la satisfacción del placer del gusto en sí mismo. Identifica a la embriaguez con la alegría, la palabrería y la falta de razonamiento que violaban los votos de silencio de las órdenes religiosas, la estabilidad social y el carácter virtuoso que el cristiano debía adoptar ante Dios. Cuando menciona que de la embriaguez "nacen finalmente malos desseos y abominables obras" hace alusión a la violación y el incesto que podían relacionarse con los actos de borrachera. Zumárraga continúa distinguiendo las cinco formas de la gula:

"La quinta es comer o beber aunque sean pobres manjares y en poca cantidad, con un demasiado desseo y arrebatimiento no medio quebrantado el manjar en la boca; a causa del poco reposo en el comer. Esta es cosa muy fea porque mas es cosa de brutos yrracionales que de hombres; y los mas que pecan en gula, son vencidos desta última manera de vicio."²⁹²

Para Zumárraga, la gula no tiene nada que ver con la cantidad y calidad ingerida de alimentos, sino con la forma compulsiva y acelerada con la que el hombre los consume privándose de la razón dada por Dios. Para definir a la gula, usa el concepto tomista de vicio como "las disposiciones contrarias a la naturaleza".²⁹³ La gula es un vicio puesto que está en contra de la naturaleza del hombre como ser moderado en el consumo de alimentos.

²⁹⁰ Corcuera, El fraile, el indio y el puique, p. 224

²⁹¹ Zumárraga, Regla Cristiana Breve, p. 164 y 165

²⁹² Ibid.

²⁹³ Santo Tomás, op.cit., Vol. 2, p. 551 a 553

De acuerdo con Almoína, el tema central de la Regla es la Pasión de Cristo que Zumárraga aprovecha para criticar los pecados capitales, entre éstos la gula.²⁹⁴ En la Última Cena como preludeo a su pasión y muerte, Cristo repartió el pan y el vino entre sus discípulos haciendo a un lado el pecado de la gula.²⁹⁵ De esta manera, el obispo idealiza y exalta el consumo del pan y el vino en comunidad, característica de la cultura mediterránea. El pan y el vino son alimentos sagrados que deben consumirse no para satisfacción del placer, sino para probar el cuerpo sagrado de Cristo (es decir, el pan) y su preciosísima sangre (el vino). Esta bebida se consume en una embriaguez mística que Zumárraga identifica con el amor perfecto.²⁹⁶ A continuación, el obispo relaciona a la Pasión de Cristo con el pecado de la gula de la siguiente manera:

"La segunda mesa es la del monte calvario al medio dia quando la madre benditissima virgen María y su precioso hijo nuestro redemptor Jesucristo comieron a la mesa de la cruz por ser primero dia de pascua, no otros manjares sino hiel; ni otro precioso vino, sino vinagre (...) De manera que si el sacratissimo Redemptor recibió tan amargo comer y beber en su pasión, la madre sanctissima lo estava mirando y le tenía compañía por entrañable compassión; a la qual devemos nosotros imitar para menospreciar delicados manjares y dulces comeres y beverages (...)"²⁹⁷

En este texto de Zumárraga se ve de nuevo la influencia de la norma ascética de abstención de los placeres en su máxima expresión. Es ingeniosa la asociación que hace el obispo entre el famoso pasaje bíblico y el pecado de la gula. Su lenguaje expresa con perfección el drama de la Pasión al realizar la asociación entre la amargura del dolor de la Virgen María y Cristo expresados en la hiel y el vino agrio como símbolos de la Crucifixión en el Monte Calvario. De esta manera, el obispo vizcaíno comunica simbólicamente que es mejor no disfrutar el placer de la comida y es necesario compartir el sufrimiento de Jesús en la cruz para purificar el cuerpo y el alma del pecado de la gula. El obispo continúa diciendo la forma en que los cristianos pueden combatir este pecado:

"No ay dubda sino que si el cristiano quando come o cena combidasse a este rey de gloria Jesucristo; o por mejor dezir fuesse su combidado presentando se a la ora del comer en el monte calvario delante la gloriosa madre y bendito hijo, y si a la hora del cenar se fuesse a Hierusalem con los apostoles, considerando la cena última del señor; la gula sería luego desterrada, y su comer y beber sería mas del cielo que de la tierra (...)"²⁹⁸

²⁹⁴ Almoína, "Introducción", en Zumárraga, Regla Cristiana Breve, p. LI

²⁹⁵ Ibid., p. 166

²⁹⁶ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 209

²⁹⁷ Zumárraga, Regla Cristiana Breve, p. 166 y 167

²⁹⁸ Ibid., p. 169

Para Zumárraga la comida no tiene un valor en sí misma o como una actividad de placer, sino que constituye en la doctrina como un rito más de adoración a Cristo y a la Virgen María. Cada una de las actividades culinarias del ser humano están asignadas a un pasaje bíblico: la comida a la Crucifixión y la cena a la Última cena. Es probable que éste sea uno de los principales mensajes de evangelización de Zumárraga para los indígenas. Obviamente, este discurso religioso no se aplicaba en nada en la alimentación cotidiana de los novohispanos en la que la comida (incluyendo por supuesto al vino) adquiría un carácter meramente profano. Al igual que en la 'Doctrina Breve' de 1544, el obispo recomienda mejor el ayuno que la peregrinación por voto para combatir al pecado de la gula.²⁹⁹ Esta medida religiosa del ayuno se veía reforzada debido a la escasez de alimentos entre la población novohispana con motivo de las sequías y las hambrunas condicionadas por las circunstancias.

Al igual que en la 'Doctrina Breve' de 1544, en la 'Regla' Zumárraga también relaciona a la gula con los sentidos:

"Quarto sentido es Gustar; en el se acuse conforme a lo que con el pecado de la gula diximos. Diga si procuro demasiadamente deleyte, en los manjares, o en los preciosos vinos sirviendo mas sollicitadamente a su gula que remediando su necesidad. Muchos dize el redemptor del mundo perecieron por el demasiado comer y beber".³⁰⁰

La novedad de este texto consiste en que menciona un ejemplo de gula en los pasajes bíblicos. Éste se refiere a los hijos de Israel que, al deambular en los desiertos, deseaban más los manjares viles de Egipto que el maná del desierto que Dios les ofrecía. "Por tanto muchos dellos perecieron".³⁰¹ En este caso, la gula está asociada a la muerte puesto que el deseo compulsivo e insatisfecho por el manjar en sí mismo produce el deceso del pecador.

En conclusión, a diferencia de la 'Doctrina' de 1544, la 'Regla Cristiana Breve' fue la máxima obra de Zumárraga que empleó en su máxima expresión el discurso ascético del cristianismo antiguo. Ninguna menciona al pulque, ni lo diferencia del vino. Ambas comparten y exageran los conceptos tomistas sobre la gula, la embriaguez y la templanza ignorando por completo el de la sobriedad que tal vez fue innecesario para los frailes el aplicarlo al mundo novohispano.

²⁹⁹ Ibid., p. 169 y 170

³⁰⁰ Ibid., p. 200

³⁰¹ Ibid. Para ver otro argumento sobre el discurso sobre la gula y la embriaguez en la Regla Cristiana ver Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 224 y 225

C) 'LA DOCTRINA CRISTIANA EN LENGUA ESPAÑOLA Y MEXICANA POR LOS RELIGIOSOS DE LA ORDEN DE SANTO DOMINGO' (1548).

Al igual que los franciscanos, los dominicos también aportaron su propio discurso sobre la gula y la embriaguez en la Nueva España. En la Europa medieval, la orden dominica contó con una gran tradición sobre la comida y la bebida en sus constituciones antiguas de la orden (1228) que incluyen numerosos datos sobre la comida y bebida de los frailes dominicos en el convento. De acuerdo con Corcuera, es posible que los frailes comieran en comunidad mejor calidad de ingredientes de manera más regular de lo que lo hacían sus familiares y amigos fuera de él. Tomaban dos alimentos al día consistentes en "dos platos cocidos"; por viaje o enfermedad se les permitía comer carne y en el convento podían, inclusive, compartir su plato con los vecinos inmediatos de mesa. Los contemporáneos de Santo Domingo de Guzmán (c. 1170-1221) dejaron varias biografías suyas sin contar numerosos documentos relativos a la fundación de la orden. Allí pueden localizarse múltiples referencias a los alimentos, al pan y al vino, al ayuno y a la abstinencia. Los documentos acentúan las virtudes humanas de Santo Domingo, incluida la templanza en el comer y beber y muestran su vida como un modelo ideal digno de ser imitado. Santo Domingo condenó muchas conductas perniciosas excepto al vicio de la borrachera o beodez de la que se olvida quizá porque el vino estaba tan asimilado a la religión que se asociaba a éste con la sangre de Cristo. Los biógrafos le atribuyen a Santo Domingo milagros con el vino similares a los que realizó Cristo en la Última Cena. El santo le pasó a sus discípulos la copa llena de vino y cada uno consumió lo que quiso y la cantidad de bebida no disminuyó. Los frailes debían beberlo mediado con agua pues, si lo tomaban puro, se les acusaba de "avidez en el beber".³⁰² Este discurso sobre el vino de la orden dominica se encuentra presente en la Nueva España en la 'Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana'.

De acuerdo con el colofón, la 'Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo' "fue impresa en la muy leal ciudad de México en casa de Juan Pablos por mandato del reverendissimo señor don fray Juan de Zumárraga primer Obispo de México. Y porque en la congregación que los señores obispos muiero (sic.) se ordeno que se hiziesen dos doctrinas una breve y otra larga y la breve es la que el año de 1546 se emprimió. daba su señoría reverendissima que la otra grande puede ser esta: pa declaración de la otra pequeña. Acabose de imprimir a 17 días del mes de enero. Año de 1548 años".³⁰³ La estructura de la doctrina se encuentra organizada en dos columnas, una en náhuatl y otra en castellano seguramente con la intención de enseñar mejor el discurso cristiano a los indígenas. Esta doctrina se refiere a la gula, la embriaguez y la templanza en los siguientes fragmentos.

³⁰² Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 81, 83 y 85. Para ver los hábitos de alimentación de la orden dominica ver misma fuente, p. 81 y 82

³⁰³ Zumárraga (editor), Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo. Ver colofón. Para más datos sobre esta doctrina ver Icazbalceta, op.cit., p. 82 a 84

Al referirse al tema de los mandamientos de Dios, los dominicos hablan del cuarto que consiste en "honrar a tu padre y a tu madre". En este mandamiento, el cristiano está obligado a obedecer y reverenciar a sus padres, además de servirlos y ayudarlos cuando estén enfermos. De lo contrario, el creyente romperá con este mandamiento condenándose para siempre.³⁰⁴ Pero en el texto hay una novedad que consiste en que si los padres mandan que el hijo cometa algún pecado, éste debe desobedecerlos porque ante todo primero debe acatar los mandamientos de Dios. Esta modificación en el mandamiento surgió debido a las condiciones particulares de la sociedad novohispana de la primera mitad del siglo XVI en la que, como producto de la Conquista, surgió un conflicto de generaciones en el que los viejos continuaban adorando a sus antiguos dioses y los jóvenes se incorporaban al cristianismo con mayor facilidad como producto de la evangelización de los frailes. Como parte del conflicto generacional muchos padres indígenas, aferrados a sus antiguas costumbres idolátricas, obligaban a sus hijos a continuar adorando a los dioses prehispánicos a través de la celebración de las fiestas de embriaguez. Para combatir este problema, los frailes dominicos modificaron la rigidez del cuarto mandamiento escribiéndolo de la siguiente manera:

"por tanto si alguno te induzca que llames algun demonio/ o a que mientas/ o a que trabajes los domingos o fiestas solemnes: no conviene que le obedezcas. y si alguno te persuadiere a que no obedezcas/ o a que cobdicies algo: o a que te embeodes: no es justo que tu lo hagas/ ni obedezcas en cosa de pecado: por que no ofendas al nuestro gran rey y señor y verdadero Dios dador de vida." ³⁰⁵

Esto demuestra la adaptación discursiva del cristianismo a los casos particulares del mundo novohispano, medida que los frailes realizaron con la finalidad de aumentar la eficacia de la evangelización de los indígenas. Mediante el discurso de su doctrina, los frailes dominicos intentaron reglamentar la vida cotidiana de los indígenas para incorporarlos a la cultura occidental-cristiana. Sin embargo, esto no dio resultado, puesto que en los primeros tiempos, la falta de entendimiento y comprensión de los indígenas de estos mandamientos impidió suprimir sus costumbres antiquísimas de las que la embriaguez formaba parte.

Como en las doctrinas anteriores y basándose en los conceptos básicos tomistas, los frailes dominicos se refieren al pecado mortal y sus diversas consecuencias. De acuerdo con la doctrina el pecado mortal es una gran enfermedad que viola los mandamientos de Dios. Para evitar esto, Cristo es el médico que se dedica a sanar a los pecadores que son los enfermos.³⁰⁶ Es por esto que en el discurso se evoca constantemente el concepto de pecado mortal como una enfermedad:

³⁰⁴ Zumárraga (editor), Doctrina Cristiana en lengua española, f. LXXXIII (vuelta) y f. LXXXIII

³⁰⁵ ibid.

³⁰⁶ ibid., foja XC (vuelta) y foja XCI

"El pecado mortal es una muy grande y muy espantosa enfermedad y muy terrible e gran manera: la qual haze mucho mal al anima: porque por el pecado mortal merecemos el tormento eternal, alla en el infierno: y por el pecado perdemos los eternals gozos y placeres y deleytes del cielo que es y se llama gloria Y asimismo nos hazemos enemigos de dios como el pecado: y nuestro gran rey y señor nos somete debajo del poder del demonio: para que el nos haga esclavos. Todo hombre que haze pecado es siervo del pecado. El pecado mortal es en gran manera muy espantoso: porque por el mismo peccado mortal se buelve esclavo aquel que lo haze."³⁰⁷

Esta definición del pecado es similar a la que hace Santo Tomás quien, retomando a San Agustín, dice que es el acto malo y voluntario que cometen los seres humanos contra la ley eterna de Dios.³⁰⁸ Guiándose con la división tradicional de los pecados según Santo Tomás, los frailes dominicos ubican como pecado mortal a la gula que es equivalente a la embriaguez:

"El quinto pecado mortal es y se llama gula y embriaguez o borrachera: con aqueste pecado y abominación haze el demonio esclavos y siervos a todos los borrachos/ assi hombres como mugeres. Y a los demas que andan en glotonerias/ y que por la gula y glotoneria ofenden o están dispuestos y aparejados para querer ofender a Dios."³⁰⁹

La embriaguez es gula y pecado mortal, puesto que vuelve al ser humano como un esclavo y lo aleja de la gloria de Dios. A diferencia de Santo Tomás que separa a la gula de la embriaguez, los frailes dominicos las relacionan como equivalentes, ya que producen los mismos efectos destructores entre los seres humanos. A diferencia de Santo Tomás que distingue los diversos tipos de embriaguez analizando en qué casos es una falta grave, los frailes dominicos generalizan con rigidez al afirmar que la borrachera es pecado. Esto seguramente se debió a que, a comparación del mundo europeo, para los misioneros la embriaguez de los indios siempre fue equivalente a un regreso de éstos a su pasado prehispánico. Por lo tanto, los frailes abandonaron el casuismo escolástico para ver a la embriaguez indígena como un pecado en sí mismo. Contraria a la gula, los frailes la anteponen a la templanza que definen de la siguiente manera:

"Y para que nosotros nos guardemos y también para que nos armemos aquí en este mundo danos nuestro gran rey y señor el contrario de la gula/ que se llama templanza/ para que seamos templados en las cosas de comer y en las cosas del beber Porque no conviene que demos a nuestro enemigo que es nuestra carne todo lo que quiere: mas avemos de limitallo: porque el demonio no nos haga esclavos".³¹⁰

³⁰⁷ Ibid., foja XCI y foja cxvii

³⁰⁸ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. 2, p. 558

³⁰⁹ Zumárraga, Doctrina Cristiana, foja CXIVii (vuelta)-CXIViii

³¹⁰ Ibid., foja CXiViii

A diferencia de Santo Tomás, los frailes dominicos no mencionan a la sobriedad como virtud especial para moderarse en la forma de ingerir bebidas alcohólicas, sino que, al igual que en las anteriores doctrinas, esta característica se la adjudican a la templanza para medirse en la forma de comer y beber para eliminar la esclavitud del demonio.

En conclusión, en la 'Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana', los frailes dominicos emplean los conceptos de gula, embriaguez y templanza propios de Santo Tomás de Aquino; pero los matizan en forma diferente adaptándolos a las condiciones sociales novohispanas. Al igual que en la 'Doctrina Breve' de 1544 y la 'Regla Cristiana Breve', en esta 'Doctrina Cristiana' dominica la embriaguez adquiere la condición de pecado mortal por cumplir con todas las características de la gula. Es curioso que no mencione al vino como lo hacen las constituciones dominicas de la Europa medieval, sino que solo haga alusión de él al hablar sobre la embriaguez.

D) 'CONFESIONARIO MAYOR EN LA LENGUA MEXICANA Y CASTELLANA' (EDICIÓN DE 1569).

El 'Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana' fue elaborado por el fraile franciscano fray Alonso de Molina. De acuerdo con Corcuera, llegó a estas tierras siendo niño y aprendió el náhuatl jugando y conviviendo con los niños indios. Esto explicaría su comprensión y compasión por el mundo indígena. Sirvió como intérprete a los franciscanos, tomó el hábito y escribió el primer vocabulario en lengua náhuatl que fue publicado en 1555. Dejó un 'Confesionario Breve' y un 'Confesionario mayor'. Éste último constituye uno de los confesionarios más completos que se hayan elaborado para la evangelización de los indios. "Se trata de un trabajo de transición que combina felizmente lo mejor de dos periodos de la evangelización. Lo publica por primera vez en 1565 cuando Montúfar convocaba al Segundo Concilio Provincial con el propósito de jurar las disposiciones emanadas del Sínodo universal. La coyuntura histórica en que nace esta obra hace de ella un parteaguas en la historia de la evangelización novohispana".³¹¹ Posteriormente en el año de 1569, el Confesionario mayor volvió a ser impreso, edición que es probable que no haya sufrido ninguna alteración de su versión original debido a la falta de cambios radicales en el discurso cristiano.

El título completo de la obra es 'Confesionario en la lengua mexicana y castellana': compuesto por el muy Reverendo padre fray Alonso de Molina de la orden del Seraphico padre Sant francisco En México en casa de Antonio de Espinosa. Impresso. 1569 Años'. El objetivo principal de Molina al escribir el confesionario fue "para el servicio de dios nuestro señor, provecho y utilidad de los naturales desta nueva España. Fecho en México a once

³¹¹ Corcuera, Del amor al temor, p. 96 y 97. Ver este argumento también en Martiarena, op.cit., p. 129 y 130. Para ver con detalle los datos biográficos de fray Alonso de Molina ver la introducción del Confesionario mayor, p. 11. Para una descripción detallada de la estructura de este confesionario ver García Icazbalceta, op.cit., p. 287 a 290. p. 221

días del mes de Henero de mil e quinientos y sesenta y cinco año”.³¹² La principal intención del franciscano al escribir los Confesionarios Menor y Mayor fue:

“para lumbre e ynstruction de los ministros desta Yglesia, y utilidad de los naturales, y los dichos Ministros sepan los propios y naturales vocablos, que se requieren para preguntar y entender en la administración del Sacramento de la Penitencia (...) [el Confesionario mayor] algo dilatado, y de materias utiles y necessarias a los penitentes, para saberle confessar y declarar sus peccados, y circunstancias dellos: y no menos útiles, para los confesores y predicadores para entender muy bien a los penitentes, y para predicar en los pulpitos las materias espirituales y de Yglesia, que se ofrescieron en diversos propósitos. Hecha en este convento de Sant Francisco de México, a seys dias del mes de Noviembre de 1564.”³¹³

Como afirma Molina, el ‘Confesionario mayor’ sirve para enseñarle a los sacerdotes a confesar a los indios, así como el tipo de preguntas que deberían hacerles en el momento de la confesión, y para que los indios aprendan cómo reconocer hasta sus mínimas faltas y comunicarlas al confesor. Para esto era fundamental que los confesores conocieran a la perfección las lenguas indígenas. Oscar Martiarena afirma que es tal la preocupación de Molina por enseñarle a los confesores la lengua de los indios que, al igual que la Doctrina de los dominicos, el texto se encuentra dividido en dos columnas en los idiomas castellano y náhuatl traducido por el propio franciscano.³¹⁴ Toda esta labor fue emprendida con la finalidad de un mayor acercamiento y comunicación del confesor con el indígena para lograr una mejor eficacia en la enseñanza del sacramento de la confesión. Para cumplir este objetivo, el confesor debía ayudarle al pecador a reconocer sus propias faltas de la que ningún ser humano podía escapar ante Dios.

No en vano, Molina comienza la primera parte del ‘Confesionario mayor’ con la culpabilidad por los pecados empleando el lenguaje suave de un padre que le habla a su hijo con ternura, pero firme al mismo tiempo en la búsqueda del reconocimiento del indígena de su naturaleza pecadora y de su necesaria aceptación de la confesión para la salvación de su alma. Esto lo expresa de la manera siguiente:

“A ti amado hijo, cualquiera que tu seas, que pretendes salvarte para que puedas alcanzar la vida eterna, te es muy necesario que te conozcas y te acuerdes que eres pecador ante el acatamiento de nuestro Señor porque esta escripto en la sagrada escriptura (...) Que el justo, cuyas obras son rectas, cae y peca siete veces al dia, y aunq esto se entienda de los peccadores pequeños y veniales, co los quales no se pierde la gracia de

³¹² Molina, *op.cit.*, foja 1. Sobre la utilidad del ‘Confesionario mayor’ ver también Martiarena, *op.cit.*, p. 130 y 132

³¹³ Molina, *op.cit.*, fojas 2 y 2v

³¹⁴ Martiarena, *op.cit.*, p. 132 y 133

nuestro señor, empero es nos dado a entender por esto a todos que somos peccadores, y que erramos y faltamos en muchas cosas (...)"³¹⁵

Corcuera tiene razón al afirmar que el autor no tiene la necesidad de emplear la metáfora como estrategia de convencimiento del lector, sino que en realidad es directo y elegante en la transmisión de los conocimientos cristianos.³¹⁶ Molina expresa que es fundamental que el cristiano se conozca a sí mismo para reconocerse como pecador ante el acatamiento de la palabra del señor. No importa qué tan justo sea el cristiano en su vida cotidiana, puesto que éste puede recaer siete veces en el pecado (el siete como número simbólico y sagrado) debido a su naturaleza imperfecta del pecado original. En este párrafo se establece perfectamente la obsesión del discurso cristiano por la extrema culpabilización del individuo, proceso que duró del siglo XIII al XVIII y en el que se encuentran insertos tanto las doctrinas anteriores como el 'Confesionario Mayor'. Debido a que los evangelizadores introdujeron estas doctrinas y confesionarios, la Nueva España, al igual que Europa, se incorporó a este proceso de culpabilización del individuo sin retroceso alguno.

Después de referirse con detalle acerca de la confesión y de los mandamientos de Dios, Molina continúa con la interrogación acerca de los pecados mortales siguiendo la influencia de Santo Tomás. Entre los pecados mortales sitúa a la gula de la que hace las siguientes preguntas:

"Por ventura deseaste con gran afficion, diversos manjares sabrosos: de las quales no tenias mucha necesidad: Amas mucho la glotonería y por esto no hazes ni entiendes día y noche, sino en comer y en beber".³¹⁷

Molina sacó este argumento del concepto de gula de Santo Tomás que es el apetito desordenado en el comer y beber sin necesidad alguna.³¹⁸ A diferencia de las doctrinas anteriores, Molina no define lo que es la gula, sino que en el mismo interrogatorio se encuentra la definición del pecado. En forma inquisitiva e intimidante, el fraile franciscano continúa con su interrogatorio:

"Por ventura comiste alguna vez muchos manjares sin templanza, solamente por te dar a suzios deleytes. Quebrataste, por tu glotonería, los ayunos: que te mada ayunar la Sancta yglesia, a los que te mando ayunar tu confessor: quando te oyo de penitencia: Fuiste ocasio

³¹⁵ Molina, op.cit., f. 3 y 3v

³¹⁶ Corcuera, Del amor al temor, p. 98

³¹⁷ Molina, op.cit., f. 81v

³¹⁸ Santo Tomás, op.cit., Vol. X, p. 120

que alguno quebrantase su ayuno quando era obligado a ayunar o quando el de su voluntad quería ayunar".³¹⁹

Molina le reclama al fiel el hecho de que haya consumido los manjares sin restricción alguna quebrantando el ayuno, principal medida de moderación establecida por la Iglesia. A diferencia del lenguaje de las doctrinas que es menos severo e intimidante, en esta parte Molina es inquisitivo, directo, firme, obsesivo e insistente en la búsqueda de los más mínimos pecados de los que el indígena debe culparse para evangelizarlo y asimilarlo a la cultura occidental.

Después de hablar sobre la gula, Molina se refiere a la embriaguez como su consecuencia de la siguiente manera:

"Quizá algunas veces, no te templaste en lo que comiste y beviste, y por esto estuviste ahí to y repleto y gomitaste: o echaste regueldos hidiondos, o te emborrachaste fuertemente, hasta perder el sentido: y por esta tu embriaguez heziste mal y enfermaste tu cuerpo, de manera a que no pudiste orar a nuestro señor ni menos entender en oficio y obra: que avias de hazer y ejercitar: o por ventura cometiste algun pecado mortal."³²⁰

Molina relaciona a la embriaguez con la pérdida de sentido, palabra que puede ser equivalente a juicio o también a razón de la que habla Santo Tomás como fundamento de la virtud de la templanza: "[en] la línea racional (...) radica el bien de la virtud moral".³²¹ También asocia a la borrachera con la falta de salud del cuerpo (presente también en la Real Cédula de Carlos V de 1545); la ausencia de las obligaciones cotidianas como la oración, y por último, como causa de los pecados mortales que podían ser el incesto y la violación, fenómenos comunes en la Nueva España. A continuación, Molina interroga acerca de las posibles causas de borrachera entre los individuos que podían ser las siguientes:

"comiste alguna vez boguillos que emborrcha: o beviste aquel brevaje que llaman ololihqui perdiste por esto el juyzio: O por ventura comiste otras cosas que hazen salir de sentido, las cuales te son vedadas, y a esta causa veniste a cometer algun pecado".³²²

Cuando Molina habla sobre los boguillos es posible que se refiera a los hongos alucinógenos que provocaban un cierto estado de evasión que se relacionaba con la embriaguez. De acuerdo con Sahagún, el ololihqui era una especie de semilla que los

³¹⁹ Molina, op.cit., f. 82

³²⁰ ibid., f. 81v y 82

³²¹ Santo Tomás, op.cit., Vol. X, p. 120

³²² Molina, op.cit., f. 82

indígenas combinaban con la comida y la bebida para obtener grandes efectos embriagadores, además de emplearla con fines medicinales.³²³

Al igual que en la 'Doctrina Breve' y la 'Regla Cristiana' de Zumárraga, Molina relaciona al sentido del gusto con la gula y a la vez con la embriaguez efectuando las siguientes interrogaciones:

"Por ser tu aficionado a manjares sabrosos y suaves, has tenido demasiado cuydado de que los guisen curiosamete: gastado superfluamente en esto tu hazienda: Tuviste por muy suave y gustoso, el sabor, la suavidad: olor y dulzura del vino de Castilla: o del desta tierra, y las otras cosas comestibles y de beber: deleytandote demasiadamete, con la sensualidad y apetito de la gula y corporal deleyte y gusto de los manjares".³²⁴

Es posible que Molina piense en los sentidos igual que Zumárraga como las vías por las que puede entrar el pecado y la muerte en el individuo. Molina le reclama al pecador el hecho de que haya despojado a la alimentación de su carácter sagrado y que la vea como un placer en sí mismo como característica de la gula. El autor hace una descripción pormenorizada del vino de Castilla, bebida que, al consumirla para emborracharse, se convertía en profana muy diferente al de la misa. A diferencia de las anteriores doctrinas, el fraile hace una referencia concreta hacia el pulque refiriéndose a éste como el "vino de la tierra", expresión que también se encuentra en algunos procesos inquisitoriales. Además, hay una clara y precisa relación entre la gula y el placer sexual que degenera en la lujuria, argumento que está presente en la filosofía de Santo Tomás como "doble vicio capital".³²⁵ El lenguaje del franciscano es elegante y sencillo sin el empleo de la metáfora, pero a la vez acusador e insistente en la culpa que debe admitir el pecador ante el juicio de Dios.

El siguiente párrafo profundiza sobre el pecado de la embriaguez y sus posibles consecuencias en la sociedad novohispana:

"(...) y a esta causa te eborrachaste, y perdiste el juyzio: por ser tu vicioso en beber vino: andas de taverna en taverna: y por todos los lugares dode se vede el dicho vino: o frequentas e continuas los combites e banquetes: Comiste alguna vez o beviste en la yglesia, por tu demasiada gula, no teniendo respecto ni reverencia a la casa de nuestro Señor teniendo y estimando la Yglesia por lugar diputado: para comer y beber: la que se edifico, para hazer en ella oracion y para administrar las cosas divinas: y quando te supiero

³²³ Sahagún, Historia General, Vol. III, Libro undécimo, Cap. VII, p. 1071 afirma: "Hay una yerba que se llama cóati xoxouhqui, y crían una semilla que se llama ololihqui o cóati xoxouhqui. Esta semilla enborracha y aloquece. Danla por bebedizos para hacer daño a los que quiere mal, y los que la comen paréctenles que ven visiones y cosas espantables. Danla a comer con la comida, o a beber con la bebida los hechiceros y los que aborrecen a algunos, para hacerles mal. Esta yerba es medicinal, y su semilla, para la gota, muliéndola y poniéndola en el lugar dondestá la gota."

³²⁴ Molina, op.cit., f. 102v

³²⁵ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. X, p. 128

bien y sentiste suavidad e qualquier cosa que comiste de bueno y suave sabor, dejaste de dar gracias a nuestro señor, el qual hizo y crio todas las cosas sabrosas suaves y dulces.”³²⁶

Molina se refiere a varios elementos importantes. Menciona de nuevo que el borracho pierde el juicio (o razón) para andar de una taberna a otra. Igualmente puede merodear por las tiendas o negocios ambulantes buscando y consumiendo el licor o en los banquetes y fiestas de la Plaza Pública de la ciudad de México. Es posible que en realidad Molina haga una descripción del andar cotidiano de los ebrios quienes no respetaban siquiera a la Iglesia como lugar sagrado de oración para ocuparlo como una taberna para embriagarse y comer.

Anteponiéndolo al vicio de la gula, Molina emplea el concepto tomista de la templanza como una virtud que debe emplearse no solo para tener moderación en la forma de vestir, hablar, actuar, sino también para comer y beber. El franciscano acusa al pecador por su falta de templanza en su vida:

“Fuiste por ventura destemplado acerca de tus propias consolaciones y sensualidades corporales: no teniendo por ventura templanza, ni tiento, en el beber y comer, y en el vestir, y en las ropas y trajes, y en las otras qualesquier cosas, pertenecientes a tu cuerpo: (...) O por vettura no tuviste discrecio y teplaza: e tu penitencia y afficion a tu cuerpo assi como lo quere nuestro unico dios”.³²⁷

Hasta en la forma de ayunar el hombre tiene que ser templado, puesto que la excesiva falta de alimento puede matarlo sin haber logrado honrar a Dios con su sacrificio.³²⁸ Por último, Molina explica las razones por las que el hombre debe ser templado para la salvación de su alma:

“Porque eres obligado, a tener gra teplanza y tieto e qualquier ocupacio y trabajo corporal, para servir y agradar a nuestro señor, y para ayudarte y procurar tu salvacio, porque aunque a ferviente y fuerte el dise o dijo anima acerca de hazer penitencia por amor de nuestro Señor, es empero tu carne flaca: por ser tierra y lodo, que presto se quebra y daña.”³²⁹

Este argumento puede compararse con el de Santo Tomás referente al bienestar del hombre templado “por la miseria de que nos priva, regulando las acciones comunes al hombre y al animal”.³³⁰ Desafortunadamente para el fraile franciscano la carne del hombre es muy débil,

³²⁶ Molina, op.cit., f. 102v

³²⁷ Ibid., f. 115 y 115v

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. X, p. 33, 34 y 36

por lo que no logra alcanzar el ideal de templanza establecido por Dios. Al igual que en las anteriores doctrinas, Molina tampoco se refiere a la sobriedad para definir la medida en el consumo de las bebidas alcohólicas, sino que emplea únicamente el concepto tomista de la templanza para definir la moderación en la actitud del ser humano para alcanzar la gloria de Dios.

E) 'CONFESIONARIO EN LENGUA MEXICANA Y CASTELLANA' (1599)

En 1599, fray Juan Bautista, perteneciente también a la orden de san Francisco, mandó imprimir un 'Confesionario en lengua mexicana y castellana' para explicar los casos más comunes que suceden entre los indios. Según Corcuera, entre el texto de Molina y los de fray Juan Bautista habían pasado 30 años. Los indios no adelantaban en aprendizaje, pero los religiosos seguían haciendo un notable esfuerzo por enseñarles.³³¹ Al igual que las anteriores obras, el confesionario formó parte del esfuerzo de los frailes por la evangelización de los indios y su incorporación al mundo cristiano-occidental. En la portada de la obra dice:

"Confessionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necessarias para los Confessores. Compuesto por el Padre Fray Joan Baptista de la orden del Seraphico Padre Sanct Francisco, lector de Theologia en esta provincia del Sancto Evangelio, y guardian del convento de Santiago Tlatilulco. Con privilegio En Santiago Tlatilulco. Por Melchor Ocharte. Año de 1599".³³²

La fecha de impresión del confesionario es: "Fecho en México a treynta y un días del mes de Marzo de mil y quinientos y noventa y nueve Años (...) Y El Conde de Monte Rey (...) Por mandado del Virrey (...) Pedro de Campos."³³³

El confesionario cuenta con la aprobación del padre fray Pedro de Castañeda "Lector de Theología y definidor de la Provincia del Santo Evangelio" que afirma que esta obra es útil tanto para los naturales como para sus ministros, ya que contiene todo lo necesario a su materia.³³⁴ La principal intención de fray Juan Bautista al elaborar su texto es la de:

"(...) disponer los animos destos naturales con exemplos vivos de cosas sucedidas, para que por ellos entiendan las partes de la penitencia, y consigan el fructo de la Redempcio, que

³³¹ Corcuera, Del amor al temor, p. 98

³³² Fray Juan Bautista, op.cit., (ver portada)

³³³ Ibid., (parte introductoria)

³³⁴ Ibid., (parte referente a la licencia)

tan caro le costó a Cristo nuestro bien. (...). También fue mi intento ayudar a algunos Sacerdotes, que dessean tener a mano un breve Confessionarito para poder comenzar a confesar: y en este hallaran tres, copioso, menor, y más recopilado.³³⁵

Al igual que en el 'Confesionario mayor' de Molina, fray Juan Bautista tiene la intención de enseñarle a los sacerdotes cómo aprender a realizar la confesión y que los naturales tengan responsabilidad de sus pecados y entiendan que deben someterse a la penitencia. Al igual que en el anterior confesionario, a fray Juan Bautista le interesa que los sacerdotes aprendan las lenguas autóctonas para mejorar la comunicación con el indígena, por lo que distribuye la mayor parte de su texto en dos columnas, una en náhuatl y otra en castellano armonizando la belleza del confesionario.

De acuerdo con Oscar Martiarena, el confesionario está constituido por las siguientes secciones. En su primera parte, escrita sólo en náhuatl, fray Juan Bautista da las indicaciones para realizar el examen de conciencia, tener contrición, hacer la confesión, proponerse no volver a pecar y cumplir la satisfacción impuesta por el sacerdote. A continuación el franciscano ofrece tres confesionarios: uno mayor, otro breve y, finalmente, un "confesionario más breve". El mayor es un confesionario que después de formular las preguntas previas a la confesión, presenta, en castellano y lengua mexicana, las correspondientes a los diez mandamientos, los cinco de la Iglesia, los pecados mortales, los cinco sentidos y las obras de misericordia; enuncia, asimismo, las preguntas que se deben hacer a los penitentes de acuerdo con su estatuto y, por último, añade la plática acostumbrada para aquellos que se han confesado.³³⁶

Al igual que en el 'Confesionario mayor', en la parte correspondiente a los pecados fray Juan Bautista somete al pecador a un interrogatorio persistente para enterarse de las faltas cometidas. Con respecto a la gula pregunta: "¿Comiste o beviste demasadamente, quiza por aquesto lanzaste?"³³⁷ Siguiendo la misma línea de interrogación que las anteriores doctrinas y confesionarios, el fraile franciscano pregunta sobre el disfrute de los manjares: "¿Por ventura as deseado muncho y buscado las cosas sabrosas dulzes, y suaves manjares? (...) Y quando las comiste, alabaste al criador que es Dios, o solamente las comiste por deleyte y sensualidad?"³³⁸ La pregunta plantea si el cristiano le dio gracias a Dios al consumir los alimentos, o si solo sintió codicia y ansiedad por disfrutar el manjar en sí mismo, pecado que relaciona con la lujuria de la misma forma que lo hizo Santo Tomás.

³³⁵ Ibid., fojas B B1 y B3

³³⁶ Martiarena, op.cit., p. 152 y 154. Para una información general sobre el confesionario ver García Icazbalceta, Bibliografía del siglo XVI, p. 433 a 436. En la p. 436 afirma que: "Entre los muchos Confessionarios mexicanos que existen me parece ser éste el más copioso, y ayuda a conocer las costumbres de los indios en aquellos tiempos. Comprende tres Confesionarios o series de preguntas a los penitentes y las hay especiales para diversos oficios y profesiones."

³³⁷ Fray Juan Bautista, op.cit., p. 56.

³³⁸ Ibid., p. 58 y 58 (vuelta)

De la misma manera que Zumárraga y Molina, Bautista relaciona a la gula con la embriaguez que produce la pérdida de sentido, palabra que puede ser sinónimo de razón: "¿Quantas vezes te as emborrachado perdiendo el sentido, o emborrachado a otros?".³³⁹ Es curioso que el autor le haga preguntas exclusivas sobre la embriaguez a los hombres: "Preguntas hacia los hombres. (...) ¿Te emborrachastete perdiendo el juyzio?".³⁴⁰ Realiza la interrogación dando a entender que la embriaguez era propia del sexo masculino ignorando la de las mujeres que también era común en la época colonial. El autor también pregunta sobre las consecuencias de la bebida: "¿A te sucedido lo pprio [propio] muchas vezes en el beber demasiadamente?".³⁴¹ Como se mencionó anteriormente, los frailes estaban conscientes de que las consecuencias del pecado de la embriaguez se relacionaban con la mala salud del bebedor, además de los incestos y las violaciones. A continuación realiza la siguiente innovadora pregunta: "¿Emborrachaste a alguien?".³⁴² A diferencia de los anteriores textos, se cuestiona por primera vez si el pecador ha contribuido con malos consejos o incitaciones hacia la embriaguez a otra persona, falta de la que tampoco puede escapar y de la que debe arrepentirse. Fray Juan Bautista continúa haciendo nuevas preguntas que denotan la necesidad de los frailes por profundizar sobre la situación de los pecados cometidos por la sociedad, entre éstos la embriaguez. En la sección de las preguntas propias "para los Governadores, Caciques, Principales, Tequilatos, y Mayordomos" interroga acerca de las elecciones de la siguiente manera: "Quando ay elecciones quiza no elegiste y diste el voto al mejor Christiano, mas sabio y mas digno de ser elegido, o quiza diste el voto a otro, por ser tu deudo, o por ser tan gran borracho como tú?".³⁴³ En su afán por regular la vida política de los indígenas, el autor hace alusión a que a finales del siglo XVI éstos votaban no por el candidato cristiano más adecuado por su carácter, sino por el individuo que se solidarizaba más con la borrachera y el compadrazgo persistiendo aún las antiguas formas de relaciones sociales del mundo prehispánico. Además, demuestra que el fenómeno de la embriaguez podía determinar de alguna forma las preferencias políticas de los indígenas. Bautista no ignora a los alguaciles del cohuatequitl (¿barrios indígenas?) a quienes les pregunta sobre la embriaguez de los macehuales: "¿Quando ya los llevas [a los macehuales] obligastelos a que te emborrachassen, o emborrachastete como ellos?".³⁴⁴ Seguramente los indígenas veían en este alguacil a una figura de liderazgo que podía determinar sus actividades sociales como

³³⁹ Ibid., p. 56

³⁴⁰ Ibid., p. 73

³⁴¹ Ibid., p. 58v

³⁴² Ibid., p. 73

³⁴³ Ibid., p. 60 y 61v

³⁴⁴ Ibid., p. 61v y 62

podían ser las fiestas de idolatría y embriaguez sobre las que el fraile muestra seria preocupación.

A los anteriores pecados, Bautista agrega preguntas sobre el ayuno como medida de prevención: "¿Por ventura ayunaste comiendo tarde las veces que lo manda la sancta madre Yglesia?".³⁴⁵ También hace preguntas sobre la templanza: "¿Eres templado en comer y beber, o por ventura por comer muchas veces al día te ahitas y enfermas?".³⁴⁶ Al igual que Molina, Bautista relaciona a la templanza con la salud del cuerpo equivalente al bienestar del hombre templado del que habla Santo Tomás. En ninguno de los confesionarios y doctrinas se menciona la palabra sobriedad, sino solo el concepto de templanza en el comer y beber. Al igual que en el 'Confesionario Mayor', este texto no hace definiciones específicas sobre los pecados capitales y las virtudes como las doctrinas, sino que el significado principal se encuentra en la propia interrogación.

En conclusión, el 'Confesionario en lengua castellana' de fray Juan Bautista se dedica no solo a utilizar el clásico discurso tomista sobre la gula, la embriaguez y la templanza, sino también a realizar nuevas preguntas sobre la embriaguez de los grupos sociales que denota el surgimiento de otras problemáticas de las que la borrachera formaba parte, además del gran interés de los frailes por los pecados más cotidianos continuando con la adaptación del discurso cristiano a la realidad novohispana. Es probable que esta tendencia hacia las nuevas preguntas empleada por fray Juan Bautista en su confesionario a finales del siglo XVI haya continuado empleándose por los frailes en sus confesionarios de los siglos XVII y XVIII.

³⁴⁵ ibid., p. 54

³⁴⁶ ibid., p. 56

3.7. CAUSAS DE LA FALTA DE DIFUSIÓN DE LA NORMA CRISTIANA DE TEMPLANZA Y SOBRIEDAD ENTRE ALGUNOS GRUPOS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA. LAS DIFICULTADES EN LA COMUNICACIÓN ENTRE DOS CULTURAS.

De acuerdo con Corcuera, "una vez establecida en el altiplano mexicano, la Iglesia difundió con perseverancia la norma cristiana de sobriedad pero, al parecer, obtuvo resultados limitados. El optimismo y la buena disposición que inicialmente habían manifestado los curas y párrocos de indios hacia sus feligreses se fue debilitando".³⁴⁷ Pese a todos sus esfuerzos de evangelización realizados en el transcurso del siglo XVI, los frailes fracasaron al tratar de imponerle a los indígenas el discurso tomista de templanza y sobriedad. Esto seguramente se debió a las siguientes causas:

a) La falta de comprensión y el rechazo de los indígenas hacia la norma de templanza predicada por los misioneros a causa de la diferencia de culturas. Esto se debió a la gran dificultad que tuvieron los frailes para transmitir sus conocimientos cristianos a los indígenas mediante sus doctrinas y confesionarios. Después de reunir a los naturales en la Iglesia, el misionero comenzaban la predicación contando con el doble problema de primero leer sus textos en latín o español en voz baja para después traducirlos al náhuatl u otras lenguas para lograr difundirlos con claridad y lograr una catequesis eficaz.³⁴⁸ Sin embargo, era imposible que los frailes realizaran traducciones literales de los conceptos cristianos a las lenguas indígenas, lo que dio como resultado la deficiente transmisión de la norma de moderación y templanza en los placeres. Es por estas razones que Diego Muñóz Camargo afirma en sus crónicas que los indígenas no comprendían el por qué los franciscanos se abstendían de beber el vino y experimentar otros placeres calificándolos de locos que actuaban sin sentido. No entendían que los franciscanos actuaban asumiendo un compromiso de templanza en todos los aspectos de la vida, inclusive en el comer y beber y que faltar a esta norma para ellos era ocasión de pecar, en especial contra la castidad a la que tanto religiosos como clérigos estaban obligados por voto solemne.³⁴⁹ Los indígenas no solo no comprendían las actitudes de los frailes, sino los conceptos cristianos como el de la pérdida de sano juicio, que hacía de la embriaguez una falta grave entre los cristianos.³⁵⁰ Tampoco entendían el concepto de libre albedrío tomista referente a la libertad del individuo para elegir su propia actitud asumiendo responsabilidad ante sus actos,³⁵¹ frente a las

³⁴⁷ Sonia Corcuera de Mancera, "Pulque y evangelización. El caso de fray Manuel Pérez (1713)", en Janet Long, Conquista y comida..., p. 411-420, p. 411

³⁴⁸ Para ver con detalle la forma difícil de evangelización de los indios ver Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 150 y 151

³⁴⁹ Argumento citado por Ibid., p. 125 a 127

³⁵⁰ Ibid., p. 255. Ricard, op.cit., p. 190 y 191 afirma que "los misioneros de la Nueva España no tuvieron un esfuerzo general y metódico en la presentación del dogma".

³⁵¹ Tomás de Aquino, op.cit., Vol. 1, p. 754; Gruzinski, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de evangelización entre los indios de la Nueva España", en Sergio Ortega Noriega, Del dicho al hecho, p. 111

creencias prehispánicas referentes a la predestinación fatal del borracho relacionada con el calendario mesoamericano, y la posesión de los dioses centzontochtín exculpándolo de sus faltas cometidas.

Esto no quiere decir que no hubiera algunos indígenas que comprendieran la norma de templanza. De acuerdo con Sonia Corcuera, el señor de Texcoco don Carlos Ometochtín, juzgado en México en 1539 por Zumárraga por su reincidencia en la idolatría, sí comprendió bien los fundamentos de la virtud de la templanza, lo mismo que los peligros de los placeres sensibles. Sin embargo, el indígena decidió rechazarla debido a que los españoles no la cumplían, a su falta de aceptación hacia la cultura occidental y a su aferramiento hacia sus antiguas costumbres.³⁵² Esta prueba demuestra que los indígenas de la época eran capaces de seleccionar qué conceptos aceptar o rechazar de la cultura cristiana.

b) Falta de aceptación y confusión de los indígenas de la confesión auricular evadiendo su responsabilidad ante el pecado de la embriaguez. Si los indígenas se resistieron a las exigencias de la confesión sacramental mediante la perseverancia en sus costumbres (como la "idolatría") y negándose a culpabilizarse por éstas y, en consecuencia, a confesarlas como afirma Oscar Martiarena, también hicieron lo mismo con la norma tomista de templanza al no admitir la culpa del pecado de embriaguez, y la necesidad de confesarse ante el sacerdote para la expiación de la falta.³⁵³ También se confundían al confesar sus faltas como si "por cumplir con el rito y complacer al confesor desvirtuase[n] por completo el contenido de las respuestas".³⁵⁴ Además, Sahagún afirma que durante la confesión los naturales justificaban el pecado de la borrachera sin arrepentirse por haber sido poseídos por el dios de la embriaguez evadiendo su responsabilidad individual propia de la cultura cristiana. El fraile afirma esto de la siguiente manera:

"Y aún ahora en el cristianismo hay algunos o muchos que se escusan de sus pecados con decir que estaban borrachos cuando los hicieron, y esto con pensar que el opinión errónea que tenían de antes corre también en el cristianismo, en lo cual están muy engañados, y es menester avisallos dello, así en la confesión como fuera della".³⁵⁵

De acuerdo con Gruzinski, después de un inicio brillante de la confesión según los franciscanos, los observadores de la segunda mitad del siglo XVI presentaron un panorama menos optimista que es el siguiente: "Sólo un sector minoritario de la población indígena

³⁵² *ibid.*, p. 251 y 252

³⁵³ Martiarena, *op.cit.*, p. 213 y 214

³⁵⁴ Gruzinski, "Normas cristianas...", p. 115

³⁵⁵ Sahagún, *Historia General*, Vol. 1, Libro primero, Cap. XXII, p. 111

participa en el rito de la confesión; hacia 1566, en el arzobispado de México, más del 80% de los adultos mueren sin confesión; en la ciudad de México menos del 10% de los fieles se confiesa en 1566; en la región de Tlaxcala sólo un 20% lo hace anualmente mientras en otras parroquias la frecuentación del sacramento varía entre el 6 y el 40% de los indígenas".³⁵⁶ Es probable que este rechazo indígena hacia la confesión occidental haya formado parte de la falta de integración de los indios a la cultura cristiana española.³⁵⁷

c) La preservación de sus antiguas costumbres de embriaguez por algunos grupos indígenas. Como se mencionó, sin importarles la Conquista y la llegada del cristianismo misionero, algunos grupos indígenas preservaron sus antiguas celebraciones en las que consumían el pulque y practicaban la embriaguez. En los tiempos prehispánicos, la sociedad mexica celebraba sus fiestas embriagándose, puesto que constituía el tiempo sagrado en el que se renovaba la relación con los dioses y se rompía con la vida cotidiana. Por lo tanto, la imposición de los españoles del sistema de fiestas cristianas en las que la bebida debía consumirse con moderación fue rechazada por los indígenas al no sustituir con fundamento y razón a sus antiguas costumbres de embriaguez. Es por esto que los frailes no lograron comprender el porqué de las borracheras colectivas que habían sido permitidas, o al menos toleradas en el mundo mexica, en función de los bebedores y de las circunstancias características del evento.³⁵⁸

d) La interpretación indígena de los conceptos cristianos asimilándolos y combinándolos con sus antiguas costumbres. De acuerdo con Gruzinski, los indígenas reinterpretaban las normas cristianas a su conveniencia para evadirlas y confundir así a los frailes españoles. "Crean", por ejemplo, la obligación de ayunar el sábado, de oír misa y de no comer carne estando enfermo, o "inventan" culpas que no lo son para el clero, como la de tomar pulque, etc.³⁵⁹ Según Gruzinski, los indígenas podían encontrar nuevas formas de expresar una infracción: así, para significar la gravedad de una embriaguez el penitente confiesa: "cometí todos los siete pecados mortales".³⁶⁰

e) El rechazo e indiferencia de la sociedad novohispana hacia la norma de templanza. De acuerdo con Corcuera, "en la vida diaria y a pesar del modelo ascético de templanza, el hombre seguía abriendo la boca y buscando lo que le agradaba y cerrando los ojos y los

³⁵⁶ "Carta al Rey del Arzobispo de México, 31 de marzo de 1566" en *Epistolario de Nueva España*, X (1960), p. 132; "Carta del Arzobispo de México al Consejo de Indias, 15 de mayo de 1556", *ibid.*, VIII (1940), p. 73 interpretado por Gruzinski, "Normas cristianas", p. 114

³⁵⁷ Sobre la falta de integración de los indígenas a la cultura cristiana española ver Corcuera, *El fraile, el indio y el pulque*, p. 291

³⁵⁸ *ibid.*, p. 255

³⁵⁹ Gruzinski, "Normas cristianas...", p. 118

³⁶⁰ *ibid.*, p. 118 y 119

oídos a las amonestaciones de la Iglesia. En el siglo XVI se estaba ampliando la brecha entre el discurso que pretendía ser aplicación general, y la actitud práctica y vivencial de los propios cristianos que simplemente ignoraban las disposiciones teóricas de la Iglesia".³⁶¹ El propio Sahagún habla de la poca voluntad de los naturales para acatar las disposiciones relativas a la virtud cristiana de la templanza. Se quejaba de que:

"[...] son estas borracheras tan destempladas y tan perjudiciales [...] y aún por este vicio son tenidos por indignos e inhábiles para el sacerdocio, y también porque la continencia o castidad que es necesaria a los sacerdotes, no son hábiles para guardarla, en especial los borrachos".³⁶²

Como afirma Corcuera, "en un mundo de escasez no era fácil que el hombre renunciara voluntariamente al placer eventual de comer o beber bien".³⁶³ Las sequías y hambrunas del mundo colonial impidieron que los indígenas y la población novohispana en general se dedicaran al ayuno y a la aplicación de la norma de templanza y moderación en el consumo de alimentos y bebidas propia del discurso de las doctrinas y confesionarios. La actitud de rechazo de los indígenas hacia la norma de templanza como la de don Carlos Ometochtzin, se vio reforzada debido a que en la vida práctica los propios cristianos españoles tampoco la cumplían. En cambio, los frailes recriminaban a los indios por las mismas actitudes, al punto de no querer incorporarlos a la plenitud del cristianismo.³⁶⁴

f) La falta de comprensión de la Iglesia sobre la embriaguez indígena y de sus principales fundamentos. Esto fue como consecuencia de la gran diferencia de mentalidades que ambas culturas tenían sobre la embriaguez que dependían de su concepción de la realidad. De acuerdo con Gruzinski, "la Iglesia y los indios no asignaban las mismas fronteras a lo real. La Iglesia restringía de un modo singular su territorio. Por regla general, excluía estados [como la embriaguez] a los cuales las culturas indígenas concedían una importancia decisiva, puesto que alentaban la producción y la explotación de las imágenes que aquéllas suscitaban y de los contactos que permitían establecer con otras potencias".³⁶⁵ Como el sueño, la alucinación y la embriaguez se relacionaban con formas rituales y sagradas

³⁶¹ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 228

³⁶² Sahagún, Historia General, Vol. II, libro décimo, Cap. 27, p. 923. Torquemada, op.cit., Vol. 5, Libro XVII, Cap. XIII, p. 354 y 355 también consideró incapaces a los indios de ejercer el sacerdocio debido a que son "sujetos a la embriaguez y dados al vino, y por esto no deben ser religiosos". Obviamente en estas opiniones también hay muchos prejuicios contra los indígenas a quienes les atribuyen el "vicio" de la borrachera. Es probable que este discurso se haya empleado como una justificación del sometimiento del indio como un ser débil moralmente ante el grupo español.

³⁶³ Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 228

³⁶⁴ Ibid., p. 252

³⁶⁵ Gruzinski, La colonización de lo imaginario, p. 187

próximas al éxtasis y a la posesión, la Iglesia las situó en el campo de lo irreal condenándolas como manifestaciones del demonio, de la insensatez y la superchería.³⁶⁶

En conclusión, era imposible que en menos de cien años los frailes lograran imponerle la norma tomista de templanza y sobriedad a la población indígena como parte del proceso de evangelización. Esto sería como afirmar que los indígenas eran seres pasivos que se dedicaban a recibir los elementos de la cultura occidental olvidando para siempre sus creencias prehispánicas arraigadas durante largos siglos. Las fiestas de "idolatría" en las que la embriaguez estaba íntimamente relacionada, constituyeron una defensa contra la predicación misionera de la norma tomista de templanza y sobriedad. Es probable que en el siglo XVI los indígenas no hayan comprendido y asimilado estos conocimientos, sino que se necesitó del perfeccionamiento de la comunicación entre ambas culturas para su correcta predicación y práctica. Es posible que en el transcurso de los siguientes siglos coloniales este discurso haya tenido una mejor aceptación por parte de los indígenas.

3.8. LA EMBRIAGUEZ RELACIONADA CON LA VAGANCIA Y LA CRIMINALIDAD.

POSIBLES CAUSAS QUE CONTRIBUYERON AL AUMENTO DE LA VAGANCIA EN LA ÉPOCA COLONIAL.

Al igual que en el Viejo Mundo, en la Nueva España el fenómeno de la embriaguez se relacionó con la vagancia y la criminalidad. De acuerdo con Charles Gibson, Norman F. Martin y Sonia Corcuera, hubo múltiples causas que contribuyeron a que aumentara la vagancia en durante la primera mitad del siglo XVI. Entre éstas se encuentran las siguientes:

a) De acuerdo con Gibson, el colonialismo español ofreció estímulos no premeditados, pero significativos, para el vagabundeo y el alcoholismo. Desde los primeros años, los indígenas de la colonia se inclinaron a cambiar de residencia, a abandonar sus hogares y familias y a vagar de un lugar a otro. A esto contribuyeron las sequías, la recaudación de tributos o cualquier otra crisis en la economía precaria de sus vidas convirtiéndose en ocasión para la hāragānería. De acuerdo con el historiador, los detalles de los registros de los tributos en relación con los ausentes sugieren que los jóvenes y los solteros eran más dados al vagabundeo que los cabezas de familias. Además, también hubo otras causas. El virrey Mendoza, sin ver las consecuencias de sus actos, concedió la plena libertad de movimiento, lo que motivó a los indígenas a moverse de un lado a otro. Solo posteriormente el poder virreinal emitió leyes para restringir este nomadismo y evitar el vagabundeo indígena.³⁶⁷

³⁶⁶ ibid.

³⁶⁷ Gibson, op.cit., p. 151

b) De acuerdo con Martin, a mediados del siglo XVI, la actividad minera atrajo a los colonizadores españoles hacia el norte constituyendo una de sus principales formas de sustento, además de la agricultura y la ganadería. Sin embargo, al decaer la productividad de la plata surgió una crisis minera que provocó que los agricultores y ganaderos españoles dejaran de percibir los ingresos anteriores, por lo que se vieron forzados a abandonar sus campos y rebaños y a emigrar hacia las ciudades entre éstas la ciudad de México, en donde esperaban obtener una vida más holgada. Pero ante la ausencia de parientes y amigos que les proporcionaran trabajo y sustento, los colonos empobrecidos se quedaban en la miseria y de ahí caían en la vagancia, el juego y la embriaguez.³⁶⁸

c) Según Martin, la conquista española causó un efecto catastrófico en la actitud de los guerreros mexicas al ver con tristeza la destrucción de su mundo antiquísimo de dioses y templos lo que abatió por completo su orgullo guerrero de conquistadores creando en el indígena un complejo de derrota que lo deprimió al verse trasplantado a nuevos sistemas económicos y de gobierno. Consumada la Conquista y con los comienzos de la colonización de los territorios, los españoles introdujeron en el Nuevo Mundo nuevos cultivos y técnicas agrícolas y formas laborales que paralizaron en parte la antigua organización agrícola de los naturales y determinó lo que los españoles calificaron de apatía y desidia indígenas.³⁶⁹ Sin embargo, no hay que exagerar demasiado los efectos de la invasión española en la economía indígena puesto que, como afirma Lockhart, "varios fenómenos económicos del mundo indígena parecen haber persistido sin cambio en sus aspectos esenciales",³⁷⁰ por lo que la producción de pulque entre los naturales sobrevivió constituyendo una de sus principales formas de comercio durante la época colonial.

Aparte de lo anterior, es indiscutible el mal trato sufrido por los indios en manos de los encomenderos y los atropellos del repartimiento forzoso, que ocasionaron el deficiente desempeño del trabajo y su fuga a la montaña o la selva. Por lo tanto, concluye Martin, "es muy probable que la ociosidad y el descuido atribuidos al indio no fueran sino la manifestación del abatimiento y el descontento en que vivía".³⁷¹

d) La inmigración ilegal de colonizadores hacia el Nuevo Mundo y el natural crecimiento de la población local dio como resultado una concentración de gente en las ciudades que muchas veces no lograban obtener trabajo, ni ocupación alguna en una sociedad en la que había pobreza y desigualdad, por lo que se vieron forzados a incorporarse a la vagancia para lograr sobrevivir.³⁷² Según Corcuera, la Nueva España se caracterizó por

³⁶⁸ Martin, *op.cit.*, p. 35 y 36

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 134 a 136

³⁷⁰ Lockhart, *op.cit.*, p. 290

³⁷¹ Martin, *op.cit.*, p. 135 y 136

³⁷² *Ibid.*, p. 88 a 90

la desigualdad económica y social como producto de la administración ineficaz, del arbitrario sistema de impuestos y del trato preferencial hacia los habitantes de sangre española, factores que dividieron a la sociedad en potentados y menesterosos. Éstos se volvían léperos con facilidad y, sobre todo en la ciudad de México, contaban con tiempo de sobra que no sabían aprovechar al no estar incorporados a la fuerza de trabajo. Es por esto que se dedicaron principalmente a la bebida, el juego y la riña sin preocuparse por el futuro que les deparaba. De acuerdo con la autora, "emborracharse, para todos ellos, era vivir al día, sin pensar en el mañana, porque ese mañana no tenía nada de atractivo".³⁷³

EL VAGABUNDO NOVOHISPANO COMO AMENAZA DE LA PAZ SOCIAL.

Es por estas causas que españoles, indígenas, mestizos y mulatos se incorporaron al vagabundaje en la Nueva España. De acuerdo con Martín, la ociosidad de los mestizos y las castas degeneró en el vagabundaje, por lo que éstos se dedicaron a vivir como parásitos de una sociedad comiendo y vistiendo de lo que no era producto de su trabajo y adquiriendo, además, todos los demás vicios propios de la ignorancia. Entregados al robo, a la embriaguez y al juego, los vagabundos se convirtieron en delincuentes provocando muchos problemas en la sociedad novohispana. Para la población blanca y algunos otros grupos sociales, el hombre de las castas resultó ser un vagabundo que amenazaba la paz y la tranquilidad en ciudades y pueblos, puesto que con atrevimiento se dedicaba al robo con violencia y a la falta de respeto en los hogares y la vida cotidiana novohispana. Asimismo, las plazas, las calles urbanas y los caminos de las regiones rurales, se convirtieron en guaridas de viciosos en las que prevalecían la inseguridad y el peligro.³⁷⁴

Esta conformación mental del vagabundo como delincuente y vicioso se reforzó con los prejuicios que los blancos -en especial los españoles peninsulares- tenían hacia los miembros de las castas al considerarlos como inferiores. De acuerdo con Cue Cánovas y Martín, la sociedad colonial estuvo llena de prejuicios de unas clases sociales a otras.³⁷⁵ Debido a que se creían superiores y a su "limpieza de sangre", los colonizadores recién llegados de la península menospreciaron a los negros, indios, mestizos, mulatos y a los de color quebradizo.³⁷⁶ A estos prejuicios sociales seguramente también contribuyó el viejo miedo medieval del europeo hacia el marginado en el que proyectó todos sus temores y defectos posibles.³⁷⁷

³⁷³ Corcuera, Entre gula y templanza, p. 178 y 179

³⁷⁴ Martín, op.cit., p. 103 y 104

³⁷⁵ Cue Cánovas, op.cit., p. 130, y Martín, op.cit., p. 91 y 92. Este argumento también está presente en Jiménez Rueda, op.cit., p. 32.

³⁷⁶ Para ver este tema consultar a ibid., p. 91, 92, 96, 99, 134 y 135, 139, 140.

³⁷⁷ Sobre el tema del miedo al marginado por el hombre medieval ver Duby, op.cit., p. 71 y 72

PROHIBICIONES DE LA CORONA ESPAÑOLA CONTRA EL VAGABUNDAJE NOVOHISPANO.

Durante el transcurso del siglo XVI, el problema del vagabundaje y la delincuencia se acentuó tanto que la Corona llevó a cabo toda una campaña persistente para evitar que estos problemas continuaran desarrollándose en la Nueva España. Primero se dedicaría a erradicar la vagancia entre los españoles para después continuar con las demás castas. En las ordenanzas reales de 1528, Carlos V mencionó que, al llegar a las Indias, los colonizadores españoles tenían la intención de no trabajar, sino de enriquecerse y de que los indígenas se convirtieran en sus sirvientes. El Rey impuso a los oidores de la Primera Audiencia la obligación de utilizar los medios convenientes para no consentir que dichos vagabundos siguiesen viviendo en la Colonia. En primer lugar, los españoles que tuviesen encomiendas deberían quedar satisfechos con lo recibido; los que no quisieran trabajar serían sometidos a castigos como la aplicación de cien azotes y el destierro. Todas estas prohibiciones tuvieron el principal objetivo de construir un individuo cristiano y trabajador que no provocara más problemas en la sociedad. Para lograr esto era necesario erradicar las actitudes del borracho y el vago que contradecían las normas de la sociedad. Sin embargo, los castigos contra las actitudes ociosas de los españoles fueron insuficientes, puesto que en la primera mitad del siglo XVI el vicio de la vagancia ya se había extendido en la Nueva España.³⁷⁸ Con el objetivo de erradicar la vagancia, a mediados del siglo XVI el virrey Velasco se convenció de la necesidad imperiosa de ocupar a los muchos españoles "que sabiendo oficios no los quieren husar ni exercer y otros que no los saben no quieren trabaxar ni asentar con amos a andan ociosos y vagamundos de que Dios Nuestro Señor y su Majestad son deservidos y la República danificada".³⁷⁹ Para lograr esto, Velasco pensó suspender esta medida por ser medio propicio de fomentar la holgazanería y los vicios. Estas medidas fracasaron puesto que los vagabundos españoles junto con los de las castas aún estuvieron presentes en las ciudades y medios rurales durante la segunda mitad del siglo XVI. Era imposible que las simples medidas del virrey Velasco acabaran con la forma de vida de los malvivientes. A pesar de los esfuerzos por ocupar al vagabundo español en las empresas de conquista y descubrimiento, éste continuó refugiándose en las calles de la ciudad de México y en las chozas de los indígenas por considerarlas más seguras. No fue extraño que en 1583, como en periodos de cada tres o cuatro años de las décadas siguientes, Felipe II y su sucesor insistieran en las prohibiciones sobre la permanencia de los vagabundos españoles en las poblaciones indígenas. Después de 1585, los gobiernos del Marqués de Villamanrique y Luis de Velasco hijo, continuaron la campaña pero con más rigor al expulsar a los vagabundos españoles que permanecían en las ciudades principales de la Nueva España, entre éstas la de la ciudad de México. El motivo de esto fue que los malvivientes se dedicaban a jugar, emborracharse y robar

³⁷⁸ Martin, *op.cit.*, p. 37 a 41

³⁷⁹ Documento citado por *Ibid.*, p. 66

influyendo de manera negativa entre los naturales y el resto de la población novohispana.³⁸⁰ A pesar de la legislación y los esfuerzos de los virreyes, el vagabundo español constituyó, todavía a fines del siglo, uno de los problemas más difíciles de resolver. De acuerdo con Gómez de Cervantes, hacia 1599 andaban todavía "mil españoles vagabundos por los pueblos de indios".³⁸¹

3.9. EL FENÓMENO DE LA EMBRIAGUEZ ANTE LA INQUISICIÓN.

El fenómeno de la embriaguez también se asoció con los procesos de la Santa Inquisición, institución que, de acuerdo con Greenleaf, "tuvo el propósito de defender la religión y la cultura católica españolas de quienes seguían ideas heréticas y no respetaban los principios religiosos".³⁸² Para los españoles de la época, la Inquisición era una "institución benigna que protegía a la religión y a la sociedad españolas de los ataques de traidores y sediciosos que fomentaban la revolución social".³⁸³ En los procesos de la Santa Inquisición, que ilustran acerca de la vida cotidiana y la devoción del México colonial,³⁸⁴ la embriaguez aparece asociada con la idolatría y la blasfemia, fenómenos presentes en la vida de la sociedad novohispana de la ciudad de México y, en general, de la Nueva España.

LA IDOLATRÍA ASOCIADA A LOS RITOS DE EMBRIAGUEZ INDÍGENA.

El fenómeno de la idolatría no solo tuvo relación con la Santa Inquisición, sino que se desarrolló en un contexto histórico en particular. Con la Conquista, la idolatría indígena no desapareció, sino que sobrevivió en la mentalidad de los naturales, a pesar de la predicación de los frailes evangelizadores. En su libro 'La colonización de lo imaginario', Gruzinski define a la idolatría prehispánica como más que una "expresión religiosa que traducía una aprehensión propiamente indígena del mundo, que manifestaba aquello que para los indios construyeran la realidad objetiva y su esencia. La idolatría prehispánica, consciente o no, tejía una red densa y coherente, implícita o explícita de prácticas y de

³⁸⁰ *ibid.*, p. 67, 68, 82 y 85

³⁸¹ Gómez de Cervantes, *op.cit.*, p. 124

³⁸² Greenleaf, *op.cit.*, p. 11. Sobre la labor principal de la inquisición mexicana como guardián de las buenas costumbres ver Solange Alberro, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España (1571-1700)*, México, INAH, 1981, 272 p., (Departamento de Investigaciones Históricas, Seminario de Historia de las Mentalidades y religión en el México Colonial, 96. Colección Científica, Fuentes para la Historia), p. 260 y 261. Sobre el origen de la Inquisición novohispana ver Emundo O'Gorman, "La Inquisición en México" en Elsa Cecilia Frost, *et.al.*, *Historia de México*, Vol. 5, p. 75-110, p. 76

³⁸³ Greenleaf, *op.cit.*, p. 223

³⁸⁴ *ibid.*, p. 11

saberes en los que se situaba y se desplegaba la integridad de lo cotidiano".³⁸⁵ Entre estos saberes preservados por la idolatría se encontraba la adoración hacia los dioses del pulque que se celebraban en secreto en las fiestas de origen prehispánico como resistencia ante el régimen español.

Durante la Conquista, los españoles y frailes se encargaron de destruir los múltiples ídolos de México-Tenochtitlán con la intención de alejar a los indígenas de sus antiguas creencias. Con la finalidad de preservar sus antiguas creencias, los indígenas ocultaron sus deidades de los frailes en los montes y lugares apartados de caminos y poblaciones para continuar adorándolas en secreto.³⁸⁶ Entre estas deidades estuvieron las del pulque cuyo culto aún continuó celebrándose durante la primera mitad del siglo XVI. Hay casos referentes a la represión del cristianismo contra la idolatría indígena en los que se cometían hasta los peores extremos. Por ejemplo, de acuerdo con fray Juan de Torquemada y su obra 'Monarquía indiana', en 1524 los niños indígenas de Tlaxcala evangelizados en el convento de San Francisco asesinaron a pedradas a un sacerdote indígena por vestirse como el dios Ometochtli, antigua deidad prehispánica del pulque. Para los indígenas y los frailes, aquello fue la muerte del demonio.³⁸⁷ También el problema de la idolatría se tradujo en la forma del conflicto de generaciones. En el Libro XV de su obra, Torquemada describe que en 1527 sucedió el terrible caso del niño Cristóbal que le señalaba a su propio padre los pecados que cometía por dedicarse a la idolatría y a la embriaguez. Al final del relato, el padre asesina a su hijo por insistirle que abandonara sus antiguas costumbres de idolatría.³⁸⁸

El problema de la idolatría fue tan importante que los evangelizadores lo describieron en sus obras. En la introducción de su 'Historia General' Sahagún consideró la necesidad de conocer las antiguas costumbres de los indígenas de las que la embriaguez formaba parte,

³⁸⁵ Gruzinski, La colonización de lo imaginario, p. 153

³⁸⁶ Ricard, op.cit., p. 191, 192, 392, 395, 398 y 399; Monterosa, op.cit., Vol. 5, p. 1161, 1163 y 1164. Motolinía, Historia de los indios de la Nueva España, Cap. 4, p. 26 afirma que: "Desde ha poco tiempo vinieron a decir a los frailes cómo escondían los indios los ídolos y ponían en los pies de las cruces, o en aquellas gradas debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar a el demonio, y querían allí guarecer la vida de su idolatría." Mendieta, op.cit., Lib. III, Cap. XXIII, p. 232 a 234, "De cómo se fueron desarraigando muchas idolatrías que habían quedado ocultas y secretas". Obviamente el fraile se equivocó en esta afirmación puesto que, a pesar de la difusión del cristianismo, muchos indígenas aún continuaron adorando a sus antiguos dioses en la primera mitad del siglo XVI.

³⁸⁷ Torquemada, op.cit., Vol. 5, (edición de 1975-1983) Libro XV, Cap. XXIV, p. 102 a 107. "De cómo los niños de la escuela de Tlaxcala mataron a un sacerdote de los ídolos que se fingía ser dios del vino". Ver Mendieta, op.cit., Lib. III, Cap. XXIV, p. 234 a 236. Ver esta historia también en Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 195 y 196, y Monterosa, op.cit., p. 1164.

³⁸⁸ Torquemada, op.cit., Vol. 5, (edición de 1975-1983) Libro XV, Cap. XXX, p. 132 a 140. "De la muerte de un niño que en estos primeros tiempos fue martirizado de su propio padre porque le reprehendía la idolatría y la embriaguez" y el Libro XV, Cap. XXXI, p. 140 a 143 "Del castigo que se hizo en este señor llamado Acxotecatl, por la muerte que dio a su hijo Cristóbal y por haber muerto a su mujer, madre de este niño". Ver estos relatos también en Mendieta, op.cit., Lib. III, Cap. XXV, p. 236 a 239, y Lib. III, Cap. XXVI, p. 240 y 241. Ver también Ricard, op.cit., p. 186 y 187

para eliminarlas por completo y así cumplir con el objetivo de la evangelización.³⁸⁹ En las doctrinas y confesionarios novohispanos del siglo XVI se describe la relación entre la idolatría y la embriaguez y de la necesidad de reprimirlas. Por ejemplo, en la 'Doctrina Cristiana' de 1548, los religiosos de la orden de Santo Domingo mencionan:

"Las obras del demonio. Y para que mejor sepays quales son las obras del demonio maldito: quiero os las dezir y declarar para que vosotros con mucha diligencia las apartays. Sabed mis amados hijos /que son la ydolatría y los sacrificios y ofrendas que ofreciades al demonio: y con que le creyades y adoravades: y assi mismo todas las borracheras con que os andavades embeodando" (...).³⁹⁰

En la edición de 1569 del 'Confesionario Mayor' de Molina, cuando habla sobre el primer mandamiento menciona la necesidad del cristiano de adorar únicamente a Dios con todo su corazón y de desterrar sus antiguas creencias idolátricas en las que se incluían los ritos de embriaguez.³⁹¹ Pero en realidad fue el Santo Oficio el que se encargó de iniciar toda una represión sistemática contra la idolatría indígena.

PROCESOS DE LA SANTA INQUISICIÓN CONTRA LA IDOLATRÍA ASOCIADA A LA EMBRIAGUEZ.

En la ciudad de México, las funciones de la Inquisición en sus primeras dos etapas fueron las siguientes: la monástica (1522-1533) y la episcopal (1535-1571) estuvieron en manos de frailes y obispos como fray Juan de Zumárraga y fray Alonso de Montúfar, y del visitador Tello de Sandoval, quienes se encargaron de juzgar los casos de idolatría entre los indios.³⁹² Es importante especificar que en un principio la Inquisición no contaba todavía con tribunales plenamente estructurados, por lo que podía juzgar a los indígenas sin restricción alguna. Es por esto que Zumárraga, ejerciendo sus facultades de inquisidor, juzgó por idolatría a los jefes indígenas don Martín Ocelotl en 1536 y don Carlos Ometochtzin en 1539,

³⁸⁹ Sahagún, Historia general, Vol. I, p. 61 ("Prólogo general de la obra") dice: "Ni conviene se descuiden los ministros desta conversión con decir que entre esta gente no hay más pecados de borrachera, hurto y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves, y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y cerimonias idolátricas no son aún pérdidas del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos."

³⁹⁰ Zumárraga (ed.), Doctrina Cristiana en lengua española, foja CXIX

³⁹¹ Molina, op.cit., fojas 20-21 afirma: "Tienes toda via guardada alguna ymage del demonio: o sabes que otro la tega escodida: Ynvocaste a algun demonio, o otro le invoco delate de ti, y no le estorvaste, ni le acusaste delante la Sancta madre yglesia: (...) Llamaste alguna vez a algun hechizero, para que te echaste fuerres, o para sacar algunos hechizos de tu cuerpo y para rechupar tus carnes tresquilote substiciolamete (...)."

³⁹² Para ver con detalle las dos primeras etapas de la inquisición en la Nueva España ver Greenleaf, op.cit., p. 16 y 17; O'Gorman, "La Inquisición en México", p. 80 y 82 y Solange Alberro, Inquisición y sociedad en México (1571-1700), trad. de Solange Alberro, México, FCE, 1996, 622 p., (Sección de Obras de Historia), p. 21

y Tello de Sandoval a los jefes indígenas Tomás Tunalt en 1545 y don Juan, cacique de Teutalco en 1546.³⁹³ Todos estos indígenas vieron en la idolatría colonial una forma de preservación de sus antiguas costumbres rechazando las predicaciones cristianas de los frailes misioneros.

Aparte de los anteriores casos, en 1539 Zumárraga también juzgó en México a otros nobles indígenas de las poblaciones del Altiplano central que realizaban actos de idolatría de los que la embriaguez formaba parte. El proceso inquisitorial del 19 de agosto de 1539 de Ocuytucu, Morelos, relata que el noble Cristóbal se emborrachaba en ceremonias en las que empleaba el pulque. En el cuestionario aplicado a los testigos dice:

"preguntado si sabe que el dicho cristobal se emborrachaba y se hazia tener a los yndios [en] ceremonias (...) dijo que lo que sabe es que (...) casi siempre en borracha el dicho Cristobal y delante del fuego Derrama del bino de la tierra que se llama oclli En ofrecimiento y ceremonia como En la ynfidelidad de los indios [es] lo que sabe En quanto a esto y nomas".³⁹⁴

Esto demuestra que a principios de la época colonial los indígenas continuaban practicando el rito prehispánico del rociamiento del pulque en el fuego. Para algunos grupos indígenas, el pulque seguía siendo la bebida sagrada por excelencia que consumían en colectividad para producir una embriaguez que los mantenía en contacto con los dioses. Al igual que en el 'Confesionario Mayor' de Molina, los inquisidores se refieren al pulque como "vino de la tierra" identificándolo con la idolatría, la embriaguez y la infidelidad hacia el cristianismo.

Después de que Zumárraga fue destituido como inquisidor por los funcionarios reales en 1543 por haber cometido el exceso de mandar quemar a don Carlos Ometochtzin en 1539, el visitador Tello de Sandoval ocupó su lugar heredando "el controvertido y complejo problema de cómo tratar a los indígenas que habían recaído en el paganismo".³⁹⁵ Al igual que Zumárraga, Tello de Sandoval también juzgó a caciques indígenas que participaron en ritos idolátricos y de embriaguez como el siguiente. De acuerdo con Greenleaf, el exceso de cautela produjo una política y unas acciones incongruentes en la Inquisición indiana de Tello:

³⁹³ Proceso criminal del santo oficio de la ynquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos yndio principal de tezcoco, AGN, Inquisición, Vol. 2, (Segunda parte, Exp. 10, fojas 237-243v (1539). Para ver todo un análisis completo de este documento es necesario consultar Corcuera, El fraile, el indio y el pulque, p. 249 a 254 y Greenleaf, op.cit., p. 84 y 85. Sobre el proceso contra Martín Ocelotl ver Soberón Mora, El consumo de pulque en la ciudad de México, p. 12 y 13. Sobre los procesos contra los indígenas Tomás Tunalt y don Juan, cacique de Teutalco ver Greenleaf, op.cit., p. 90 y 91

³⁹⁴ Proceso contra el noble indígena Cristóbal por idolatría, AGN, Inquisición, Vol. 30, Exp. 9, Ocuytucu, Morelos, Agosto, (1539), fojas 148-149, foja 149

³⁹⁵ Greenleaf, op.cit., p. 84 a 86

"El 14 de octubre de 1544, Pedro Gómez de Maraver, deán de la Catedral de Oaxaca y visitador del obispado de esa zona a quien había enviado el obispo Zárate, presentó al inquisidor apostólico Tello de Sandoval un informe de su investigación sobre el paganismo indígena en la región de Yanhuítlán. En Tilantongo, Gómez de Maraver empezó a reunir testimonios de los caciques y nobles de esa localidad Nochistlán, Teposcolula, Etlantongo y otros lugares, sobre la conducta de tres importantes personas de Yanhuítlán: don Domingo, el cacique, don Francisco, el gobernador y don Juan (Xual), un noble del pueblo".³⁹⁶

En el proceso inquisitorial fechado en Tilantongo el 14 de octubre de 1544, Maraver afirma que, a pesar de la predicación de los frailes dominicos, el cacique y los principales del pueblo reniegan de la fe cristiana y reinciden en sus antiguas creencias idolátricas. El documento expresa este argumento de la siguiente manera:

"E de muchos años a esta parte doctrinados en las cosas de nuestra Sancta fe catholica por religiosos de la horden de sancto domingo que en el dicho pueblo tienen casa y monesterio y por otros curas [y] sacerdotes que de diez y siete años [al] presente siempre han Residido y Residen en el dicho pueblo los susodichos y cada uno dellos con hostinacion diabólica e animo del mismo demonio muchas bezes el dicho cacique governador e prencipales del dicho pueblo muchas bezes han apostatado (...)".³⁹⁷

En el proceso se mencionan las fiestas celebradas con borracheras llegando hasta grandes excesos de acuerdo con la siguiente narración:

"(...) [los indígenas] apostatan Renegando del sancto bautismo Rescibido ynbocando ydolos e demonios tenemos casas e cuebas dellos (...) que hechan las fiestas de los dichos demonios e ofreciéndoles sacrificios de sangre de sus mismas personas cabellos mantas copal plumas piedras y otras cosas y en las dichas fiestas los hombres se ponen borracheras e ynbocaciones publicas e ayuntamiento y en las [que] mueren muchas personas esclavos y maceguals ansi en las dichas fiestas del demonio como en las muertes (...) adode todo lo qual resulta muy gran daño en la conversión ansi del dicho pueblo de anguitlan como de toda esta misteca".³⁹⁸

La narración de Maraver menciona la combinación que los indígenas realizaban de las fiestas de borrachera con los sacrificios humanos en los que seguramente continuaron con la antigua tradición prehispánica de darle de beber pulque al sacrificado para evadir la tensión nerviosa. La constante relación entre los ritos idolátricos y el demonio permiten afirmar que Maraver no comprendía el sentido ritual de estas fiestas y el por qué los indígenas las continuaban celebrando y tampoco tenía porqué hacerlo. Estaba conciente de

³⁹⁶ ibid., p. 86

³⁹⁷ Proceso contra los caciques de Yanhuítlán por idolatría, AGN, Inquisición, Vol. 37, (primera parte), Exp. 8, fojas 103-107v, Oaxaca, Octubre, 1544, foja 103

³⁹⁸ Loc.cit.

los efectos de estas celebraciones en la evangelización de los indios de Yanhuitlán, así como de toda la mixteca de Oaxaca.

Para confirmar la anterior afirmación y como parte del juicio, Maraver interrogó a don Francisco quien informó que "se hazen unas fiestas publicas del demonio y se emborrachan los de anguitlan (...) y Ea visto que todos los amos En el dicho pueblo de anguitlan se hazen las fiestas del demonio y se emborrachan mismo".³⁹⁹ En la siguiente parte del relato un testigo confirma la embriaguez de don Francisco y don Juan y su participación en las fiestas:

"E los ha visto y queneste tiempo se acuerda y sabe e bio que abra catorze años que en una fiesta vio beodos a los dichos don francisco e don Juan e avian tomado nanacates para ynbochar al demonio como lo segun los antepasados e que el pueblo y (...) que siempre quando no llueve o quando se cogen los mayizes llaman al diablo E que quando los mayzles E se azen e borracheras y se enbeodan publicamente los yndios desmienten pero queste tiempo no lo Ea visto mas de ser ni muy publico y no vio que en el dicho pueblo de anguitlan sacrifican y sirben al demonio y no hazen cosa de la dotrina".⁴⁰⁰

El testimonio es valioso puesto que menciona que don Francisco y don Juan se pusieron "beodos" no con pulque, sino con hongos (nanacates), por lo que invocaron a sus dioses "demonios". En esta época para las autoridades inquisitoriales el embriagarse no solo equivalía a emborracharse con pulque, sino también a ingerir hongos con los que se perdía el sentido y la razón, conceptos tomistas que, como se dijo, tuvieron gran importancia para la cultura cristiana. Se puede inferir del documento que la temporada de cosecha del maíz se asociaba íntimamente con la euforia sentimental de la fiesta y, por lo tanto, con la borrachera pública. De esta manera, como afirma Gruzinski, las actividades sentimentales y de producción indígenas estaban relacionadas con la idolatría inmersa en la vida cotidiana.⁴⁰¹ Estas tradiciones, asociadas a la vida material muy lenta en transformarse, sobrevivieron más en las regiones alejadas de las ciudades, a pesar de la predicación evangélica de los frailes misioneros de la primera mitad del siglo XVI.

En la siguiente parte del proceso, Maraver se refiere a la íntima relación que había entre la fiesta del matrimonio y las costumbres de embriaguez en la mixteca de Oaxaca. Ignorando las tradiciones cristianas sobre el matrimonio monogámico, don Domingo, cacique de Yanhuitlan, estando casado con una india, se fue "al pueblo de tultepeque que tiene en encomienda y tomó por mujer a una sobrina (...) y se caso con ella con todos [sus] Ritos y cerimonias (...) y se emborracharon en la gran fiesta en el pueblo del tletepeque".⁴⁰² De esta

³⁹⁹ Ibid., foja 105v

⁴⁰⁰ Ibid., foja 105v y 106

⁴⁰¹ Gruzinski, La colonización de lo imaginario, p. 158, 170 y 171

⁴⁰² AGN, Inquisición, Vol. 37, (primera parte), Exp. 8, foja 106; ver este proceso también en Greenleaf, op.cit., p. 86-90

manera, a pesar de las prohibiciones de la Inquisición, los indígenas continuaban con la tradición de casarse entre familia y de celebrar con borracheras, costumbres prehispánicas que el Santo Oficio nunca logró controlar debido a su escasez de colaboradores para establecer un complejo mecanismo de control sobre los actos de la población indígena novohispana y a las complejas condiciones geográficas que aislaban al mundo indígena de la mixteca oaxaqueña del poder de la Inquisición ubicado principalmente en la ciudad de México.⁴⁰³

PROCESO DE LA INQUISICIÓN CONTRA LA EMBRIGUEZ ASOCIADA A LA RIÑA.

El visitador Tello de Sandoval también se dedicó a juzgar a don Hernando, cacique de Coatlán, Oaxaca, según la relación escrita en el proceso inquisitorial de septiembre de 1546. Después de las preguntas sobre su bautismo, el documento hace relación de que el cacique se emborrachó perdiendo el juicio, por lo que comenzó a pelear con su amigo:

"(...) ovo cierta question un padre sobre que este que declara estando borracho [el cacique] riño con su amigo (...) lo fue A desir al dicho padre el qual fue alla y le riño y que como esta que declara estava borracho anduvo con el dicho padre a los brazos".⁴⁰⁴

En el documento no se especifica el ambiente social en el que el cacique se emborrachó, si fuera acaso una fiesta o una pulquería, pero sí se nota la preocupación de la Inquisición por estos casos de violencia. Esta asociación entre la embriaguez y la violencia sin ubicarlas en su contexto y la figura del borracho indígena es producto de la mentalidad de las autoridades españolas que calificaban al consumo del pulque como el principal causante de todos los males. Esta mentalidad de los españoles también fue propia del siglo XVIII como lo demostró el propio William Taylor.⁴⁰⁵

PROCESO DE LA INQUISICIÓN CONTRA LA BLASFEMIA ASOCIADA A LA EMBRIAGUEZ.

~~Al igual que en el mundo europeo, en los procesos de la Inquisición novohispana, la embriaguez se relacionó con la blasfemia, delito religioso común en la vida cotidiana de la sociedad novohispana que, de acuerdo con Solange Alberro, "brota de la ira y atestigua en~~

⁴⁰³ Sobre la falta de control del Santo Oficio sobre toda la población novohispana ver Solange Alberro, La actividad del Santo Oficio, p. 258 y 259

⁴⁰⁴ Proceso contra el cacique de Coatlan, AGN, Inquisición, Volumen 37, fojas 149-150v., Oaxaca, Septiembre de 1546, foja 149

⁴⁰⁵ Sobre el tema del alcohol como principal causa de los delitos según los españoles ver Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión, p. 104 y 105. Sobre el ambiente social como principal determinante de la embriaguez y la violencia en las poblaciones del centro de México ver mismo autor p. 105 y 106.

negativo las creencias religiosas".⁴⁰⁶ Sin embargo, el discurso sobre la blasfemia no fue homogéneo, sino que estuvo determinado por los siguientes fenómenos históricos. De acuerdo con Greenleaf, en las primeras décadas de la conquista espiritual de México hubo una gran crisis ideológica en el catolicismo europeo y en el imperio español. Los movimientos del Renacimiento y la Reforma causaron tales conflictos ideológicos que la Iglesia en Nueva España estuvo muy lejos de ser una institución unida en su orientación teológica o en sus patrones de acción. La opinión conflictiva del clero de la colonia sobre cómo aplicar las creencias humanistas del Renacimiento a la política de colonización creó un ambiente intelectual propicio dentro de las instituciones religiosas. Algunas de las ideas humanistas cristianas y las doctrinas de la Reforma mantuvieron tal parecido que dio como resultado una confusión en la aplicación de los preceptos teológicos. El conflicto entre el clero regular y el secular en Nueva España produjo diferentes interpretaciones de la misión de la Iglesia colonial. Se entablaron discusiones sobre la ortodoxia, y los encargados de imponer la ortodoxia teológica endurecieron su posición intelectual y pusieron más empeño en investigar a los sospechosos.⁴⁰⁷ Debido a esta confusión teológico-ideológica, a principios de la época colonial la Iglesia no tenía bien definido el concepto de blasfemia, por lo que esta palabra pudo contener varios significados para la Inquisición.

De acuerdo con Greenleaf, durante su breve ministerio inquisitorial (mayo de 1527 a septiembre de 1528), el fraile dominico Domingo de Betanzos entabló juicios por blasfemia contra unos 20 conquistadores amigos de Cortés más que nada por motivos políticos. Parece ser que la inquisición de los dominicos se alió políticamente con la facción contraria a Cortés después de 1526.⁴⁰⁸ Durante la década de 1520, Betanzos contó con muchos problemas para definir bien las creencias dogmáticas ortodoxas y determinar la conducta herética. Según el mismo historiador, "el carácter fanfarrón, rudo pero eficaz de los conquistadores y su mentalidad materialista a menudo produjeron una imagen confusa de las herejías".⁴⁰⁹ La actitud de los conquistadores era tan compleja que los representantes de la Iglesia no sabían en qué casos estrictos aplicar sus conceptos teológicos. Durante la primera década de la inquisición novohispana no se hizo una clara distinción entre la herejía y la blasfemia que facilitara la aplicación de la censura.⁴¹⁰ Greenleaf sospecha "que un término amplio como 'blasfemia' abarcaba una gran cantidad de herejías, en especial respecto a los judíos".⁴¹¹ Entre los múltiples motivos de la blasfemia como la ira pudo

⁴⁰⁶ Alberro, Inquisición y sociedad en México, p. 178. Para saber sobre la frecuencia con que se pronunciaban las blasfemias en la sociedad novohispana ver Alberro, La actividad del Santo Oficio, p. 56

⁴⁰⁷ Greenleaf, op.cit., p. 126

⁴⁰⁸ Ibid., p. 20 y 21

⁴⁰⁹ Ibid., p. 21

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Loc. cit.

encontrarse la embriaguez que contribuía a que el borracho exteriorizara sus sentimientos reprimidos, entre éstos el resentimiento hacia la sociedad y las creencias religiosas que no le ayudaban a salir de su situación de miseria.

Como se mencionó anteriormente, los inquisidores dominicos juzgaron a los partidarios de Cortés acusándolos de blasfemia motivados muchas veces por cuestiones políticas. De acuerdo con Greenleaf, una de las frecuentes quejas de los conquistadores consistió en que los juzgaban por frases que sacaban de contexto y que las denuncias se habían hecho con engaños. Es bien sabido que las expresiones obscenas eran un rasgo de los soldados durante la conquista de México y que la blasfemia fue una característica de la cultura renacentista española.⁴¹² Entre los procesos de la inquisición que Betanzos realizó contra los conquistadores están en el año de 1527 los juicios contra Gil González de Benavides, Hernando Escalona, Juan Martín Berenjel, Diego García, Francisco Núñez, Fco. González (1527-29), y otros más.⁴¹³ Pero en realidad, quizá ninguno de los casos anteriores se compara con el del "blasfemo horroroso" Rodrigo Rengel.

A) EL CASO DEL "BLASFEMO HORROROSO" RODRIGO RENGEL (1527).

De acuerdo con Greenleaf, el juicio inquisitorial más escandaloso del periodo de 1519-1527 lleno de matices políticos fue el de Rodrigo Rengel por pronunciar horribles blasfemias motivadas probablemente por la ira, la embriaguez y la euforia del juego. Seguramente la íntima relación política de Rengel con Cortés como su maestro de campo, su desempeño político en los puestos de alcalde de Veracruz y Pánuco y como regidor de la ciudad de México, y su participación en las controversias y conspiraciones de la década de 1520 le crearon poderosos enemigos entre la población civil y el clero. Fue por estas circunstancias políticas que el 1o. de mayo de 1527, el inquisidor apostólico fray Domingo de Betanzos arrestó a Rodrigo Rengel acusándolo de ser un "blasfemo horroroso", concepto curioso que no se repite en ningún otro juicio inquisitorial de la época.⁴¹⁴ El fiscal Sebastián de Arriaga acusó a Rengel de pronunciar las peores blasfemias que causaron gran escándalo en la época:

"Yo=sebastian de arriaga promotor fiscal desta vuestra abdiencia (...) y pongo acusación criminal contra Rodrigo Rengel que presente esta el qual teniendo nombre de cristiano y llamandose tal no lo a sido en sus dichos hechos porque a dicho muchas heregias. E grandes y abominables blasfemias contra dios E nuestra Señora de sus santos y de nuestra sancta fe catolica y a hecho otras malas obras por lo qual consta el dicho rrangel no ser

⁴¹² Ibid., p. 21 y 22. La cultura renacentista española no solo practicó la blasfemia, sino también todo el mundo, los romanos, por ejemplo.

⁴¹³ Ibid., p. 21 a 30

⁴¹⁴ Proceso contra Rodrigo Rengel por "blasfemo horroroso", AGN, Inquisición, Tomo 1, No. 10, México, 1527, fojas 52-66 (24 fojas). Ver el caso también en Greenleaf, op.cit., p. 31

cristiano mas antes se rige por mal y sentir mal de la fe como parece por lo que pongo e propongo en esta mi acusación".⁴¹⁵

Parece ser que el propio Arriaga le da el carácter de herejía a todas las blasfemias pronunciadas por Rengel, característica común en todo el proceso. Es probable que las blasfemias de Rengel hayan caído en el carácter de herejía debido a su gravedad y efectos negativos en la sociedad colonial. Arriaga acusa a Rengel de menospreciar la creencia en dios al haber "descreydo y Renegado (...) muchas y nnumerables vezes diziendo no creo en dios descreo de dios (...) y dixo muchas vezes que no creya en dios si dios tenia poder [de] sanarle que si dios tubiera poder pa ello ya le hubiera sanado".⁴¹⁶ Arriaga le achaca a Rengel el haber pronunciado las peores blasfemias inconcebibles para una sociedad religiosa como lo fue la colonial: dijo muchas maldiciones contra los santos calificándolos de hipócritas; escupió las imágenes religiosas renegando de ellas en sus grandes momentos de dolor causados probablemente por la sífilis; invocó al demonio menospreciando a Dios; impulsó la idolatría de los indios en contra de las enseñanzas de los frailes predicadores y, lo peor de todo, calificó de "puta" a la Virgen María renegando de su pureza.⁴¹⁷ Es probable que no solo la sífilis y los dolores cotidianos hayan provocado que Rengel mencionara todas estas blasfemias, sino también la embriaguez que contribuía a que el individuo se deshinibiera y exteriorizara todos sus resentimientos reprimidos hacia las creencias religiosas y la sociedad en general.

En las acusaciones por blasfemia y herejía no podían faltar las relacionadas con el juego y la bebida, actividades identificadas con el pecado en la mentalidad de las autoridades coloniales y en la realidad social. De acuerdo con Greenleaf, cuando Rengel estaba enfermo, o se encontraba borracho y jugaba a los naipes, usaba un lenguaje obsceno y lascivo:

"Preguntado yten dixo muchas vezes que dios no tenia poder de hazerle ganar quando jugava y otras vezes dezia que dios no sabia lo que hazia en tal o en tal cosa".⁴¹⁸

Varias personas atestiguaron en contra del blasfemo jurando que no lo hacían por venganza o cuestiones económicas, sino por "cumplir con la justicia". El 2 de abril de 1527 el testigo Antonio de Torres confirmó la versión de que Rengel decía sus blasfemias en estado alcohólico:

⁴¹⁵ Proceso contra Rodrigo Rengel, foja 54

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ Ibid., foja 54, 54v y 55

⁴¹⁸ Ibid., foja 54

"(...) antonio de torres jurado e preguntado [sobre] Rodrigo Rengel (...) E decir que muchas veces hoyo decir que en aquel tiempo que el bebia blasfemava mucho (...) pero dixo que avia oydores y otras personas muchas que le avia oydo desir que dios no tenia poder para le sanar quando estava enfermo".⁴¹⁹

Como los clientes regulares acostumbrados a divertirse, Rengel acudía a las tabernas de la ciudad de México para jugar a los naipes y disfrutar del sabor de un buen vino. En los momentos de gran euforia del juego y la borrachera era común que los clientes pronunciaran hasta los peores insultos, palabrotas y reniegos hacia Dios y los santos. Hay que considerar que la taberna era el lugar de libertad, rebeldía y convivio social donde el individuo podía desfogar todos sus resentimientos contra la religión y la sociedad en general. El emborracharse no solo significó una forma de solidaridad entre los grupos sociales, sino también un desfogue de los sentimientos reprimidos que trastornaban al individuo. Seguramente la combinación entre la bebida, la ira reprimida y el juego de naipes en las tabernas daban como resultado que individuos como Rengel pronunciaran las peores blasfemias que provocaban la censura de las autoridades inquisitoriales. Hay que aclarar que la Inquisición podía calificar de herejía a la gran variedad de blasfemias pronunciadas por el pecador, pero no a la embriaguez que solo se tomaba en cuenta como una de las tantas causas de la falta. Parece ser que en el proceso, la asociación hacia la embriaguez es muy tangencial importando más las blasfemias dichas por el conquistador. Obviamente la Inquisición sólo le reclamó a Rengel estas blasfemias debido al conflicto que los dominicos sostuvieron contra los partidarios de Cortés, por lo que es probable que el fiscal Arriaga y Antonio de Torres, como los demás testigos, hayan exagerado sus insultos afirmando frases acusatorias fuera de contexto llegando al extremo de calificar de heréticas sus malas acciones. De esta manera, el discurso sobre la blasfemia, la herejía y la embriaguez podía adquirir un carácter político al manipularse por los testigos para acusar a un enemigo determinado.

Al final de su informe, Arriaga juró por Dios que ha dicho la verdad en "cumplimiento de la justicia" y describe a Rengel como ejecutor de herejías y blasfemias y como enemigo de Dios, por lo que le pide al inquisidor Betanzos que lo ponga en la cárcel para que pague todas sus culpas.⁴²⁰ De acuerdo con Greenleaf, Rengel admitió la culpa de sus faltas y alegó que las cometió debido a que el "trabajo excesivo, las tareas casi inhumanas en la Conquista y en la pacificación" de Nueva España lo habían convertido en un blasfemo, además de que había estado gravemente enfermo por las bubas (sífilis), durante los seis años en que continuamente trabajó para Cortés. Confesó que era culpable, pero afirmó que no recordaba algunas cosas que le imputaban haber dicho.⁴²¹ Rengel le escribió a Betanzos varias confesiones arrepintiéndose y, al mismo tiempo, justificando sus actos, pero al final no

⁴¹⁹ *Ibid.*, foja 59v

⁴²⁰ *Ibid.*, foja 55 y 55v

⁴²¹ Greenleaf, *op.cit.*, p. 32 y 33

logró escaparse del castigo.⁴²² De acuerdo con O'Gorman, el juicio se complicó al intervenir políticamente Cortés, por lo que Betanzos abdicó su jurisdicción a favor de los franciscanos quienes le impusieron a Rengel en septiembre de 1527 una pena económicamente considerable y encarcelamiento por cinco meses en un monasterio.⁴²³

B) EL CASO DE BLASFEMIA DEL MESTIZO MARCOS LÓPEZ (1598).

A finales del siglo XVI también hay otro proceso de la Inquisición contra la blasfemia asociada a la embriaguez. Hay que hacer la importante aclaración de que, ante la ineficacia de la inquisición episcopal, a partir de 1571 se estableció formalmente en Nueva España y los demás virreinos el tribunal del Santo Oficio por órdenes del rey Felipe II nombrando a Pedro Moya de Contreras como primer inquisidor de la Nueva España.⁴²⁴ De esta manera, la Inquisición empezó a contar con un complejo aparato de control integrado por comisarios y familiares para vigilar la ortodoxia y las buenas costumbres de los novohispanos, y denunciar sus faltas cometidas, entre éstas la blasfemia que en ciertos casos estaba relacionada con la embriaguez. Sin embargo, como afirma Solange Alberro, la Inquisición nunca logró mantener un control absoluto de las actitudes reprobables debido a la gran extensión del territorio novohispano, la complejidad de los procesos de mestizaje y la escasez de miembros colaboradores.⁴²⁵ Aún así, el aparato inquisitorial fue de utilidad para detectar ciertos casos de blasfemia como el del mestizo Marcos López.

El 26 de agosto de 1598 el doctor Marcos de Bojorques, fiscal del tribunal del Santo Oficio de la ciudad de México, escribió una denuncia contra el mestizo Marcos López, vecino de la ciudad de los Ángeles, por haber dicho la blasfemia:

"Nuestra señora había entrado en unas bodas en borrachera" "y digo que por información que esta en el numero de los Registros de este santo officio de que hago presentación consta El susodicho haber cometido delitos contrarios a la sancta fe catholica Ley evangelica y tenido y creido contra lo que tiene y cree la sancta madre yglesia catholica Romana".⁴²⁶

Debido a esta infamia cometida por el mestizo, Bojorques le pide al señor inquisidor don Alonso de Peralta que lo encierren en las cárceles del Santo Oficio "donde presso

⁴²² Ibid., p. 33

⁴²³ O'Gorman, "La Inquisición en México", Vol. 5, p. 81

⁴²⁴ Greenleaf, op.cit., p. 168 y 169

⁴²⁵ Alberro, La actividad del Santo Oficio, p. 258 y 259

⁴²⁶ Proceso contra Martín López. Mestizo vezino de la ciudad de Los Ángeles por blasfemo, AGN, Inquisición, Vol. 176, Exp. 16, Puebla, 1598, foja 108 a 109v, fojas 108 y 109

proceda por ella La acusación más en forma y seguir con leal susodicha mi justicia la qual pido y en lo necesario El santo oficio imploro y juro en forma.”⁴²⁷ Para fortuna de Bojorques, Peralta admitió que el mestizo fuera juzgado ante los tribunales de la Inquisición en la ciudad de México.⁴²⁸

La segunda parte del documento menciona que el 6 de julio de 1598 en la ciudad de Puebla de los Ángeles, la comisión del Santo Oficio de la que formaba parte el juez Pérez de Arciga le presenta al señor marqués de las Amarillas, racionero de la Catedral de Tlaxcala todos los detalles sobre la blasfemia del mestizo Marcos López. El relato informa que una mujer que se llamaba Ana Santiago vio en un día de fiesta de domingo en una taberna del barrio de san Pablo a Martín López que “estaba en su entero Juyzio y sin que nadie le hablase dijo todas nuestras bodas son borracheras y bolvio a rreferir Esta Palabra dos veses y Por eso sabemos las borracheras Porque nuestra señora entro en borrachera en unas bodas.”⁴²⁹ Las palabras “nuestra señora habia entrado en unas bodas en borrachera” hacen alusión a la embriaguez de la Virgen María, madre de Cristo, en las bodas de Caná. La expresión de López se consideró como una blasfemia que podía caer en la categoría de herejía y que debía ser castigada con la cárcel. De acuerdo con la testigo, López no estaba en estado de ebriedad, sino en su entero juicio, por lo que la falta fue aún más grave. En el resto del documento, los jueces inquisitoriales combaten esta blasfemia justificando que la presencia de la Virgen en las bodas no fue por borrachera, sino por mandato de Dios:

“Y Esta que declara (...) El dicho martin Lopez volvio a desir que pues nuestra señora No entro en borrachera. Por eso nuestras bodas son borracheras y Esta que declara Le dixo que callase y no dixera aquello porque era eregia Porque nuestra señora sí estuvo en las bodas de archiriclino, fue Porque lo mando dios. y Para que se manifestase nuestro Redentor Jesucristo con aquel milagro de convertir El agua en bino y que no era como el desia que mentia a lo qual el dicho martin Lopez sentado en un banco desia en Latin si vesitale le dico bobise e vuestra señora y luego dezia desia si os digo La verdad declara mea que esto y esto dixo munchas veses en latin y en Romanse”.⁴³⁰

La transformación del agua en vino por Cristo en las bodas de Caná se consideró por la doctrina cristiana como un milagro, por lo que los inquisidores no censuraban el consumo del vino en sí mismo, sino sus excesos como la embriaguez. Al final del documento se relata que la anciana fue a confesarse con un fraile dominico que le aconsejó que acudiera ante el Santo Oficio a denunciar la falta del mestizo que no podía quedarse sin castigo, labor que realizó no “por odio ni enemistad, sino por solo servicio de dios y para que semexantes

⁴²⁷ ibid., foja 109

⁴²⁸ ibid., foja 109v

⁴²⁹ ibid., foja 110-110v

⁴³⁰ ibid., fojas 110 y 110v

delictos sean castigados encargose Leer secreto con Pena de excomunion mortal y Prometio guardarlo".⁴³¹ Esto muestra que a fines del siglo XVI el Santo Oficio contaba con los mecanismos de la confesión y de la toma de conciencia para enterarse de los pecados cometidos por los novohispanos en la vida cotidiana, entre los que estaba la blasfemia relacionada con la embriaguez.

Los procesos inquisitoriales analizados anteriormente muestran que durante el siglo XVI la blasfemia como pecado cotidiano de la sociedad novohispana mantenía cierta relación con la embriaguez.

⁴³¹ ibid., fojas 110 y 110v

CONCLUSIONES GENERALES.

El pulque y el maguey tuvieron un gran uso entre las antiguas culturas mesoamericanas, puesto que fueron elementos importantes para su alimentación y su forma de vida en general. Es probable que estas culturas hayan preservado sus costumbres de embriaguez debido a que los campesinos las transmitían en forma oral para lograr conservarlas. Los campesinos del centro de México mantuvieron vivos estos conocimientos recibiendo mejor todas aquellas costumbres que les eran de mayor utilidad como son el vestido, la vivienda, la tecnología y los alimentos. También hay que considerar la similitud de las costumbres de embriaguez no religiosa como parte de la mentalidad de los pueblos mesoamericanos. Los toltecas, otomíes, purépechas, totonacas, mayas, tezcocanos y mexicas compartieron costumbres y mitos de embriaguez (como los de Quetzalcóatl, Thares Úpeme y Mayahuel) que formaron parte del universo mesoamericano. De acuerdo con Soustelle, al construir su imperio por la guerra, la diplomacia y el comercio, los mexicas mantuvieron relaciones estrechas con otros pueblos indígenas, cuyas divinidades, mitos, rituales y creencias pronto adoptaron. Es probable que de esta manera la cultura mexica haya adquirido a los dioses huastecas de la bebida conocidos bajo el nombre de Centzon Totochtin ("cuatrocientos conejos").

El maguey y el pulque tuvieron una gran importancia económica, social, religiosa, medicinal y alimenticia para la sociedad mexica. Durante la migración de los grupos mexicas de Aztlán al centro de México, el maguey y el pulque fueron una de sus principales fuentes de alimentación. En las celebraciones de la sociedad mexica, el Estado se esforzó por mantener un control en la forma de beber del pueblo dándole el huiztli o pulque no fermentado que producía una leve embriaguez. Los viejos no solo bebían para recordar sus glorias pasadas o porque ya habían cumplido sus obligaciones con el Estado, sino también como medida de salud para enfriar su tonalli, fuerza vital que se encontraba distribuida en todo el cuerpo, principalmente en la cabeza como regulador del pensamiento.

En los tiempos fuera de la fiesta, para evitar el excesivo consumo del pulque que, según la ideología mesoamericana, provocaba la salida constante del tonalli y la irresponsabilidad con las obligaciones, el Estado mexica impuso ciertas normas de moderación (como beber en jícaras pequeñas y consumir pulque de bajo contenido alcohólico) que mantuvieron cierto control sobre el consumo del pulque en las fiestas. Sin embargo, es difícil creer que la sociedad mexica siempre haya aplicado estas reglas con rigidez y perfección, pues se sabe que el indígena contó con espacios de libertad para emborracharse y violar las normas establecidas. Una prueba de esta ineficacia puede ser la descripción de Sahagún en el libro X de su 'Historia General' referente a los jóvenes borrachos quienes ya han desarrollado cierta adicción hacia el pulque que seguramente fueron un gran problema para la sociedad. Al hablar Sahagún de la existencia del individuo "amigo del vino" está describiendo con términos de su época el fenómeno de la adicción y el alcoholismo. Hay que considerar que la gran frecuencia de las fiestas de embriaguez determinadas por el calendario mesoamericano y su carácter sagrado comunitario propiciaban y, de alguna manera, también justificaban que el individuo violara las normas de moderación.

Como parte de la cultura mexicana, con relación al maguey y el pulque existía todo un discurso religioso que en realidad se ignora que se haya cumplido en la vida cotidiana. Afirmar que este discurso se cumplió siempre en la vida ordinaria, sería como decir que la sociedad mexicana fue fundamentalmente religiosa ignorando por completo los deseos interiores del individuo que consumía el pulque por simple placer sin la necesidad de la intervención de los dioses. Como estos productos eran parte importante de su alimentación, algunos miembros del sacerdocio interpretaron sus características particulares como una manifestación más de los dioses sobre la faz de la tierra, por lo que se emplearon en labores religiosas como la penitencia y los sacrificios humanos. Los códices mexicanos revelan que el maguey y el pulque tuvieron una gran importancia religiosa en la sociedad mexicana. Estos productos formaron parte de la cosmogonía religiosa mexicana al transformarse en los dioses Mayáhuatl y Tezcatzoncatl que producían la embriaguez relacionándose también con deidades agrarias proporcionadoras del bienestar general y el equilibrio del cosmos, así como también con símbolos como la luna y el conejo que adquirieron un significado especial en la mitología mexicana.

La posesión de los dioses de la embriaguez (Centzon Totochtin) en el individuo dependía de los siguientes elementos: a) El calendario de los destinos que determinaba la actitud del indígena; b) la preferencia de los dioses de la embriaguez por personas específicas, y c) la responsabilidad de los seres humanos. De esta manera, el individuo estaba determinado tanto por los dioses como por su propia conducta para manifestar la ebriedad. Éste podía librarse del destino fatal de la embriaguez por haber nacido en una fecha del conejo si asistía con los sacerdotes tonalpouhque para que cambiaran su día de bautizo a otra fecha con mejor pronóstico. De esta forma, lograba librarse relativamente de la borrachez "fatal" determinada por los dioses. La sociedad juzgaba con su propio criterio el límite del dominio divino y la acción humana en el caso de la ebriedad. Este saber indígena contradujo por completo el precepto del libre albedrío cristiano predicado por los evangelizadores del siglo XVI en el que el pecador debía responsabilizarse de sus pecados, entre éstos la embriaguez.

La embriaguez de carácter profano estuvo presente en la antigua mitología mexicana primordialmente en el relato de Cuextécatl, legendario huasteco que perdió el control sobre su forma de beber en una fiesta al ingerir la quinta taza de octli que significó sobrepasar los límites de la moderación, por lo que sus compañeros decidieron castigarlo. Es por esto que en la cultura mexicana la quinta taza de pulque simbolizaba el exceso que merecía la aplicación de una sanción por la sociedad. Este comportamiento de intolerancia hacia la embriaguez profana se justificaba por los siguientes motivos: a) las rígidas concepciones de la moderación del individuo y su compleja relación con el cosmos en general; b) los limitados recursos de la tierra otorgados por los dioses incluyendo entre éstos al pulque, y c) la rígida educación moral impuesta al individuo. Es interesante observar cómo estas tradiciones de exceso y moderación están presentes en la vida ceremonial de los mexicanos; por ejemplo, en la mencionada fiesta de Izcalli en la que los niños ingerían bebida en jicaras pequeñas al igual que las mujeres "paridas". Lo mismo se repitió en casos concretos de embriaguez en los que la comunidad aislaba al borracho castigándolo cruelmente tal y como los señores intentaron hacer con Cuextécatl.

La sociedad mexicana se caracterizó por diversos discursos acerca de la férrea educación moral, la moderación, el equilibrio y los limitados recursos otorgados por los dioses (entre éstos el pulque) impuestos por el Estado que en teoría debían acatarse por los individuos. Estos discursos aportaban todo un código ideal de comportamiento que favorecía la represión contra la embriaguez profana, cuyos malos efectos se contenían mediante crueles leyes.

En su 'Historia General de las cosas de la Nueva España' Sahagún escribe acerca de un "emperador azteca" que condena al pulque como el origen de todos los males, así como también el mal comportamiento de los borrachos. Es probable que estos relatos tengan ciertas características indígenas. Sin embargo, hay que ubicar estos textos en el contexto del inicio de la evangelización de la Nueva España, por lo que, en algunos aspectos, el discurso del fraile se caracteriza por su tono moralizador y culpabilizador de la cultura cristiana-occidental, factor que matiza y condiciona al fenómeno de la embriaguez indígena a lo largo de la obra. Las pormenorizadas descripciones de Sahagún de los síntomas adictivos del borracho demuestran las serias consecuencias de la embriaguez en la sociedad que el Estado intentaba controlar a través de rígidas normas penalizadoras que han trascendido por su crueldad, pero que también deben comprenderse en su contexto histórico.

A pesar de la presencia del rígido sistema judicial mexicano en el que, en teoría, el cumplimiento del deber constituía la labor más importante, los bebedores siempre contaron con cierto espacio de libertad para poder emborracharse y romper con las reglas establecidas. Prueba de esto es la imposición de castigos tan serios como la pena de muerte, el aislamiento y el destierro. Si los indígenas hubieran acatado este sentido del deber como siempre se ha afirmado, entonces nunca habría sido necesario establecer estas crueles reglamentaciones. Afirmar que estas normas se aplicaron a la perfección sería incurrir en el error de idealizar a la sociedad mexicana como siempre se ha hecho. La existencia de un rígido código del deber no garantiza su cumplimiento por la sociedad. Los escasos testimonios de las fuentes no permiten afirmar que las leyes contra la embriaguez pública se hayan aplicado siempre con rigidez en todo momento. No obstante, esto no impedía que en algunos casos las autoridades prehispánicas reprimieran con castigos a los borrachos y que mantuvieran algún control sobre el problema de la embriaguez profana.

Es posible que estos castigos jurídicos surgieran para mantener la época de paz y orden floreciente en México-Tenochtitlan a principios del siglo XVI que exigía normas de cortesía distinguiéndose por la moderación en la forma de vivir en general. El emperador (como Moctezuma II) era el máximo encargado de procurar el orden y la paz en general. La embriaguez incontrolable equivalía a regresar a los pasados tiempos violentos que sumirían a la ciudad en el caos total. Después de la Conquista, estas normas de represión jurídica contra la embriaguez quedaron suprimidas definitivamente al ser destruidas las instituciones indígenas que las aplicaban, por lo que la embriaguez tuvo un cierto incremento entre algunos grupos indígenas durante la primera mitad del siglo XVI.

Durante siglos, los hombres de las civilizaciones mediterráneas griega, romana y cristiana bebieron el vino en exceso o con moderación conformando de esta manera todo un discurso particular acerca de la embriaguez que constituirá una herencia para la España medieval. Como parte de la vida del mundo mediterráneo, los habitantes de la Península Ibérica se dedicaron a cultivar la vid y a disfrutar del vino, bebida que, al igual que el pulque, estuvo conformada por todo un discurso económico, religioso, social, médico y culinario que se transmitirá de generación en generación a lo largo de los siglos. La España antigua constituyó geográficamente una encrucijada o punto de encuentro de civilizaciones como los fenicios, celtíberos, griegos, hispanorromanos, visigodos y musulmanes que, al pertenecer a la Europa mediterránea, bebieron el vino y disfrutaron de los deleites de la embriaguez.

A principios del siglo VIII, los musulmanes conquistaron España sufriendo una total desviación de los caminos seguidos durante la época medieval por Francia, Alemania o Italia. Como parte de la convivencia cotidiana entre musulmanes y cristianos en algunas regiones de España hubo ciertos intercambios culturales y comerciales que dieron como resultado el surgimiento de una cultura cristiano-arábiga que se manifestó también en las costumbres de embriaguez en los siguientes casos específicos: a) la celebración de las fiestas como elemento de aculturación; b) las relaciones comerciales y matrimoniales entre musulmanes y cristianos como parte de la vida cotidiana; c) aportación de un nuevo código social sobre el consumo del vino de la cultura islámica a la cocina medieval española, y d) además de incrementar el cultivo de la viña, los musulmanes introdujeron la destilación, técnica oriental que se empleó para quemar el vino produciendo nuevas bebidas alcohólicas como el aguardiente, el brandy, el ron y el alcohol de cereales que constituyeron otras formas de alcoholización revolucionando para siempre la antigua forma de beber del mundo hispanorromano.

En las ciudades hispanomusulmanas de Al-Andalus el vino se consumía con gran abundancia pese a las severas prohibiciones del Corán, libro que no sólo constituía el Código religioso árabe, sino también el Civil y Penal de los creyentes. De manera similar como en el mundo cristiano-occidental, la justicia hispanomusulmana se preocupaba más por condenar las consecuencias de las borracheras que a la embriaguez en sí misma.

Del s. VIII al XV los reinos cristianos combatieron en contra de los musulmanes con la finalidad de reconquistar y colonizar los territorios de Al-Andalus. Durante la época de la Reconquista hubo distintas causas que provocaron que el cultivo de la vid aumentara como son las siguientes: a) La expansión de la viticultura con los monasterios (que siglos después volverá a repetirse en la Nueva España); b) la conversión de las tierras baldías en viñedos en ciertas regiones; c) las ventajas económicas que el pequeño propietario podía obtener del cultivo de la uva, y d) la escasez de agua en algunas regiones de Europa. Sin embargo, esto no significó que el vino se consumiera en grandes cantidades, puesto que la Edad Media española carecía de transportes eficaces que trasladaran las uvas de un lugar a otro para su consumo.

En el aspecto teológico, la embriaguez se asociaba con la gula y ésta con el pecado. Durante el s. XIII, en las ciudades medievales el discurso sobre la gula y la embriaguez más

importante fue el de Santo Tomás de Aquino escrito en su obra 'Suma Teológica'. En el pensamiento sistematizado de su obra, Santo Tomás incluyó el discurso sobre la gula, la embriaguez, la templanza y la sobriedad que fueron conformadas de acuerdo con el orden natural del que hablaba Aristóteles. Contradiendo este orden natural establecido por Dios y a sus virtudes como la templanza y sobriedad, que se refieren a la moderación en los placeres como la comida y la bebida, está el pecado de la gula que altera el orden racional del hombre al producirle un deseo desordenado por la comida, la bebida, y la embriaguez que consiste en "el uso y placer desordenado de vino". Este discurso tuvo una gran influencia en los argumentos teológicos sobre la embriaguez de las doctrinas y confesionarios novohispanos del siglo XVI.

Al igual que en el mundo europeo, la España medieval no consideró a la embriaguez como un problema social debido a las siguientes causas:

a) El profundo arraigo del vino en la vida cotidiana. Como sucedió en las ciudades hispanomusulmanas, en las ciudades medievales españolas la embriaguez también formó parte de las fiestas que constituían "el anhelo de una vida mas bella". En las clases aristocrática y burguesa, los alimentos (incluyendo al vino) se consumían con gran lujo y ostentación, conducta medieval ante la mesa que se regía por todo un complejo código de urbanidad que formó parte de la evolución de los comportamientos de los que habla Norbert Elias. Esta forma cortés de servir el vino en la mesa real muestra su carácter profano ajeno por completo al de la misa, ceremonia ritual en la que la bebida se consideraba sagrada por ser ésta la que empleó Cristo en la Última Cena. Es por esta razón que, a diferencia de la concepción religiosa del pulque en el mundo prehispánico, los cristianos españoles solo consideraban al vino como sagrado durante la celebración de la misa.

b) La importancia del vino como bebida medicinal y nutritiva. Al igual que en el mundo europeo, en las ciudades de la España medieval existió la tendencia del discurso médico a aprobar el consumo del alcohol como una medida de salud. Es probable que los médicos españoles hayan leído las traducciones al castellano de las obras arabizadas de Hipócrates y Galeno asimilando este discurso referente a que el vino ayudaba al buen funcionamiento de la digestión, a la purificación de la sangre y a regular la temperatura cálida del cuerpo.

c) La indiferencia de la Iglesia ante el problema de la embriaguez, ya que éste no afectaba en lo más mínimo a su autoridad, a excepción de algunos casos extremos. A finales del siglo XV, el tribunal de la Inquisición española combatió la herejía y otros delitos como la blasfemia que se relacionaba con la embriaguez. Hay que aclarar que la Inquisición castigaba a las blasfemias con la flagelación y el destierro y no a la embriaguez en sí misma que muchas veces podía ser la raíz de la falta. De la misma manera, durante el siglo XVI la Inquisición se enfrentará a la blasfemia asociada a la embriaguez en la Nueva España.

En la actualidad, es mayor la tendencia de los historiadores de afirmar que con la Conquista "la embriaguez aumentó entre la población indígena". Esto se debe a los siguientes motivos:

a) Los testimonios de los cronistas y frailes del siglo XVI y el tránsito al XVII (como Vasco de Quiroga, Motolinía, Sahagún y Torquemada) quienes escribieron acerca de las borracheras

de los indígenas como si fueran un mal tan terrible como las pestes de Europa y relacionándolas con términos propios de la teología tomista cristiana como el demonio y el vicio. De acuerdo con Taylor, estos cronistas exageran sus testimonios debido a que juzgan estas celebraciones desde su concepción occidental ignorando el concepto de moderación indígena, y b) los juicios de algunos historiadores del siglo XX (como Aguirre Beltrán) que se basan en la tesis del "shock de la Conquista" proveniente de la concepción decimonónica de México-Tenochtitlan como la nación representante del mundo indígena en su conjunto y su conquista como símbolo de su decadencia en su totalidad. Sin embargo, esto es erróneo puesto que, como se ha comprobado históricamente, gran número de los pueblos mesoamericanos se guiaron por sus propios intereses políticos (entre éstos los tlaxcaltecas), por lo que apoyaron a Cortés en la conquista de México-Tenochtitlan. No hay que exagerar los efectos de la embriaguez entre la población indígena como lo hicieron los cronistas del siglo XVI y principios del XVII y algunos historiadores del siglo XX mencionados, sino que es necesario analizar el fenómeno en su perspectiva correcta empleando tiempos y regiones determinadas que permitan la precisión en el análisis.

En la actualidad, hay toda una serie de afirmaciones acerca de la embriaguez indígena a principios de la época colonial que se consideran como mitos de la Historia nacional y que es necesario desmentir o simplemente matizar. En realidad, es erróneo generalizar el empobrecimiento de los nobles mexicas con la Conquista y su incorporación con los macehuales con quienes bebieron sin restricción alguna. En realidad, algunos nobles del centro de México y de Oaxaca pactaron con los españoles para conservar sus privilegios e incorporarse de esta manera a la hispanización. Incluso hasta algunos macehuales se ganaban el favor de su encomendero español, por lo que lograban ascender socialmente suplantando a la antigua nobleza indígena. Es más probable que solo ciertos grupos de nobles mexicas sobrevivientes hayan encontrado en el pulque un reductor de la ansiedad como producto de la destrucción de México-Tenochtitlan y su antigua forma de vida. La afirmación del pulque como la "bebida de los vencidos" es errónea, puesto que es más creíble que a principios de la época colonial los naturales continuaron consumiéndola por simple tradición y gusto sin verla como la bebida de los perdedores. Ni los propios españoles que también empezaron a beberla ante la ausencia del vino la consideraban de esta manera. Es exagerado creer que la embriaguez fue una de las causas de descenso de la población indígena, puesto que surgieron otros fenómenos más devastadores como las epidemias que acabaron con la mayor parte de la población autóctona durante la primera mitad del siglo XVI. Es injusto responsabilizar exclusivamente a los españoles del incremento del consumo de bebidas alcohólicas entre cierta parte de la población indígena, puesto que hubo otras causas que contribuyeron al surgimiento de este fenómeno histórico.

Tal vez James Lockhart tiene razón al negar la tesis referente a la "explosión de alcoholismo entre los indígenas después de la llegada de los españoles". Este argumento puede ser válido si se considera que durante la conquista de México-Tenochtitlan Cortés cortó el abastecimiento de alimentos y otros suministros hacia la ciudad entre los que debió estar también el pulque. Es por esto que su consumo entre los grupos mexicas sobrevivientes debió ser menor o nulo a principios de la época colonial siendo imposible que ocurriera inmediatamente esta "explosión de alcoholismo" que tanto se mencionó en las crónicas. En

todo caso, si hubo un incremento de la embriaguez debió condicionarse también por los complejos cambios históricos que ocurrieron durante la primera mitad del siglo XVI. No obstante, desafortunadamente esta postura no cuenta aún con las suficientes pruebas documentales para comprobarse contundentemente.

Durante la primera mitad del siglo XVI, en la ciudad de México hubo un incremento en el consumo de las bebidas alcohólicas y de la embriaguez en determinados casos. A esto contribuyeron diversos factores internos y externos como son los siguientes: 1) el abastecimiento de bebidas alcohólicas hacia la ciudad de México como son el pulque y el vino (éste último en menor medida y más caro); 2) la dificultad en el abastecimiento del agua hacia la metrópoli; 3) las migraciones de trabajadores que contribuyeron al aumento de la demanda de pulque; 4) el incremento de los precios del maíz, además de su constante escasez que contribuyó a que los indígenas encontraran una compensación de proteínas con el consumo de pulque, y 5) la producción de las bebidas destiladas (como el tequila, el mezcal y el chinguirito) que se convirtieron en otras opciones de alcoholización para los grupos sociales novohispanos ante la posible falta de vino y pulque.

Las costumbres de embriaguez indígena conservaron ciertos elementos de la época prehispánica como son los siguientes: a) el consumo de pulque en los mercados al que también se adaptaron los españoles ante la escasez de agua potable y vino; b) el consumo de la comida y la bebida como parte integrante del ritual del convenio sobre la posesión de las tierras, y c) el conocimiento de las propiedades curativas del pulque entre la práctica de los curanderos indígenas, además de conservar su posible carácter de bebida adictiva. Sin embargo, también surgieron algunos cambios. De acuerdo con Taylor, durante los primeros 50 años de la Colonia los patrones de consumo que regulaban el consumo de las bebidas alcohólicas se modificaron de manera considerable: a) Una de estas transformaciones fue la secularización del consumo de pulque entre los trabajadores indígenas. No obstante, los naturales debieron preservar la creencia del consumo ceremonial del pulque ligado a la idolatría sobreviviente a principios de la época colonial, y b) transformación de los patrones de las fiestas de embriaguez indígena con la supresión del antiguo calendario ritual mesoamericano. Los indígenas continuaron festejando sus fiestas, pero ahora sin la regulación de un sistema y una clase sacerdotal. Como parte del proceso de evangelización, los españoles le impusieron a los indígenas su sistema de fiestas cristianas adaptándolas al calendario mesoamericano para que empezaran a asimilar su concepto de moderación de la bebida propio del discurso teológico de Santo Tomás. Sin embargo, en la época reciente de la Conquista, para los naturales este sistema de celebraciones no sustituyó a su antigua forma de vida, por lo que continuaron celebrando sus fiestas de embriaguez.

Es probable que el surgimiento de las pulquerías en la ciudad de México no fuera una gran novedad para los indígenas, puesto que desde los tiempos prehispánicos éstos ya contaban con el mercado como espacio específico para beber pulque. Los principales factores que posiblemente contribuyeron al surgimiento de las pulquerías en la ciudad de México fueron las siguientes: 1) el abastecimiento de pulque a la metrópoli virreinal por las regiones aledañas, por lo que la población novohispana necesitó contar con puestos especializados para su consumo; 2) las migraciones de trabajadores indígenas hacia la ciudad que dieron

como resultado el aumento de la demanda de pulque; 3) es probable que el surgimiento de las crisis agrícolas de las que habla Gibson, dieran como consecuencia la migración de gente a la ciudad dedicándose a fundar pulquerías debido a su bajo costo de instalación y a las facilidades de producción y adquisición de la bebida, y 4) el aumento de población novohispana que después de 1550 comenzó a complejizarse más con la incorporación de nuevos grupos sociales como mestizos y mulatos que también demandaron el consumo de pulque. Las pulquerías siempre constituyeron lugares de convivencia social a donde la gente asistía a consumir el pulque sin emborracharse necesariamente. En realidad, la embriaguez era una más de las opciones del individuo que no siempre se condicionaba por el medio social.

Durante la primera mitad del siglo XVI, García Bravo elaboró la traza de la ciudad de México basada en el "Principio de separación" ubicando a la ciudad de los españoles en torno a la Plaza Pública para que establecieran su autoridad y señorío, y a los barrios indígenas en la periferia alejados de los conquistadores para evitar su corrupción. Es probable que junto a estos barrios indígenas, se hayan ubicado también la mayor parte de las pulquerías, establecimientos que les ayudarían a conservar su antiguo estilo de vida del que el consumo del pulque formaba parte importante. También es posible que algunas pulquerías como puestos ambulantes también se hayan ubicado en el centro de la metrópoli debido a las constantes modificaciones de la traza de la ciudad, y a la falta de control de las autoridades coloniales sobre las actividades cotidianas de los indígenas pulqueros.

La convivencia diaria entre españoles e indígenas en la vida privada y en la Plaza Pública de la ciudad de México rompió con el "Principio de separación" y contribuyó de alguna forma al intercambio, por un lado de alimentos como el pulque y el vino, y por otro de las costumbres de embriaguez como parte del proceso de aculturación en el que ambos tuvieron cabida. A esto también contribuyeron las pulquerías y tabernas como principales centros de convivencia social o solidaridad circunstancial a través de la borrachera.

Durante el siglo XVI, en la ciudad de México y la Nueva España se decretaron reales cédulas y ordenanzas con la intención de controlar la embriaguez en la sociedad novohispana. Entre las prohibiciones más importantes están la Real Cédula de la reina doña Juana de 1529 y la de Carlos I de 1545 que restringen la combinación del pulque con raíces por considerar sus efectos dañinos entre los indígenas denotando el problema de la adicción. Ambos documentos relacionan al pecado de la embriaguez con los vicios carnales (como eran la fornicación y el incesto), asociación mental que los españoles ya traían consigo desde el Viejo Mundo de acuerdo con su experiencia histórica y que coincidió según ya se mencionó con las mismas asociaciones del mundo prehispánico. No obstante, ambas prohibiciones fracasaron por completo al ignorar la necesidad de los naturales de combinar el pulque con raíces como el ocpatlí para evitar que se echara a perder y continuar comerciando con éste. Durante la segunda mitad del siglo XVI, también se emitieron muchos documentos en torno a la producción y el consumo de pulque entre la población indígena. Entre éstos se encuentran los de los años 1560, 1570, 1582 y 1590 que mencionan diversos aspectos sobre el fenómeno de la embriaguez en la ciudad de México. En estos documentos hay coincidencias en algunos aspectos con las Reales

Cédulas de la reina Juana y Carlos I que confirman ciertas tendencias discursivas sobre el fenómeno de la embriaguez como son la descripción de los indígenas como borrachos viciosos; la incomprensión de las autoridades españolas del problema de la embriaguez indígena, y la imposición de castigos extremos que en realidad no lograron solucionar la problemática.

Al igual como sucedió con los indígenas y el pulque, los españoles tampoco quisieron abandonar el consumo del vino en la Nueva España. A diferencia del pulque, a principios de la época colonial el abastecimiento del vino hacia la ciudad de México fue muy difícil, puesto que la bebida que llevaban los conquistadores ya se había agotado y también porque su transporte desde España era muy complicado. En la ciudad de México el vino se vendía en los mesones, tabernas y tiendas a donde, al igual que en las pulquerías, asistían los novohispanos para disfrutar de la bebida y realizar la convivencia social. A parte de los mesones, también estaban las tiendas y tabernas. El abasto a la ciudad de México se realizaba principalmente en la Plaza Mayor y en los portales que la rodeaban. Es posible que, al igual que las pulquerías, las tabernas también hayan sido agentes de la aculturación, lugares donde españoles, indígenas, criollos y mestizos convivían en torno a la borrachera e intercambiaban costumbres de la bebida. La venta del vino no solo se realizaba en las tabernas y tiendas, sino también en negocios clandestinos. Las Actas de Cabildo de la ciudad de México de los años de 1525, 1528, 1534 y 1535 describen que los comerciantes abusaban del precio del vino, además de corromperlo efectuando muchos fraudes debido a que no existía un estricto sistema de medidas que evitara estos delitos. El Cabildo dictó normas contra estos abusos; pero en realidad tuvieron poca efectividad para controlar la vida cotidiana de los mercaderes novohispanos quienes no regían sus actividades de acuerdo a estas estrictas reglas, sino conforme a su conveniencia e intereses propios como todo grupo social. La aplicación de las ordenanzas de los virreyes referentes a la prohibición de la venta de vino a los indígenas fue muy ineficaz, puesto que en la vida diaria los españoles, indígenas y demás grupos sociales se dedicaron a convivir en la Plaza Pública como principal lugar de atracción e integración de culturas que intercambiaban bebidas y costumbres.

Durante los años de 1570, 1585 y 1586 en la ciudad de México las autoridades virreinales emitieron ordenanzas que tienen las siguientes características: a) Prohibición de la venta de vino de los españoles a los indígenas cuya ineficacia se comprueba por su constante repetición; b) asociación entre la soltería y la embriaguez, y c) prohibición contra la constante fundación de tabernas en la ciudad. Estas prohibiciones no solo surgieron en la ciudad de México, sino también en otras regiones de la Nueva España.

En su obra 'La vida económica y social de la Nueva España al finalizar el siglo XVI', Gonzalo Gómez de Cervantes, miembro del cabildo de la ciudad de México, considera a las tabernas como corruptoras de indios y como una causa más de los problemas sociales. No obstante, el autor tiene muchos prejuicios contra estos lugares, puesto que generaliza demasiado la embriaguez de los indígenas cuando en realidad muchos solo debieron asistir para beber un vaso de pulque y entretenerse un poco. La taberna en sí misma no determinaba la borrachera, sino que este estado se presentaba como una opción más para los individuos.

Con la Conquista, durante la primera mitad del siglo XVI se introdujo en la Nueva España la destilación, técnica que los españoles aprendieron de los árabes durante la Reconquista y que trajeron al mundo novohispano. Gracias a la introducción de esta técnica, en la Nueva España se crearon nuevas bebidas alcohólicas y con esto opciones de alcoholización que constituyeron para los indígenas otras formas de emborracharse. Sin embargo, las bebidas destiladas como el chinguirito, el mezcal y el tequila fueron prohibidas por la Corona con el pretexto de que producían embriaguez entre la población; pero en realidad las restringieron puesto que competían con la exportación de los aguardientes españoles, permitiendo solo la producción del pulque blanco y el vino.

Durante la celebración de las fiestas en la Plaza Mayor, algunos grupos novohispanos se entregaban a la gran alegría y el jolgorio provocados por la embriaguez rompiendo de esta manera con la vida cotidiana. La fiesta colonial fue la recreación de la cultura de la que la embriaguez siempre mantuvo una íntima relación. El 'Confesionario Mayor' de 1569 de fray Alonso de Molina y el 'Confesionario en lengua mexicana y castellana' de 1599 de fray Juan Bautista hablan acerca de los pecados cometidos por los indígenas en las fiestas refiriéndose en especial al pecado de la embriaguez que era muy común.

En general, el discurso teológico-cristiano de las doctrinas y confesionarios estudiados recibieron la influencia del discurso tomista sobre la templanza, la gula y la embriaguez adaptándolo a las condiciones particulares de la realidad novohispana. Los cinco documentos ignoraron por completo el concepto de la sobriedad que en realidad emplean como sinónimo de la templanza como la moderación de los placeres incluyendo el de la bebida. La 'Doctrina' de 1544 y la 'Regla Cristiana Breve' de 1547 de Zumárraga comparten y exageran los conceptos tomistas sobre la gula y la embriaguez, ya que se conformaron por el discurso ascético del cristianismo antiguo. Las cinco fuentes relacionan al pecado de la embriaguez con conceptos como la falta de razón, la enfermedad del cuerpo, la idolatría, la lujuria, la sensualidad y los vicios carnales, asociaciones que también coinciden con las de las reales cédulas de doña Juana y Carlos V. Esto demuestra una mentalidad en común hacia la borrachera en los documentos coloniales. A comparación de las doctrinas de Zumárraga, el 'Confesionario mayor' de Molina se refiere al pulque como el "vino de la tierra", expresión que también se encuentra en los procesos inquisitoriales. Al igual que en la 'Doctrina Breve' y la 'Regla Cristiana Breve' de Zumárraga, en la 'Doctrina Cristiana dominica' de 1548 la embriaguez adquiere la condición de pecado mortal por cumplir con todas las características de la gula. El 'Confesionario mayor' de Molina emplea el concepto tomista de la templanza que define como la moderación en la actitud del ser humano para alcanzar la gloria de Dios. El discurso más novedoso de todos es el del 'Confesionario en lengua castellana' de fray Juan Bautista quien se dedica no sólo a utilizar el clásico discurso tomista, sino también a realizar nuevas preguntas sobre la embriaguez de los grupos sociales que denota su gran interés por conocer los pecados más cotidianos, tendencia que probablemente haya continuado empleando durante los siglos XVII y XVIII.

Las causas de la falta de difusión de la norma cristiana de templanza y sobriedad entre algunos grupos indígenas son las siguientes: a) la falta de comprensión y rechazo de los indígenas hacia la norma de templanza predicada por los misioneros a causa de la

diferencia de culturas; b) la falta de aceptación y confusión de los indígenas de la confesión auricular evadiendo su responsabilidad ante el pecado de la embriaguez; c) la preservación de sus antiguas costumbres de embriaguez por algunos grupos indígenas; d) la interpretación indígena de los conceptos cristianos asimilándolos y combinándolos con sus antiguas costumbres; e) el rechazo e indiferencia hacia la norma de templanza por la sociedad novohispana a causa de las sequías y hambrunas circunstanciales, y f) la falta de comprensión de la Iglesia hacia la embriaguez indígena y de sus principales fundamentos. En conclusión, era imposible que en menos de cien años los frailes lograran imponerle la norma tomista de templanza y sobriedad a todos los grupos indígenas como parte del proceso de evangelización. Decir lo contrario sería como afirmar que los naturales eran seres pasivos que se dedicaban a recibir los elementos de la cultura occidental olvidando para siempre sus creencias prehispánicas arraigadas durante largos siglos. Es probable que en el transcurso de los siguientes siglos coloniales este discurso haya tenido una mejor aceptación por parte de los indígenas.

Al igual que en el Viejo Mundo, en la Nueva España el fenómeno de la embriaguez se relacionó con la vagancia y la criminalidad. Las causas que contribuyeron a que aumentara la vagancia durante la primera mitad del siglo XVI son las siguientes: a) El colonialismo español y las crisis económicas que provocaron que los indígenas abandonaran su lugar de origen para vagar de un lugar a otro; b) la migración de colonizadores españoles hacia las ciudades (entre éstas la ciudad de México), en donde se empobrecieron ante la ausencia de trabajo; c) los efectos de la conquista española que afectaron la vida emocional y (en parte) la económica de los grupos indígenas sobrevivientes de la destrucción de México-Tenochtitlan. Sin embargo, esto no fue definitivo ya que entre los naturales la producción de pulque sobrevivió constituyendo una de sus principales formas de comercio durante la época colonial, y d) la inmigración ilegal de colonizadores hacia el Nuevo Mundo y el crecimiento natural de la población local dio como resultado una concentración de gente en las ciudades que no lograban obtener trabajo, por lo que se volvieron vagabundos para lograr sobrevivir. A pesar de la legislación y los esfuerzos de los virreyes, los vagabundos constituyeron un verdadero problema durante el siglo XVI.

Algunos procesos inquisitoriales se refieren a la idolatría relacionada con la embriaguez durante el siglo XVI. En 1539 el inquisidor Zumárraga juzgó a Cristóbal, noble indígena de Ocuyluco, Morelos que se emborrachaba en ceremonias en las que se empleaba el rociamiento del pulque en el fuego. A principios de la época colonial, para algunos grupos indígenas, el pulque seguía siendo la bebida sagrada por excelencia que consumían en colectividad para producir una embriaguez que los mantenía en contacto con los dioses. A diferencia de las doctrinas de Zumárraga, los inquisidores sí mencionan al pulque como "vino de la tierra" identificándolo con la idolatría, la embriaguez y la infidelidad hacia el cristianismo. Al igual que Zumárraga, en 1544 el inquisidor Tello de Sandoval juzgó a tres caciques de Yanhuatlán por haber reincidido en sus antiguas creencias celebrando fiestas idolátricas en las que la embriaguez tomaba parte. Parece ser que a principios de la época colonial, las tradiciones de la idolatría asociada a la cosecha sobrevivieron a pesar de la predicación evangélica de los frailes misioneros. Al igual que en el mundo europeo, en algunos procesos de la Inquisición novohispana la embriaguez se relacionó con la

blasfemia, delito religioso común en la vida cotidiana de la sociedad. Sin embargo, el discurso sobre la blasfemia no fue homogéneo, sino que estuvo determinado por la crisis ideológica en el catolicismo europeo y en el imperio español como producto de los movimientos del Renacimiento y la Reforma. Es por esto que en los documentos coloniales se confunden los términos de blasfemia y herejía, problema que también afectó al discurso de embriaguez. Los procesos inquisitoriales de 1527 contra el conquistador Rodrigo Rengel y el de 1599 contra el mestizo Marcos López demuestran que la blasfemia se relacionaba con la embriaguez. El juicio de Rengel se caracterizó por sus matices políticos, puesto que éste era partidario de Cortés, enemigo de los dominicos, por lo que los testigos del juicio tienden a exagerar sus testimonios. De esta manera, el discurso sobre la blasfemia, la herejía y la embriaguez podía adquirir un carácter político al manipularse por los testigos para acusar a un enemigo determinado. Parece ser que en el proceso, la asociación hacia la embriaguez es muy tangencial importando más las blasfemias dichas por el conquistador. En el caso de Marcos López, la expresión "Nuestra señora había entrado en unas bodas en borrachera" se consideró como una blasfemia que podía caer en la categoría de herejía y que debía castigarse con la cárcel. La falta fue muy grave, puesto que, de acuerdo con la testigo, López la dijo en sus cinco sentidos. El documento también demuestra que a fines del siglo XVI el Santo Oficio contaba con los mecanismos de la confesión y de la toma de conciencia para enterarse de los pecados cometidos por los novohispanos en la vida cotidiana, entre los que estaba la blasfemia relacionada con la embriaguez.

De acuerdo con las fuentes estudiadas (como las crónicas, poemas, ordenanzas, confesionarios y procesos criminales), en las sociedades prehispánica, española, musulmana y novohispana la embriaguez no solo estuvo conformada por el discurso religioso, social, culinario, médico y criminal, sino también por condicionamientos adictivos susceptibles de desarrollarse en la condición humana, que en algunos casos se justifican por estos discursos. Según el antropólogo Donald Horton, "el alcohol tiene los mismos efectos fisiológicos generales en todos los hombres", por lo que se concluye que los efectos adictivos de la bebida (ya sea pulque mezclado con hierbas, mezcal o tequila) son comunes en todas las sociedades sin importar el tiempo.

Los discursos y creencias religiosas y sociales sobre la embriaguez durante el siglo XVI constituyeron toda una herencia de saberes para los siglos XVII y XVIII de la que no se desharán fácilmente. A su vez, los siglos XIX y XX elaborarán sus propias aportaciones discursivas sobre la embriaguez que serán completamente diferentes de las coloniales y cuya evolución histórica es tema de otro trabajo. Hoy en nuestro siglo XXI, después de 500 años de historia aún continúan vigentes las costumbres de beber alcohol en las fiestas y cantinas; asistir a misa en la que el sacerdote imita a Cristo bebiendo el vino en la Última Cena, además de los intentos por los gobiernos contemporáneos por controlar el problema de la borrachera relacionada con la criminalidad y la vagancia. A pesar del paso del tiempo y de los cambios históricos en las creencias, es indiscutible que el ser humano continúa consumiendo bebidas alcohólicas y disfrutando en algunos momentos de los deleites de la embriaguez acaso sea por placer o evasión de la realidad social. Desafortunadamente, en los casos serios de alcoholismo el individuo "amigo del vino" afecta emocionalmente a su familia, y termina todo desmoralizado, enfermo y muchas veces en la muerte. Si las

sociedades mexicana, española y novohispana nunca pudieron encontrar una solución definitiva ante el problema del alcoholismo, ¿acaso nuestra actual sociedad mexicana con todos sus recursos "modernos" logrará cumplir con esta difícil labor? Hasta la fecha no hay respuesta alguna.

BIBLIOGRAFÍA.

FUENTES PRIMARIAS.

1. CONFESIONARIOS Y DOCTRINAS DEL SIGLO XVI.

Bautista, Juan, Confesionario en lengua mexicana y castellana, Melchor Ocharte, Santiago Tlatilulco, 1599 (Náhuatl-español), 114 p.

Molina, Alonso de, Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (1569), introd. por Roberto Moreno de los Arcos, Quinta edición, México, UNAM, IIH-IIF, 1984, 125 p.

Zumárraga, Juan de, (editor) Regla Cristiana Breve, Edición, introducción y notas de José Almoina, México, Editorial Jus, 1951, 523 p. (edición facsimil)

_____, Doctrina Cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la orden de Santo Domingo, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944, fojas I-Viii

_____, The Doctrina Breve, New York, The United States Catholic Historical Society, 1928, 27 págs.-fojas a i-l iiiii

2. TESTIMONIOS DEL MUNDO EUROPEO.

La Biblia para el pueblo de Dios de América Latina, trad. de los textos originales al español, Bogotá, Ediciones Paulinas, 1988, 1459 p.,

Mahoma, El Corán, trad. de Joaquín García Bravo, México, Editorial Época, 1992, 457 p.

Tomás de Aquino, Santo, Suma Teológica, Vol. I y X, Madrid, Editorial Católica, 1988, (Biblioteca de Autores Cristianos, 31)

3. FRAILES, CRONISTAS Y OTROS TESTIMONIOS DE LOS SIGLOS XVI, XVII Y XVIII.

Acuña, René (editor), Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera, Tomo 2, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, 337 p., (Etnohistoria Serie Antropológica, 58)

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, Obras históricas, Edmundo O'Gorman (editor), Vol. 1, México, UNAM-IIH, 1985, 566 p.

Carta del oidor Vasco de Quiroga al Consejo de Indias, el 14 de agosto de 1531. En Mariano Cuevas, Historia de la Iglesia en México, Vol. 1, 4a. edición, México, Ediciones Cervantes, 1942, 493 p.

Cortés, Hernán, Cartas de Relación, nota preliminar de Manuel Alcalá, México, Editorial Porrúa, 1992, 331 p., (Sepan Cuantos, 7),

_____, Cartas y documentos, introd. de Mario Hernández Sánchez-Barba, México, Editorial Porrúa, 1963, 614 p., (Biblioteca Porrúa, 2), p. 358-362

Clavigero, Francisco Xavier, Historia antigua de México, prólogo de Mariano Cuevas, séptima edición, México, Editorial Porrúa, 1982, 621 p., ("Sepan Cuantos...Núm. 29)

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, don Francisco de San Antón Muñón, Relaciones originales de Chalco Amaquemecan, paleografiadas y traducidas del náhuatl, con una introducción por S. Rendón, prefacio de Ángel Ma. Garibay, México, FCE, 1965, 363 p., (Biblioteca Americana, serie de Literatura indígena)

Díaz del Castillo, Bernal, Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, prólogo de Claudia Panodi, Tomos I y II, México, Promexa Editores

Durán, fray Diego, Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme, notas de José F. Ramírez, 2 v. y un atlas, México, Editora Nacional, 1967

Gómez de Cervantes, Gonzalo, La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI, prólogo y notas de Alberto Ma. Carreño, Antigua Librería Robredo, México, 1944, 218 p., (Biblioteca histórica mexicana de obras inéditas, 19)

Hernández, Francisco, Historia de las Plantas de Nueva España, prólogo de Casimiro Gómez Ortega, Tomo III, México, Instituto de Biología, UNAM, 1946, 1104 p.,

Landa, fray Diego de, Relación de las Cosas de Yucatán, México, Editorial Porrúa, 1978, 252 p., (Biblioteca Porrúa, 13)

Las Casas, fray Bartolomé de, Apologética historia sumaria, edición y estudio de Edmundo O'Gorman, " Vol. 1, México, UNAM-IIH, 1967, 739 p., (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 1)

Mendieta, fray Gerónimo de, Historia eclesiástica indiana, notas de Joaquín García Icazbalceta, cuarta edición, México, Editorial Porrúa, 1993, 790 p., (Biblioteca Porrúa, 46)

Motolinía, fray Toribio de Benavente, Memoriales, manuscrito de Joaquín García Icazbalceta, publicado por primera vez por su hijo Luis García Pimentel, México, publicado en casa de Ignacio Escalante, 1907, VI-364 p

_____, Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella, edición, notas, estudio analítico y apéndice por Edmundo O'Gorman, México, UNAM-IIH, 1971, CXXXii-594 p., y un desplegado, (Serie de Historiadores y Cronistas de Indias, 2)

_____, Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los mitos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado, estudio crítico de Edmundo O'Gorman, sexta edición, México, Editorial Porrúa, 1995, 250 p., ("Sepan cuantos", Núm. 129).

Sahagún, fray Bernardino de, Historia General de las cosas de la Nueva España, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 vols., 3era. edición, México, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2000.

_____, Ritos, sacerdotes y atavíos de los Dioses, introd., paleografía, versión y notas de Miguel León Portilla, México, UNAM, 1958, 173 p., (Fuentes indígenas de la cultura náhuatl, Textos de los informantes de Sahagún, 1)

Tapia, Andrés de, "Relación hecha por el Sr. Andrés de Tapia sobre la Conquista de México", edición de Joaquín García Icazbalceta, Colección de documentos para la historia de México, prólogo de Joaquín García Icazbalceta, t. II, segunda edición, México, Editorial Porrúa, 1971, pp. 554-594

Torquemada fray Juan, Monarquía Indiana, introducción de Miguel León Portilla, Tomo 1, México, Porrúa, 1969, XXXI-768 p.

_____, Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra, Edición preparada bajo la coordinación de Miguel León Portilla, 3a. edición, 7 vols., México, UNAM, 1975-1983, (Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5),

Vetancurt, fray Agustín de, Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de las Indias, Vol. 1, Madrid, José Porrúa, Turanzas, 1960, 452 p., (Colección Chimalistac de libros y documentos acerca de la Nueva España, 8)

4. HISTORIADORES DEL SIGLO XIX.

Mora, José Ma. Luis, México y sus revoluciones, Vol. 2, México, Instituto Cultural Helénico-Fondo de Cultura Económica, 1986, 444 p.

Orozco y Berra, Manuel, Historia antigua y de la conquista de México, estudio previo de Ángel Ma. Garibay, Tomo IV, México, Editorial Porrúa, 1960, 610 p., (Biblioteca Porrúa, 20)

Riva Palacio, Vicente, et.al., México a través de los siglos, Tomo 2 y 3, México, Editorial Cumbre, 1885

5. DOCUMENTOS DEL ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN).

RAMOS

INQUISICIÓN.

1. Proceso contra Rodrigo Rengel por "blasfemo horroroso", AGN, Inquisición, Vol. 1, No. 10, México, (1527), foja 52-66 24 fojas
2. Proceso criminal del santo oficio de la inquisición y del fiscal en su nombre contra don Carlos yndio principal de tezcoco, AGN, Inquisición, Vol. 2, (Segunda parte), Exp. 10, México, (1539), fojas 237-243v
3. Proceso contra el noble indígena Cristóbal por idolatría, AGN, Inquisición, Vol. 30, Exp. 9, Ocuyluco, Morelos, Agosto, (1539)
4. Proceso contra los caciques de Yanhuiltán por idolatría, AGN, Inquisición, Vol. 37, (primera parte), Oaxaca, Octubre, (1544), Exp. 8, fojas 103-107v
5. AGN, Inquisición, Vol. 37, (primera parte), Exp. 8, foja 106
6. Proceso contra el cacique de Coatlán, AGN, Inquisición, Volumen 37, Oaxaca, Septiembre de 1546, fojas 149-150v
7. Proceso contra Martín López, Mestizo vezino de la ciudad de Los Ángeles por blasfemo, AGN, Inquisición, Vol. 176, Exp. 16, Puebla, (1598), foja 108 a 109v, y Exp. 16 a, foja 110-110v

REALES CÉDULAS DUPLICADAS.

1. Reales Cédulas duplicadas, AGN, Vol. 103, (1570), fs. 24, 24 v

ORDENANZAS.

1. AGN, Ordenanzas, Vol. 2, (1572), foja 303 v
2. AGN, Ordenanzas, Vol. 1, (1575), fojas 112v a 115v
3. AGN, Ordenanzas, Vol. 1, (1582), foja 74
4. AGN, Ordenanzas, Vol. 2, (1582), fojas 268v-269, (periodo 1590 a 1632)
5. AGN, Ordenanzas, Vol. 1, (1585), fojas 87v-89v
6. AGN, Ordenanzas, Vol. 2, (1586), fojas 298-298v
7. AGN, Ordenanzas, Vol. 2, (1586), fojas 291v, 292, 292v, 293
8. AGN, Ordenanzas, Vol. 1, foja 203

9. AGN, Ordenanzas, Vol. 2, fojas 294,294v, 295

GENERAL DE PARTE

AGN, General de Parte, Vol. 5, (1599), Exp. 57, fojas 10 v y 11

INDIOS.

1. AGN, Indios, Vol. 4, (1589), Exp. 145, Comercialización de la producción campesina de pulque en la ciudad de México y Oaxaca
2. AGN, Indios, Vol. 4, (1590), Exp. 709, fojas 189v-190
3. AGN, Indios, Vol. 3, (1590), Exp. 78, folio 19v. Disposiciones locales indígenas relativas al consumo ritual en la Colonia.

ARCHIVO DE LA CIUDAD DE MÉXICO.

Actas de Cabildo de la ciudad de México. Edición del municipio libre publicada por Ignacio Bejarano, Vol. 1, México, 1889, (1524-1532), (facsimil impreso) 230 p.

Actas de Cabildo de la ciudad de México. Edición del municipio libre publicada por su propietario y difector Ignacio Bejarano, Vol. 2, México, 1889 (1529 a 1532) 210 p.

Actas de Cabildo de la ciudad de México. Imprenta y litografía del Colegio de Artes y Oficios en el Tecpam de Santiago, Vol. 3, México, 1873, (1532-1535)

FUENTES SECUNDARIAS.

Alberro, Solange, La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España 1571-1700, México, INAH, 1981, 272 p.

_____, Inquisición y Sociedad en México 1571-1700, México, FCE, 1996, 622 p.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, Zongolica: encuentro de Dioses y Santos Patronos, 2da. edición, México, FCE, 1992, 211 p., (Sección de Obras de Antropología, Obra Antropológica XIV).

_____, El proceso de aculturación, México, UNAM, 1957, 269 p.

_____, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Instituto Nacional Indigenista, c.1963, 443 p.

Aguirre Rojas, Carlos, "Hacer la historia, saber la historia: entre Marx y Braudel" en Construir la historia: entre materialismo histórico y Annales, Vol. 1, México, USAC-Escuela de Historia, Facultad de Economía, UNAM, 1983, 183 p.

_____, "Civilización material e historia de la vida cotidiana", en el suplemento La Jornada Semanal, Núm. 281, México, octubre de 1994, p. 24-31

Álvarez Aspero, José, La Viña, la vid y la viña, prólogo de Antonio Ariza Alduncin, México, Editorial Trillas, 1991, 352 p.

Archivo General de la Nación, Guía General, presentación por Leonor Ortiz Monasterio, introd. de Juan Manuel Herrera Huerta y Victoria San Vicente Tello, Documentación de las instituciones coloniales, México, Talleres gráficos de la nación, 1990, 525 p., ilus, gráficas, mapas, impresos, fotografías.

Barrera Vázquez, Alfredo, El Pulque entre los mayas, México, Imprenta Oriente, 1941, 10 p., (Cuadernos Mayas, No. 3)

Barrón, Concepción, La influencia Árabe en España y su resonancia en México, México, UNAM, 1932, 70 p.

Batanero, Leonor, El Maguey "árbol de las maravillas", México, Museo Nacional de Culturas Populares, 1988, 178 p.

Benitez, Ana M., Cocina Prehispánica, México, Ediciones Euroamericanas Klaus Thile, 1974, 133 p.

Benitez, Fernando, Los indios de México, Vol. 1 y 4, México, Ediciones Era, 1972

Bernal, Ignacio, "Formación y desarrollo de Mesoamérica", en Bernardo García Martínez, Historia General de México, nota preliminar de Daniel Cosío Villegas, Tomo 1, 3era. edición, México, El Colegio de México, 1981, 734 p., (Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos), p. 127-164

_____, "I. El tiempo prehispánico", en Daniel Cosío Villegas, Historia mínima de México, México, El Colegio de México, 1983, 179 p., p. 5-43

Bernal Sahagún, Víctor M., "Publicidad monopolista, manipulación y consumo de alcohol en México", en Claudia Selzer Ventura, et.al., El alcoholismo en México. Negocio y manipulación, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1983, 135 p., p. 9-41

Bloch, Marc, Apología para la historia o el oficio de historiador, edición crítica preparada por Étienne Bloch, México, INAH-FCE, 1996, 397 p., (Sección de Obras de Historia)

Borah, Woodrow, "8. La cría del gusano de seda, siglo XVI" en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, (comp.), Lecturas históricas de Oaxaca. Época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, 547 p., (Regiones de México), p. 207-227

Bühler, Johannes, Vida y cultura en la Edad Media, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1983, 290 p., (Sección de obras de Historia, 3020)

Braudel, Fernand, Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, versión española de Isabel Pérez-Villanueva Tovar, tomo 1, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 547 p.

_____, Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social, México, Rei México, 1994, 497 p.

_____, El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, trad. de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, Vol. 1, México, FCE, 1953, 858 p.

_____, La dinámica del capitalismo, trad. de Rafael Tusiñ Calatayud, México, FCE, 1994, 127 p., (Brevarios, 427)

_____, Bebidas y excitantes, trad. de Isabel Pérez Villanueva, Madrid, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1994, 64 p., (Textos completos),

_____, Civilización material y capitalismo, trad. de Josefina Gómez Mendoza, Barcelona, Editorial Labor, 1970, 464 p., (ilus)

Brokman Haro, Carlos, La cocina mexicana a través de los siglos. III. Mestizaje culinario, México, Editorial Clío, 1996, 61 p.

Carmolinga, José Ma., El choque de dos culturas (Dos religiones), México, Plaza Valdés editores, 1993, 116 p., (Certamen internacional. Quinto centenario de la Conquista y Evangelización de América).

Carrasco, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en Daniel Cosío Villegas, et al., Historia general de México, Vol. 1, 3era. edición, México, El Colmex, 1981, 734 p., p. 167-288

Chance, John K., Razas y clases en la Oaxaca colonial, México, Instituto Nacional Indigenista, 1993, 291 p., (Colección presencias, 63)

Chávez Hayhoe, Salvador, Historia sociológica de México, México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1944, 218 p., (Colección internacional)

Corcuera de Mancera, Sonia, El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548), México, FCE, 1993, 309 p.

_____, Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771), México, FCE, 1994, 283 p., (Sección de Obras de Historia)

_____, Entre gula y templanza, México, UNAM, 1981, 261 p.

_____, "Normas morales sobre la embriaguez indígena (1569-1713)", en Sergio Ortega, et.al., Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, INAH, 1989, (Seminario de Historia de las Mentalidades), 147 p., p. 133-147

_____, "Pulque y evangelización. El caso de fray Manuel Pérez (1713)", en Janet Long, Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, México, UNAM, 1996, 539 p., p. 411-420

Cue Canovas, Agustín, Historia social y económica de México (1521-1854), 2da. edición, México, Editorial F. Trillas, 1960, 422 p.

Cruz Cruz, Juan, Dietética Medieval, España, La Val de Onsera, 1997, 374 p., (Colección Alifara Estudios)

De Carcier y Disdier, Mariano, Apuntes para la historia de la transculturación Indoespañola, México, UNAM-IIH, 1995, primera serie, núm. 28, 498 p.

Dedieu, Jean-Pierre, "El modelo religioso: la disciplina del lenguaje y de la acción", en Bartolomé Benassar, Inquisición española: poder político y control social, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, 347 p., p. 208-230

De Flores, Graciela M., Los vinos, los quesos y el pan, México, Editorial Limusa, 1995, 237 p., ilus

Díaz-Plaja, Fernando, La vida cotidiana en la España musulmana, Madrid, EDAF, Clío, Crónicas de la historia, 1993, 348 p.

Domingo, Xavier, "La cocina precolombina en España" en Janet Long, et.al., Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, México, UNAM, 1996, 539 p., p. 17-29

Duby, George, Año 1000, año 2000. Las huellas de nuestros miedos, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1995, 141 p.

Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano, trad. de Luis Gil Fernández, Barcelona, Paidós Orientalia, 1998, 191 p.

_____, Tratado de historia de las religiones, prefacio de Georges Dumézil, trad. de Tomás Segovia, México, Ediciones Era, 1964, 462 p., (Enciclopedia Era/11)

Eliás, Norbert, El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, trad. de Ramón García Cotarelo, 2da. edición, México, FCE, 1989, 581 p., (Sección de Obras de Sociología)

Enciclopedia Universal Ilustrada europeo-americana, Tomo IV, Barcelona, José Espasa e hijos editores, 1973, 1079 p.

Febvre, Lucien, Combates por la historia, trad. de Fco. J. Fernández Buey, Barcelona, Ediciones Ariel, 1970, 246 p.

Font Rius, José Ma., "La sociedad en Asturias, León y Castilla en los primeros siglos medievales" en J. Vicens Vives, et.al., Historia social y económica de España y América. Colonizaciones, feudalismo y América primitiva, Vol. 1, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1961, 509 p., p. 254-371. ilus, mapas.

Foucault, Michel, La verdad y las formas jurídicas, México, Gedisa, 1983, (Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones), 174 p.

Frost, Elsa Cecilia, "El pensamiento", en Historia de México, Tomo V, (segunda parte), México, Salvat, Editores, 1974, 298 p., p. 267-276

García Icazbalceta, Joaquín, Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600, México, FCE, 1954, 581 p., (Serie de Literatura Moderna, Historia y Biografía)

García Moreno, Luis A., Hispania romana y visigoda, Madrid, Ediciones Anaya, 1988, 127 p.

García Olivera, José Antonio, Nuestra señora de los Remedios: su culto y cofradía, Tesis de licenciatura, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 1992

García Payón, José, Los enigmas del Tajín. 1. la Ciudad Sagrada de Hurakan, 2. Chacmol en la apoteosis del pulque, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1973, 57 p., (Colección Científica, Arqueología, 3)

García Rivas, Heriberto, La cocina prehispánica mexicana, la comida de los antiguos mexicanos, México, Panorama Editorial, 1989, 187 p., Dibujos, (Colección Panorama)

Gibson, Charles, Los aztecas bajo el dominio español, trad. de Julieta Campos, 10a. edición, México, Editorial Siglo XXI, 1989, 531 p., (Colección América Nuestra, 15)

Glick, Thomas F., Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250), Madrid, Alianza Editorial, 1991, 294 p.

_____, Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval, versión española de Víctor Navarro Bretóns, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 167 p.

Goncalves de Lima, Oswaldo, El maquey y el pulque en los códices mexicanos, 2da. edición, México, FCE, 1986, 278 p., (Sección de Obras de Antropología)

González de la Vara, Fernán, La Cocina Mexicana a través de los siglos. II Época prehispánica, Vol. 2, México, Clío, 1996, 63 p.

González y González, Luis, "Sobre la invención de la historia", en Álvaro Matute, La teoría de la historia en México (1940-1973), México, SEP, 1974, 205 p., (SEP/Setentas,126), p. 199-205

González Torres, Yólotl, El culto a los astros entre los mexicas, México, SEP-Diana, 1979, 182 p.

Greenleaf, Richard E., La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI, México, FCE, 1981, 246 p.

Gruzinski, Serge, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, trad. de Jorge Ferrero, México, FCE, 1991, 311 p.

_____, "La mere devorante: alcoolisme, sexualite et deculturation chez les mexicas (1500-1550)", en Cahiers des Amériques Latines, No. 20, París, 1979-1980, p. 5-36

_____, "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de la Nueva España", en Sergio Ortega Noriega, et.al., Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, INAH, 1989, (Seminario de Historia de las Mentalidades), 147 p., p. 109-122

Guedea, Virginia, "México en 1812: control político y bebidas prohibidas", en Sergio Ortega Noriega, et.al., Estudios de historia moderna y contemporánea de México, vol. 8, México, UNAM-IIH, 1980, 252 p., p. 23-65

Guerrero Guerrero, Raúl, El pulque, religión, cultura, folklore, México, SEP-INAH, 1980, 239 p.

Guignebert, Charles, El cristianismo antiguo, 2da. edición, México, FCE, 1966, 206 p., (Breviarios, 14)

Hernández Palomo, José Jesús, La Renta de pulque en Nueva España (1663-1810), Sevilla, Escuela de estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1979, 503 p.

_____, El aguardiente de caña en México (1724-1810), prólogo de José Antonio Calderón Quijano, Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, 1974, 181 p.

"Historia de México", trad. de Ramón Rosales Munguía, en Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, edición de Angel Ma. Garibay K., segunda edición, México, Editorial Porrúa, 162 p., ("Sepan cuantos...", 37), p. 91-120

Horton, Donald, "Las funciones del alcohol en las sociedades primitivas", en Eduardo L. Menéndez, Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía-política, 1930-1979, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Ediciones de la Casa Chata, 1991, 398 p., (Ediciones de la casa chata, 36), p. 35-63

Huizinga, Johan, El otoño de la Edad Media. Estudio sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos, versión española de José Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1996, 486 p.

Jara, Álvaro, Plata y pulque en el siglo XVIII mexicano, Cambridge, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1973, 45 p., (Working Papers, No. 9)

Jiménez Rueda, Julio, Historia de la cultura en México. El virreinato, vol. 2, 3era. edición, México, Editorial Cultura, 1960, 335 p.

Johnson, Hugh, El Vino. Nuevo Atlas Mundial, cuarta edición, Barcelona, Edición Blume, 1998, 320 p., ilus, fotos

Katz, Friederich, Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI, México, UNAM, 1966, 208 p., (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías, 8),

Kirchhoff, Paul, "Mesoamerica, sus límites geográficos, composición étnica y características culturales", en Acta Americana, 1943, v. 1, n 1, p. 92-107

Kubler, George, Arquitectura mexicana del siglo XVI, versión en español de Carlos Flores Marin, trad. de Roberto de la Torre, México, FCE, 1983, 682 p.

Krickeberg, Walter, Las antiguas culturas mexicanas, traducción de Sita Garst y Jasmin Reuter, México-Buenos Aires, FCE, 1961, 476 p., dibujos, fotografías, (Sección de Obras de Antropología)

Le Goff, Jacques, "Mentalidades, sensibilidades y actitudes (siglos X-XIII)" en La civilización del Occidente medieval, Barcelona, Editorial Juventud, 1969, 750 p., p. 433-487

León Cazares, María Carmen, La plaza mayor de la ciudad de México en la vida cotidiana de sus habitantes. Siglos XVI y XVII. México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1982, 181 p., (Serie estudios,5)

León Portilla, Miguel, Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México, UNAM, 1992, 224 p., (Biblioteca del estudiante universitario, 81)

_____, El reverso de la conquista. Relaciones aztecas, mayas e incas. México, Editorial Joaquín Mortiz, 1964, 190 p., (El legado de la América indígena)

Lévi-Provencal, E. La civilización árabe en España. trad. por Isidro de las Cagigas, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1953, 147 p., (Colección Austral, 1161)

Lira, Andrés, "Economía y sociedad", en Edmundo O'Gorman, et.al., Historia de México. Vol. 5, México, Salvat, 1974, 298 p., p. 111-144

Lockhart, James, Los nahuas de tiempos después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII. trad. de Roberto Ryezz Mazzonei, México, FCE, 1999, 717 p., (Sección de Obras de Historia)

Lombardo, Sonia, "Influencia del medio físico en el crecimiento de la ciudad de México hasta el siglo XIX", en Alejandra Moreno Toscano, et.al., Investigaciones sobre la historia de la ciudad de México. vol. 1, México, INAH, 1974, 181 p., (Seminario de Historia Urbana, 1), p. 50-70

Long, Janet, La Cocina Mexicana a través de los siglos. IV Nueva España. México, Clio, Fundación Herdez, , 1997, 63 p.

López Austin, Alfredo, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. Vol. 1, 3era. edición, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989, (Serie Antropológica, 39), 490 p.

_____, Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl. México, UNAM, 1973, 209 p.

_____, Los Mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana. tercera edición, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 514 p.

_____, (trad.), Educación mexicana. Antología de documentos sahuaguntinos. selección, paleografía, traducción, introducción, notas y glosario de Alfredo López Austin, México, UNAM, 1994, 273 p., (Serie Antropológica, 68)

_____, La educación de los antiguos nahuas 2. México, SEP, 1985, 160 p.

_____, "La cosmovisión mesoamericana", en Temas mesoamericanos. coords., Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, INAH, 1996, p. 471-597

López Sorrelangué, Delfina, "El pulque y la ciencia médica en la Nueva España", en Diálogos, México, El Colmex, marzo-abril, 1980, Núm. 92, 53 p., p. 45-47

Lozano Armendares, Teresa, La criminalidad en la ciudad de México, México, UNAM-IIIH, 1987, 368 p., (Serie Historia Novohispana, 138)

_____, El chinguirito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 355 p., (Serie Historia Novohispana, 51)

_____, "Mezcales, pulques y chinguiritos", en Janet Long, et.al., Conquista y comida. Consecuencias del encuentro de dos mundos, México, UNAM, 1996, 539 p., p. 421-435

_____, "Alquimia del alcohol en la Nueva España", en José Ma. Muria, Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, Vol. 1, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 73-88

_____, "De fuego y de maguey: mezcal" en Ibid., p. 113-126

Luna Zamora, Rogelio, La historia del tequila, de sus regiones y sus hombres, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, 302 p., (Regiones).

Madsen, William y Claudia Madsen, "14. La estructura cultural del comportamiento hacia el alcohol en México", en Eduardo L. Menéndez, Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía-política, 1930-1979, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Ediciones de la Casa Chata, 1991, 398 p., (Ediciones de la casa chata, 36), p. 309-328

Marroquí, José María, La ciudad de México, Tomo 1, 2da. edición, México, Jesús Medina Editor, 1969, 636 p.

Martiarena, Oscar, Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España, México, Universidad Iberoamericana, 1999, 228 p.

Martín del Campo, Rafael, "El pulque en el México prehispánico", en Anales del Instituto de biología, Tomo IX, México, UNAM, 1938, 402 p., p. 5-23

Martin, Norman F., Los vagabundos en la Nueva España. Siglo XVI, México, Editorial Jus, 1957, 200 p.

Martínez, José Luis, Hernán Cortés, 2da. edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 1990, (sección de Obras de Historia), 1015 p.

Medina Mora, María Elena, "Beber en el campo y la ciudad", en José Ma. Muría, et.al., Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, Vol. 1, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 207-227

Mendieta y Núñez, Lucio, "Ensayos sobre el alcoholismo entre las razas indígenas de México", en Eduardo L. Menéndez, Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía-política, 1930-1979, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, Ediciones de la Casa Chata, 1991, 398 p., (Ediciones de la casa chata, 36), p. 125-139

Mesteyer de Echangüe, María, Marquesa de Parabere, Historia de la gastronomía, introd. de José Carlos Capel, Gallarta, R. y B. Ediciones, 1996, 353 p.,

Mijares, Ivonne, Mestizaje alimentario. El abasto en la ciudad de México en el siglo XVI, México, UNAM, FF y L, 1993, 180 p.

Miranda, José, "9. Orígenes de la ganadería indígena en la Mixteca", en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi, (comp.), Lecturas históricas de Oaxaca. Época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, 547 p., (Regiones de México), p. 231-241

Mollat, Michel, Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social, trad. de Carlota Vallée, México, FCE, 1988, 299 p.

Monterosa, Mariano, "La evangelización" en Historia de México Vol. 5 (primera parte), México, Salvat Mexicana, 1978, 1198 p., p. 1135-1198

Montoya Rivero, María Cristina, Instituto Mexicano Matías Romero de Estudios Diplomáticos. Historia del edificio, 2da. edición, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1975, 61 p.
Morales, Ángel F., La cultura del vino en México, México, Ediciones Castilla, 1980, 169 p.

Moreno Toscano, Alejandra, "II. La era virreinal", en Daniel Cosío Villegas, Historia mínima de México, México, El Colegio de México, 1983, 179 p., p. 47-69

_____, "El siglo de la conquista", en Daniel Cosío Villegas, Historia General de México, nota preliminar de Daniel Cosío Villegas, Tomo 1, 3era. edición, México, El Colegio de México, 1981, 734 p., (Obra preparada por el Centro de Estudios Históricos), p. 291-369

Muría, José Ma., Una bebida llamada Tequila, 2da. edición, México, Editorial Agata, 1997, 85 p., fotos, ilus.

_____, "Un símbolo cultural: tequila", en Teresa Lozano. et.al., Beber de la tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, Vol. 1, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 94-109

Navarrete Linares, Federico, La vida cotidiana en tiempos de los mayas, México, Ediciones Temas de Hoy, 1996, 295 p., (Colección: Historia de México)

Novo, Salvador, Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México, México, Editorial Porrúa, 1967, 361 p.

O'Gorman, Edmundo, "Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México", en Seis estudios históricos de tema mexicano, Universidad Veracruzana de Xalapa, 1960, 220 p. (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 7), p. 13-40

_____, "La Inquisición en México" en Elsa Cecilia Frost, et.al., Historia de México, Tomo V, (Segunda parte) México, Salvat, Editores, 1974, 298 p., p. 75-110

_____, "Historia y vida (1956)", en Álvaro Matute, La teoría de la historia en México (1940-1973), México, SEP, 1974, 205 p., (SEP/Setentas,126), p. 121-151

Olivier, Guilhem, "Entre transgresión y renacimiento, el papel de la ebriedad en los mitos del México antiguo", en Federico Navarrete, El héroe entre el mito y la historia, México, UNAM-IIH, CEMCA, 2000, 356 p., (Serie Historia General/20), p. 101-121

Ortega Noriega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Seminario de Historia de las Mentalidades, El placer de pecar y el afán de normar, México, Editorial Joaquín Mortiz, 1987, 378 p., p. 17-71

_____, "Los teólogos y la teología novohispana sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en Gruzinski, et.al., Del dicho al hecho. Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España, México, INAH, 1989, (Seminario de Historia de las Mentalidades), 147 p., p. 11-28

Ortiz de Montellano, Bernardo, Medicina, salud y nutrición aztecas, introd. del mismo autor, trad. de Victoria Schussheim, México, Siglo XXI editores, 1993, 346 p.

Ostrosky, Jennie, El Maquey, México, Conaculta, 1993, 21 p., ilus.

Pericot, Luis, "Historia social de la España antigua", en Jaime Vicens Vives, et.al., Historia social y económica de España y América. Colonizaciones, feudalismo y América primitiva, Vol. 1, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1961, 509 p., p. 30-119, ilus, mapas.

Peyre, Dominique, "La Inquisición o la política de la presencia", en Bartolome Bennasar, et.al., Inquisición española: poder político y control social, Barcelona, Editorial Crítica, 1981, 347 p., p. 40-67

Piña Chan, Román, Una visión del México prehispánico, 2da. Edición, México, UNAM-IIH, 1993, 339 p., (Serie Culturas Mesoamericanas/1)

Pirenne, Henry, Mahoma y Carlomagno, Madrid, Alianza Editorial, 1978, 229 p.

_____, Historia económica y social de la Edad Media, trad. de Salvador Echavarría, México, FCE, 1994, 267 p., (Clásicos de Economía).

Prescott, William H., Historia de la Conquista de México con un bosquejo preliminar de las civilizaciones de los antiguos mexicanos y la vida del conquistador Hernán Cortés, trad. por José Ma. González, notas de Juan A. Ortega y Medina, México, Editorial Porrúa, 1970, 770 p.

Real Academia Española, Diccionario de la Lengua Española, Vols. I y III, decimonovena edición, Madrid, Editorial Espasa-Calpe, 1970

Ricard, Robert, La Conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572, trad. de Ángel Ma. Garibay K., México, FCE, 1986, 490 p., (Sección de Obras de Historia)

Román Celis, Carlos, "Aspectos históricos del alcoholismo", en Valentín Molina Piñero, et.al., El alcoholismo en México. Terceras memorias del seminario de análisis, prólogo de Valentín Molina Piñero, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Fundación de Investigadores Sociales, 1983, 331 p., p. 15-26

_____, El alcoholismo en México. IV. Historia y legislación, prólogo de Valentín Molina Piñero, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1984, 345 p.,

_____, "El vino: alegría de los dioses y perdición de los hombres" en Valentín Molina Piñero, et.al., El alcoholismo en México. I. Patología, 2da. edición, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1985, 216 p., p. 3-24

Rossiaud, Jacques, "Cap. 4. El ciudadano y la vida en la ciudad", en Jacques Le Goff, El hombre medieval, Madrid, Alianza Editorial, 1990, 388 p., p. 151-189

Royo Marín, fray Antonio, Teología moral para seculares, Vol 1, Madrid, Editorial Católica, 1957, 823 p., (Biblioteca de Autores Cristianos)

Rueda, Laura, "El triunfo de un gusto: la cerveza", en José Ma. Muría, et.al. Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, Vol. 1, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 151-167

Semo, Enrique, Historia del capitalismo en México. Los orígenes (1521-1763), 12a. edición, México, Ediciones Era, 1983, 281 p.

Soberón Mora, Arturo y Miguel Ángel Vásquez Meléndez, El consumo del pulque en la ciudad de México (1750-1800), México, UNAM, 1992, 275 p.

Soberón Mora, Arturo, "Elixir milenario: el pulque", en José Ma. Muría, et.al., Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, Vol. 1, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 29- 49

Sobrequés Vidal, Santiago, "La época del patriciado urbano", en Guillermo Céspedes del Castillo, Historia social y económica de España y América. Patriciado urbano. Reyes Católicos. Descubrimientos, Vol. 2, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1961, 571 p., p. 8-406. ilus., mapas.

Sournia, Jean Charles, A History of Alcoholism, translated by Nick Hindley, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, 232 p.

Soustelle, Jacques, La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista, trad. de Carlos Villegas, 2da. edición, México, FCE, 1983, 283 p., (Sección de obras de Antropología)

_____, El universo de los aztecas, trad. de José Luis Martínez y Juan José Utrilla, México, FCE, 1983, 184 p., (Biblioteca Joven)

Spores, Ronald, "5. Los caciques de la Mixteca Alta siglo XVI", en Ma. de los Ángeles Romero Frizzi (comp.), Lecturas históricas de Oaxaca. Época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986, 547 p., (Regiones de México)

Suárez y Farías, María Cristina, "Una vendimia accidentada: el vino", en José María Muría, et.al., Beber de tierra generosa. Historia de las bebidas alcohólicas en México, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1998, 249 p., p. 53-69

Subirats, Eduardo, El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna, Madrid, Anaya and Mario Muchnik, 1994, 524 p.

Sugiura Yamamoto, Yoko, "Tecnología de lo cotidiano", en Temas mesoamericanos, coord. Sonia Lombardo y Enrique Nalda, México, INAH, 1996, p. 51-70

Sugiuray, Yoko y Fernán González de la Vara, La Cocina Mexicana a través de los siglos 1. México Antiguo, Vol. 1, México, Clío, 1996, 63 p.,

Tarradell, Miguel, "España antigua", en Jaime Vicens Vives, Historia social y económica de España y América, Vol. 1, Barcelona, Editorial Vicens-Vives, 1972, 575 p., p. 47-198

Taylor, William B., Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas, trad. de Mercedes Pizarro de Parlange, México, FCE, 1987, 286 p., (Sección de Obras de Historia)

_____, Landlord and peasant in colonial Oaxaca, California, Stanford University Press, 1972, 287 p.

Torres Quintero, Gregorio, Fiestas y costumbres aztecas, México, Herrero Hermanos Sucesores, 1927, 232 p.

Velasco Muñoz Ledo, Ma. de Pilar, "La concepción de problemas asociados al consumo de alcohol en la historia de México" en Valentín Molina Piñeiro, et.al., El alcoholismo en México.I. Patología, 2da. edición, México, Fundación de Investigaciones Sociales, 1985, 216 p., p. 193-208

Vicens Vives, Jaime, Aproximación a la historia de España, 8a. edición, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1972, 200 p.,

Vigil, Marcelo, "Edad Antigua", en Miguel Artola, et.al., Historia de España Alfabara, Vol. 1, Madrid, Alianza Editorial, 1973, 447 p., p. 187-440

Vilar, Pierre, Historia de España, 16a. edición, Barcelona, Editorial Crítica, 1983, 180 p.

Viqueira, Albar, ¿Relajados o reprimidos?. Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el siglo de las Luces, México, FCE, 1987, 302 p.

Weckmann, Luis, La herencia medieval de México, prólogo de Silvio Zavala, Tomo 1, México, El Colmex, 1983, 394 p., ilus.