



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA**

**PINTURA, PAISAJE, TERRITORIO Y ESPACIOS
SAGRADOS EN SANTA MARÍA CUQUILA, OAXACA:
LA VISIÓN INDÍGENA DEL “PUEBLO DE INDIOS” DE
FINALES DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIATURA

PRESENTA:

MARTHA ELBA VICENTE AMPARÁN

DIRECTOR: DR. MARCELO RAMÍREZ RUIZ



MEXICO, D.F. 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Agradecimientos

La presente tesis no hubiera sido posible sin el apoyo, soporte y conocimiento de un gran número de personas. Primeramente quiero agradecer a mi familia ya que sin su guía, su cuidado, su manutención, cariño y apoyo mi paso por la Universidad habría sido imposible, gracias a cada uno de sus miembros me convertí en lo que soy, aún cuando algunos ya están ausentes. De la misma manera agradezco a mis compañeros y amigos de la Facultad con quienes pude intercambiar opiniones y puntos de vista.

Gracias a mi nueva familia, mi esposo y mi hijo que han sido motores en esta empresa. Sin ellos, no hubiera tenido la sensibilidad y disciplina que hicieron posible realizar la investigación.

Por su puesto, agradezco también a la Universidad y al Dr. Marcelo Ramírez Ruiz pues gracias al apoyo recibido a través de un Proyecto PAPIIT fue posible realizar gran parte del trabajo.

Finalmente, un agradecimiento especial a los habitantes del pueblo de Santa María Cuquila que me acompañaron en mis recorridos y me compartieron sus invaluable conocimientos, así como su hospitalidad incondicional. Sin ellos, sin su apoyo desinteresado, sin su visión del mundo, la tesis misma carecería de sentido. Al pueblo de Cuquila dedico mi tesis.

Índice

Introducción.....	p. 5
Capítulo 1. La reorganización territorial indígena durante el virreinato: el caso de Santa María Cuquila	p. 13
1.1 La territorialidad indígena.....	p. 13
1.2 La reorganización del territorio mesoamericano	p. 18
<i>1.2.1 Los asentamientos indígenas prehispánicos</i>	<i>p. 20</i>
<i>1.2.2 Pueblos de indios</i>	<i>p. 27</i>
1.3 El asentamiento de Santa María Cuquila	p. 33
<i>1.3.1 El pueblo de Cuquila</i>	<i>p. 34</i>
<i>1.3.2 El paisaje y el asentamiento de Cuquila</i>	<i>p. 41</i>
1.4 Conclusiones del Capítulo 1	p. 47
Capítulo 2. La posesión de la tierra y su representación pictórica: dotando de un nuevo sentido al mundo	p. 49
2.1 Las mercedes de tierras	p. 49
2.2 La reconfiguración espacial en la representación del territorio.....	p. 54
<i>2.2.1 La tierra para los españoles</i>	<i>p.56</i>
<i>2.2.2 La solicitud para “propios de la comunidad”</i>	<i>p. 64</i>
<i>2.2.3 Los conflictos por el terreno.....</i>	<i>p. 72</i>
2.3 Conclusiones del Capítulo 2.....	p. 84
Capítulo 3. La pintura, el paisaje y el asentamiento de Cuquila en 1599.....	p. 84
3.1 La pintura de Cuquila.....	p. 86

3.2 La organización del espacio en la pintura	p. 89
<i>3.2.1 Elementos de la antigua tradición.....</i>	<i>p. 90</i>
<i>3.2.2 Nuevos elementos territoriales y de organización espacial.....</i>	<i>p. 93</i>
<i>3.2.3 La relación Iglesia-Cerro en la pintura.....</i>	<i>p. 97</i>
<i>3.2.4 La pintura y el paisaje de Cuquila.....</i>	<i>p. 101</i>
<i>3.2.5 La pintura y el asentamiento de Cuquila.....</i>	<i>p. 108</i>
3. 3 Conclusiones del Capítulo 3.....	p. 109
Conclusión.....	p. 110
Fuentes	p. 114

Introducción

Desde la prehistoria el hombre ha ido apropiándose paulatinamente del entorno que lo rodea; ya sedentario ha construido territorios como una condición inherente a su ser que lo vinculan con la tierra, con el lugar que habita y lo conectan con niveles sagrados y ontológicos que se corresponden con cosmovisiones y filosofías particulares de cada grupo humano que se transforman con el paso del tiempo. Las concepciones de espacio y de territorio son, en este sentido, construcciones socio-culturales y por tanto históricas.

Las disputas por el territorio y la tierra, por los recursos naturales y humanos, que ocasionan guerras, conquistas y muertes, no son únicamente conflictos políticos, económicos, sociales, o jurídicos sino también culturales. Tanto las motivaciones como las consecuencias de dichos conflictos pueden estudiarse a través de las transformaciones y manifestaciones ideológicas, religiosas, artísticas, filosóficas, de la vida cotidiana, etc., sin perder de vista las estructuras de Estado que les dan soporte. Partiendo de este enfoque, en esta investigación estudio el caso de los cambios en la *territorialidad* ocurridos en el pueblo de Santa María Cuquila, en la Mixteca Alta oaxaqueña, después de la conquista y colonización española durante el proceso de reorganización territorial indígena en toda la Nueva España. Me concentro específicamente en la recomposición de la concepción del espacio producto de la combinación de dos formas distintas de *mirar, representar, vivir y poseer* el entorno y el territorio, proceso que sucedió a la par que el antiguo territorio mixteco era reconfigurado y pasó a formar parte de la administración española.

La conquista y colonización implicaron, evidentemente, el dominio del territorio mesoamericano. Tras el encuentro militar, los conquistadores ejercieron el poder político, económico, social e ideológico a través de la reorganización territorial de los distintos grupos indígenas, congregándolos en “pueblos de indios.” Ello significó reagruparlos en nuevos territorios mediante los cuales los españoles los dominaron al conglomerarlos en determinada área geográfica y limitarles el acceso a los recursos. Pero la dominación territorial no sólo tuvo como consecuencia el dominio político, social, económico y religioso, sino que transfiguró la concepción del espacio y del territorio de las sociedades

indígenas, dando paso a un nuevo sentido de *territorialidad*, que quedó plasmado tanto en la disposición espacial de los nuevos asentamientos indígenas, como en algunas *pinturas* elaboradas por naturales en las que retrataron el territorio y el paisaje de los pueblos, así como en prácticas relacionadas con el territorio y con el espacio circundante, y en las formas de apropiación de la tierra con base en el sustento jurídico hispano. El objetivo principal de la presente investigación es, pues, estudiar dichas transformaciones, ocurridas a finales del siglo XVI y principios del XVII, a través del análisis de la implantación del modelo territorial hispano sobre el modelo territorial prehispánico mixteco y cómo ello se vio reflejado en la proyección mental del espacio, presente en algunas *pinturas* elaboradas por naturales y españoles relativas a la posesión de la tierra, así como en algunas prácticas y relatos actuales de los habitantes de Cuquila.

Para estudiar este proceso me fue preciso realizar un análisis histórico, estético, y un tanto geográfico y antropológico, valiéndome tanto de fuentes primarias, como de algunos estudios generales y de caso que han orientado y dado soporte a mi investigación, así como de varios recorridos al pueblo y sus alrededores, entrevistándome con los habitantes y haciendo uso de algunos mapas y *pinturas*.

En lo relativo a la documentación primaria, realicé la elección de documentos resguardados en distintos repositorios en función del tema que me interesa: la territorialidad y la propiedad de la tierra, así como los conflictos y relaciones entre españoles e indígenas y entre indígenas de distintas poblaciones, ocasionados por la tenencia de la misma, y cómo ello se reflejó en su representación pictórica. De esta manera elegí las 4 *pinturas* que resguarda el Archivo General de la Nación (AGN) donde se representa el pueblo de Cuquila, así como sus respectivos expedientes escritos. En el segundo capítulo estudio tres *pinturas* que acompañan documentación de mercedes de tierras. Los expedientes de los que forman parte dos de las *pinturas* corresponden a solicitudes de españoles de sitios para mercedes de tierra en 1588 y 1595, las *pinturas* correspondientes representan los sitios solicitados en merced. La *pintura* que representa a Cuquila, Mistepec y Chicahuastla en 1595 forma parte de la solicitud del cacique, en nombre de los naturales de Cuquila, de un sitio de ganado menor para “propios de la comunidad”; éste documento y la *pintura* se encuentran contenidos dentro de un expediente del siglo XVIII relativo a un conflicto

territorial habido entre la cacica Feliciana de Rojas del pueblo de Santo Tomás Ocotepec, contra el cacique, el gobernador y los naturales de Santa María Cuquila por límites territoriales en una zona que ambos pueblos se adjudicaban como propia. Aunque el expediente completo no corresponde con la temporalidad propuesta para la investigación, en él se encuentra información relativa a mi tema de interés. Está compuesto por 365 fojas y conformado por documentación de distintas temporalidades. Al principio se inserta la “memoria de linderos” del pueblo junto a una solicitud de un sitio de estancia de ganado menor que el gobernador y cacique de Cuquila, junto a los naturales del pueblo, requieren en 1584. Esta memoria y solicitud de merced de tierra es presentada por las partes de Cuquila, para constatar que las tierras en litigio en el siglo XVIII les pertenecían desde finales del XVI. Sin embargo, Doña Feliciana de Rojas, presenta los títulos de propiedad que fueron concedidos a su padre en 1726, expedidos por el alcalde mayor de Teposcolula José Rodríguez Franco, por lo que el abogado de la Real Audiencia, Don Andrés Mariano de Gripari, falló a favor de la cacica Feliciana de Rojas en 1762, ya que los de Cuquila no habían presentado pruebas suficientes. El litigio continúa y el cacique de Cuquila comparece en 1765 ante la Real Audiencia por el pleito sostenido con la cacica Feliciana de Rojas e interpone una demanda por el terreno en disputa. Más avanzado el proceso, Don Severiano presenta como prueba una merced concedida en 1595 para propios de la comunidad, a la cual pertenece la *pintura* estudiada y otra merced concedida en el año de 1590 al cacique en turno de Cuquila, Pedro de Castañeda. Otra documentación importante, contenida en este expediente, es la solicitud de *composición* del territorio de Cuquila en el año de 1707 que se concede por el territorio otorgado en las mercedes anteriormente referidas. El expediente continúa con dos apartados, uno correspondiente al ramo de pruebas presentadas por los naturales del pueblo de Cuquila y otro a las pruebas presentadas por la cacica Feliciana de Rojas; a ésta última parte se anexan tres documentos de finales del siglo XVI: el reconocimiento de Jerónimo Rojas de Villanueva como cacique de Santiago [Nuyoó?] en 1597, una merced concedida al cacique de Santo Tomás Ocotepec Juan de Sotomayor en 1595, y la solicitud de un sitio de estancia para ganado mayor del mismo cacique de Ocotepec en 1599. Ambas partes presentan sus testimonios y el juicio no se resuelve dentro de este expediente sino que continúa en otros expedientes del Ramo

Tierras del Archivo General de la Nación, saliendo vencedora la cacica Feliciano de Rojas del pueblo de Santo Tomás Ocotepec.

En el primer y tercer capítulo analizo otra *pintura* fechada en 1599 que no está acompañada por documentación escrita; al parecer representa la cabecera del pueblo y fue elaborada por un natural.

Otras fuentes primarias consultadas corresponden a un conflicto habido entre el pueblo de Cuquila y el de Ocotepec por la intromisión de algunos naturales de Ocotepec a territorio cuquileño en 1600, que se resguarda en el Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO), y un conflicto territorial entre el pueblo de Chichahuastla y el de Cuquila en 1592 resguardado en el Museo Comunitario de Cuquila.

Por su parte, los estudios sobre la Mixteca Alta fueron imprescindibles: como los trabajos de Alfonso Caso, Ronald Spores, Kevin Terraciano, Marcelo Carmagnani y los análisis de códices mixtecos de Marteen Jansen. Para estudiar el proceso de congregación en pueblos de indios me he valido de los textos de Ernesto de la Torre Villar, Peter Gerhard, Charles Gibson, Federico Fernández C. y Marcelo Ramírez Ruiz; mientras que para estudiar el modelo territorial prehispánico y su pervivencia en la actualidad me he servido, en gran parte, del estudio coordinado por Federico Fernández C. y Ángel García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*¹, así como del texto de Cayetano Reyes García.² Por otro lado, uno de los textos más importantes en los que me basé para la presente investigación, con relación al análisis estético de las *pinturas* fue el de Alessandra Russo³ en el que analiza la representación de la espacialidad indígena durante la colonización novohispana y explica el contexto occidental en que se transformó la concepción y la representación del espacio en el momento del contacto con el Nuevo Mundo. A través del análisis de los componentes estilísticos y las convenciones pictóricas tradicionales mesoamericanas, que compara con la estilística proveniente de occidente, la

¹ Federico Fernández C. y Ángel García Zambrano, coords., *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006

² Cayetano Reyes García, *El altepetl, origen y desarrollo*. Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2000

³ Alessandra Russo, *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*, México, UNAM, IIE, 2005

autora concluye que la concepción y disposición del espacio en las *pinturas* elaboradas por grupos indígenas, se conjugó con la concepción espacial traída por los españoles, dando lugar a una espacialidad nueva, que la autora llama *realismo circular*. Si bien la contribución de este trabajo es indudable para comprender mejor la composición estética de las *pinturas*, cabe señalar que aun cuando el análisis se encuentra acompañado de un breve resumen de los expedientes escritos que las acompañan, la autora no se detiene en profundizar la relación mutua que existe entre el texto de la solicitud de la merced y la *pintura*, que con el fin de obtener dicha merced fue elaborada o utilizada, de manera que el contexto jurídico y social de las pinturas es dejado de lado puesto que no era el objetivo de su estudio. En este sentido, propongo otra lectura de las *pinturas*, sosteniendo un diálogo entre lo representado pictográficamente y el texto contenido en el expediente. Para ello analizo el discurso de las autoridades virreinales relativas a la descripción del territorio y el valor que le daban, así como el papel que las autoridades españolas jugaron en la consecución y resolución de los casos y los conflictos ocasionados entre distintas poblaciones. El análisis de las *pinturas*, por otro lado, aunque también estético, trató de conjugar los datos históricos, lo consignado en la documentación escrita, las comparaciones con códices mixtecos y los recorridos en el pueblo llevados a cabo con ayuda de mapas actuales y de informantes y guías, -quienes además me compartieron algunos relatos y sus conocimientos en torno a los sitios sagrados de su pueblo-.

Otros textos que también estudian varias *pinturas* son, el estudio coordinado por Miguel León-Portilla: *Cartografía de tradición hispanoindígena: mapas de Mercedes de tierra: siglo XVI y XVII*⁴ y el texto de Duccio Sachi⁵, en el que analiza una de las pinturas estudiadas en esta investigación. Por otro lado, el estudio de Serge Gruzinski⁶ me sirvió como apoyo para analizar, de manera general, el proceso de transformación en la representación pictórica en el virreinato.

⁴ Mercedes Montes de Oca, Salvador Reyes Equiguas, *Cartografía de tradición hispanoindígena: mapas y Mercedes de tierra: siglo XVI y XVII*, México, UNAM-AGN, 2003

⁵ Duccio Sachi “Imagen y percepción del territorio según los mapas mixtecos (1595-1617)” en: *Historias*, oct.-dic, no. 15, México, INAH, 1986

⁶ Serge Gruzinski., *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2000

Finalmente, en lo concerniente a estudios particulares de Cuquila me fundamenté en algunas referencias aparecidas en estudios de códices como los trabajos de Marteen Jansen⁷ y Ethelia Ruiz Medrano en sus respectivos textos sobre del *Códice Egerton*, mientras que el trabajo de Germán Ortíz Coronel, oriundo del pueblo, fue muy útil pues analiza los conflictos territoriales de Cuquila con los pueblos circunvecinos en su libro *Ñuu Kuiñi: un territorio en disputa, conflictos agrarios y negociación en la Mixteca*⁸. Así también, otros textos de Ethelia Ruíz Medrano, así como su documental acerca de Cuquila guiaron gran parte de la investigación.

La investigación consta de tres capítulos en los que abordo, desde distintas aristas, la recomposición territorial de Cuquila. En el primer capítulo establezco las definiciones de varios conceptos que sustentan teóricamente mi tesis. Posteriormente, contextualizo el proceso de reordenamiento territorial y explico en qué consisten los modelos territoriales hispano, nahua y mixteco. Es decir, en qué consistió la *policía humana*, el *altepetl*, el *yuhuitayu* y el *ñuu* y cómo se entrelazaron para conformar el pueblo de indios bajo un esquema que implantaron los españoles en la mayor parte de la Mixteca Alta, pero que no comparte el pueblo de Santa María Cuquila por lo que resulta ser un modelo no estudiado hasta ahora, en el que los españoles tuvieron que adaptar el esquema occidental a la topografía e incluso a algunos elementos de la territorialidad mixteca. De manera que, aunque mi análisis se inserta dentro de los estudios de caso en que se estudia la disposición territorial de varios pueblos de indios como Tejupan, Yanhuatlán y Apoala, en la Mixteca Alta, o Cholula en Puebla, el modelo territorial implantado en Cuquila constituye un patrón distinto, compartido por otros asentamientos y que no ha sido estudiado.

En el segundo capítulo analizo la resignificación del espacio y del territorio y su representación pictórica después de que se vio transfigurado, tanto por los cambios físicos sufridos por la implantación del nuevo modelo territorial y la construcción de edificaciones civiles y religiosas, como por el arribo de nuevas convenciones estilísticas, así como las relaciones territoriales entre españoles e indígenas. En este capítulo estudio tres pinturas de

⁷ Marteen Jansen, *La gran familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. México-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt- Fondo de Cultura Económica, 1994

⁸ Germán Ortíz Coronel, *Ñuu Kuiñi: un territorio en disputa, conflictos agrarios y negociación en la Mixteca*, México, Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2009

Cuquila pertenecientes a documentación de mercedes de tierras: la primera corresponde a una solicitud de un sitio de ganado menor y dos caballerías de tierra, por el español Diego de Montesinos en 1588, la segunda fue elaborada a petición del cacique de Cuquila en el año de 1595, con motivo de un sitio para ganado menor para propios de la comunidad. Y la última corresponde a las diligencias realizadas con motivo de la solicitud de un sitio para ganado menor en términos de los pueblos Cuquila y Mistepec que pidió por merced José Bravo en 1595. En los tres casos, contrasto el discurso de las autoridades virreinales, consignado en los documentos escritos, con lo representado en las *pinturas*. En el discurso virreinal la descripción del terreno es monótona y convencional pues se apega a una descripción jurídica del territorio, mientras las *pinturas* son ricas en la variedad de las formas y de los trazos del paisaje y del territorio, aún cuando sus autores obedecieron a normas o convenciones estilísticas tanto de la antigua tradición como de la plástica hispana. De tal suerte, contrasto el discurso formal de las autoridades y de los nuevos modelos territoriales implantados, con el discurso informal de las *pinturas*, en las que perviven varios elementos sagrados de la tradición pictórica indígena y del modelo territorial prehispánico. Ambos discursos se compenetran y me permiten señalar, además, varios aspectos de las relaciones socio-territoriales entre las autoridades españolas, los grupos indígenas y los pobladores españoles.

Finalmente, en el tercer capítulo examino a detalle una *pintura* de Cuquila elaborada, aparentemente, en 1599 y en la que se representa el asentamiento del pueblo y su organización. En ella predominan los caminos, principalmente el que va al pueblo de Ocoatepec y el que viene de Tlaxiaco, siendo este último el que linda con Cuquila; son relevantes también dos ríos. En general, se retrata la cabecera de Cuquila donde va el asiento del pueblo y tributarios con los que contaba en esa fecha. Al no estar acompañada por documentación escrita en su actual catalogación, únicamente analizo los elementos pictóricos y territoriales que dieron soporte a la nueva configuración espacial a finales del siglo XVI, en la que el modelo hispano tuvo que adaptarse a la topografía del lugar y a algunos componentes del modelo prehispánico mixteco, mismos que aparecen en la *pintura*, de los cuales algunos prevalecen en la disposición territorial actual del pueblo. De esta forma, ofrezco mi interpretación de la representación mental del nuevo asentamiento

de Cuquila elaborada por un natural y la vinculo con el paisaje sagrado del pueblo y con relatos de los habitantes.

Únicamente me queda por aclarar, a manera de advertencia, que ante la escasez de documentación referente al territorio de Cuquila analicé a detalle los expedientes relativos a la posesión de la tierra y a los conflictos territoriales, tratando de hacer un estudio a profundidad. Espero no haber abusado mucho de ello y que el resumen de los tres casos concretos de mercedes de tierra, que analicé en el segundo capítulo, sea pertinente. Por otro lado, en la documentación escrita aparece una cantidad considerable de voces mixtecas. Ante la dificultad de conocer la palabra original que los testigos señalaban al escribano público, quien interpretó y escribió de la mejor manera dichas voces, preferí no traducirlas por el momento ya que ello implicaría un estudio lingüístico que conllevaría una investigación aparte. Finalmente, actualicé la ortografía con el objeto de que la lectura y entendimiento de algunos extractos de los documentos sea más fácil.

Capítulo 1. La reorganización territorial indígena durante el virreinato: el caso de Santa María Cuquila

1.1 La territorialidad indígena

El espacio es vivido y entendido de diferentes maneras por los grupos humanos. No sólo constituye el medio bioecológico en el que el hombre se asienta y del que obtiene lo necesario para su supervivencia. También es el sitio sobrenatural en el que construye relaciones con lo sagrado; el espacio es por tanto una proyección de la percepción que el hombre tiene de sí mismo, individualmente y en comunidad. La interacción con el medio que le rodea, con su grupo (consigo mismo) y con “el otro” queda definida, así, en un significado propio de *territorialidad*, que se construye social, geográfica e históricamente.

De acuerdo con Robert Sack, la territorialidad es entendida como “el intento de un individuo o grupo de afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica.”⁹ Esta área geográfica puede ser denominada *territorio específico*.

Dicha territorialidad señala el hecho de que la relación espacial humana no es neutra; la gente no interactúa y se desplaza en un espacio como bola de billar, puesto que en la interacción humana, el movimiento y el contacto son formas de transmitir energía e información con el fin de afectar, influir y controlar las ideas y las acciones de otros y su acceso a los recursos. Las relaciones espaciales humanas son el resultado de influencia y poder. La territorialidad es la forma primaria del poder.¹⁰

Es definida también como “el conjunto de relaciones que una población mantiene en un territorio percibido como suyo y con las dinámicas provenientes del exterior”.¹¹ Es decir, la territorialidad está constituida por redes políticas, económicas y sociales que se tejen en el interior y exterior de un territorio y se llevan a cabo tanto dentro como con el exterior y desde fuera de dicho territorio, estableciendo relaciones dialécticas entre los individuos y grupos sociales, debido a que confluyen afinidades y antagonismo en la confrontación de

⁹ Robert Sack, “El significado de la territorialidad”, en *Región e Historia en México (1700-1850)*, Pedro Pérez, comp., México: UNAM-Instituto Mora, 1991, p. 194

¹⁰ *Ibid*, p. 203

¹¹ Arturo Taracena Arriola, “Región e historia”, en: *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n. 1, primavera, 1999, p. 2

intereses, bienes, tradiciones, creencias, ideas, etc. Además dentro de cada territorio existen patrones de diferenciación productiva, política, social, jurisdiccional y cultural, entre otros.

El territorio, por su parte, es definido como una porción de superficie terrestre que se encuentra habitado y organizado por determinado grupo humano; desde la perspectiva del derecho internacional, el territorio constituye, junto con la población y la organización política, uno de los tres elementos que determinan la existencia de un Estado. A partir de esta definición, el territorio está conformado por las áreas terrestres, subterráneas, marinas y aéreas, delimitadas por fronteras precisas que sirven para fijar las referencias de espacio en las cuales un Estado ejerce sus funciones y desarrolla sus competencias de forma exclusiva.

No obstante, el territorio y las relaciones territoriales no son únicamente estatales, sino también histórico-sociales, por lo que en un Estado como el mexicano, con una población multicultural, existen territorios también multiculturales, como es el caso de los territorios indígenas. En este sentido, la territorialidad histórico-cultural está configurada por redes simbólicas que juegan un papel esencial en la construcción y conservación de la identidad de sus habitantes. Por lo que la territorialidad se asocia también a la “aprehensión simbólica, ritual y pautada del territorio mismo.”¹²

En tanto que el territorio es humanizado, cultivado, representado, etc., genera comportamientos culturales en torno a él, leyendas, temores y topónimos. Cada pueblo, comunidad o sociedad quiere ser soberana sobre su territorio y ejercer autoridad en la comunidad política. Como los pueblos son diversos étnica, política y culturalmente, las nociones de espacio varían de pueblo a pueblo, de nación a nación, de Estado a Estado.¹³

De acuerdo con estas definiciones previas, en esta investigación me acercaré a la construcción del territorio y la territorialidad en una población de la Mixteca Alta Oaxaqueña (Figura 1), después de que los españoles implantaron un nuevo modelo territorial, sobre otro ya existente. Para entender y conceptualizar la noción de

¹² Francisco López Bárcenas, et. al., *Con la vida en los linderos. Derechos territoriales y conflictos agrarios entre los Nuu Savi*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2005, p. 15

¹³ Carlos Vladimir Zambrano, “Territorios plurales, cambios sociopolíticos y gobernabilidad cultural”, citado en Germán Ortiz Coronel, *Nuu Savi... op. cit.*, p. 19.

territorialidad en el contexto indígena, podemos definir por separado el espacio sagrado y el territorio, aun cuando en la práctica cotidiana de la territorialidad se encuentren estrechamente vinculados.

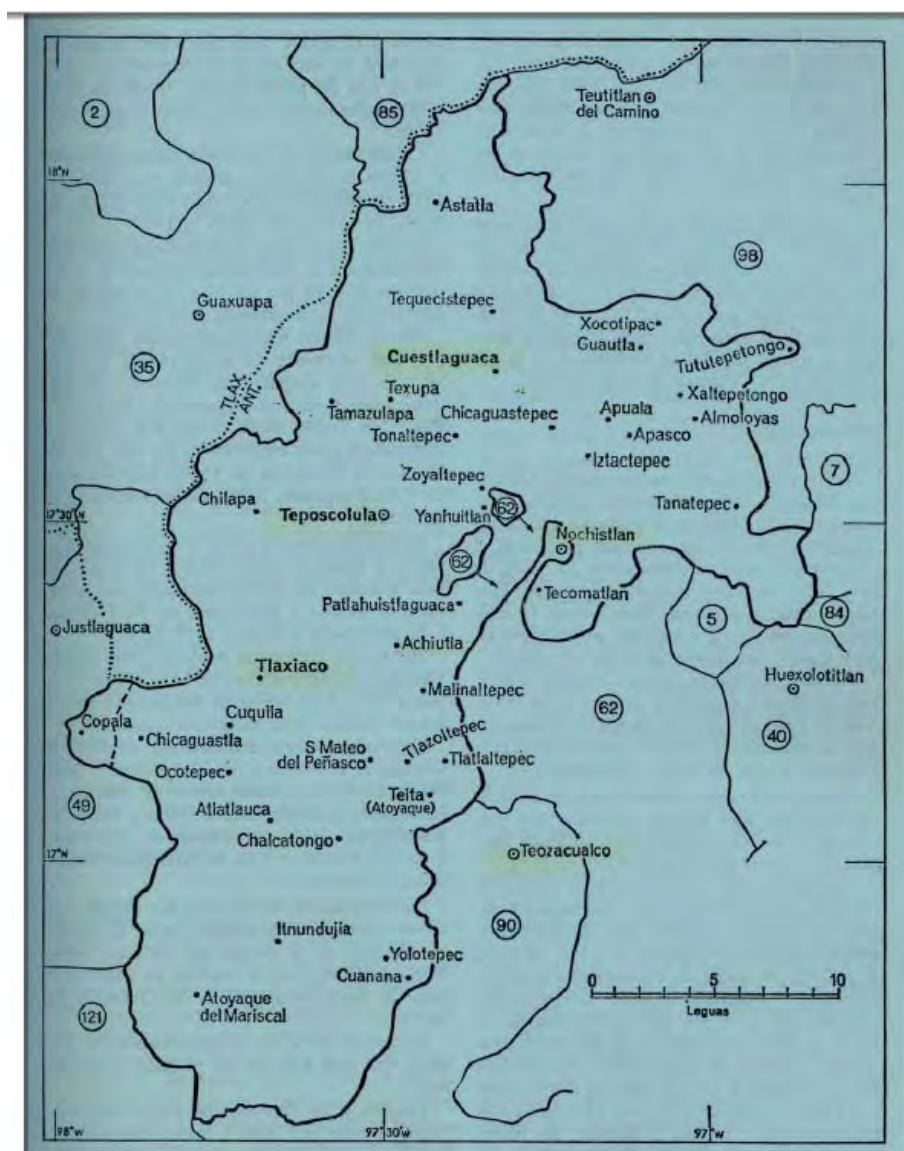


Figura 1 Mapa de La Mixteca Alta, en la jurisdicción de Teposcolula.

El pueblo de Cuquila se encuentra al suroeste de Tlaxiaco.¹⁴

¹⁴ Mapa tomado de: Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, Dirección General de Publicaciones, 1986, p. 293

El espacio sagrado y el territorio constituyen dos dimensiones de la territorialidad indígena: “el primero se ubica en el plano ideológico, [mientras] el segundo es el espacio vital en donde se desarrolla la actividad humana.”¹⁵ La organización interna de los pueblos indígenas se compone de la configuración del espacio vital y del espacio sagrado, los que se enlazan y dan origen a un espacio multidimensional. El espacio sagrado, en el plano ideológico, es en donde entra en acción lo simbólico, donde tiene cabida lo intangible y donde se representan y se conciben imágenes del territorio; es, por ende, donde se construye gran parte de las identidades de los grupos indígenas. Mientras que el territorio indígena es, en primera instancia, un conjunto de asentamientos humanos “que están en interacción económica, social, cultural, lingüística, demográfica y política, lo que conlleva una serie de elementos de tensión interna y externa por la conflictividad que se deriva del control de los recursos y su administración.”¹⁶ Desde la época prehispánica, pero en mayor medida durante el periodo virreinal hasta la fecha, las sociedades indígenas se encuentran constantemente en disputas agrarias y territoriales debido, en parte, a conflictos suscitados por administraciones, políticas estatales o municipales, y divisiones territoriales que no toman en cuenta la territorialidad multicultural y que marginan el campo de acción de las poblaciones indígenas, lo que origina conflictos con el Estado pero también entre los propios pueblos.¹⁷ En este contexto, es necesario decir que para las sociedades indígenas, la territorialidad y el territorio se extienden más allá de las fronteras estatales, político-administrativas o de las regiones culturales; como hemos visto, es también un espacio sagrado: sin delimitaciones jurídicas específicas, que se despliega en el paisaje, en las montañas, en las cuevas, ríos, manantiales, etc., y que vincula los tres niveles del mundo, de acuerdo con las cosmovisiones indígenas: el cielo, la tierra y el inframundo.

¹⁵ Guadalupe Vargas Montero, “Espacio físico y espacio sagrado. La territorialidad en una comunidad mixteca (Oaxaca, México)”, en: *Actas latinoamericanas de Varsovia*, ISSN 0866-9953, N°. 15, 1993, p. 183.

¹⁶ José Velasco Toro. *Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena*, en: *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre no. 87, Universidad Veracruzana, 1993, , pp. 48-49.

¹⁷ “Es preciso aclarar que los procesos coloniales de fragmentación territorial no fueron resultado exclusivo de la imposición de las políticas e instituciones de los españoles; en muchos casos las divisiones territoriales y la modificación de fronteras etnoterritoriales surgían también de los conflictos internos entre los nobles y algunos sectores indígenas.” Alicia Barabas, “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico”, en: *Alteridades* [en línea] 2004, no. 14 (enero-junio) p. 107, [Fecha de consulta: 03 enero, 16 febrero de 2012]. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706>> ISSN 0188-7017

Es un microcosmos en que el indio se incluye, se define, donde la vida cobra sentido, un universo orientado que quebraron los evangelizadores y los representantes del rey cuando se empeñaron en desplazar a las poblaciones y en reagruparlas en otros sitios. Basta con volver a los mapas indígenas de fines del siglo XVI para encontrar allí en un glifo-paisaje, en una línea del horizonte aquella presencia que las palabras son incapaces de sugerir.¹⁸

El espacio indígena es, pues, sagrado, cosmológico y multidimensional;¹⁹ encuentra su campo de expresión en el territorio, es decir en los elementos tangibles de la territorialidad pero “conservando una connotación sagrada que se presenta en la colectividad bajo la forma de símbolos”²⁰ que constituyen el *paisaje*, como una categoría que expresa la forma en que se *vive* y se *ve* y se *representa* el territorio y el entorno. Como veremos en esta investigación, en la representación pictórica del territorio indígena, donde queda manifestado el *paisaje*, se encuentran elementos simbólicos del espacio sagrado, mismos que yacen en algunos “elementos naturales” del territorio, es decir, en las montañas, ríos, cuevas, etc., que si bien son componentes tangibles del territorio poseen un significado que no lo es y que, por tanto, pertenece a la esfera de lo sagrado.

En suma, el territorio, el espacio, el paisaje y la territorialidad indígena gozan de un carácter sagrado que es difícil de dissociar de la vida cotidiana de las comunidades. Es decir, que se encuentra estrechamente imbricado con las relaciones políticas, sociales, económicas, geográficas e histórico-culturales y que puede definirse como *territorialidad sagrada*,²¹ o esta forma particular de apropiación territorial que construye nexos con elementos sobrenaturales o con aquello que tiene un significado sobrehumano y que rebasa cualquier explicación consciente del hombre. Esta territorialidad sagrada queda de manifiesto en el paisaje circundante de las poblaciones, que también forma parte de su territorio. Pero más que tratarse de “elementos naturales” o bioecológicos, los elementos del paisaje poseen un carácter simbólico que les da un significado totalmente distinto al que

¹⁸ Serge, Gruzinski, *op. cit.*, p. 100

¹⁹ Guadalupe Vargas Montero, *op. cit.*, p. 183.

²⁰ *Idem.*

²¹ Basada en el término de Alicia Barabas, de territorialidad simbólica, es decir, relaciones territoriales marcadas por la cosmovisión, la mitología y las prácticas rituales. *Dialógos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols., Colección Etnográfica de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, 2003, p. 22

les es inmanente. Las cuevas, las montañas, los ríos, los manantiales, etc., participan de este carácter sagrado del espacio y son puntos de contacto con el cielo y el inframundo, lo que da relevancia a la vida terrestre, además de otorgar un hondo sentido de identidad a sus habitantes.

Invisible para los españoles, otro tiempo se ocultaba en los ríos, dentro de las montañas, en lo más recóndito de las selvas [...] Los indios no sólo “tenían también creído que todos los montes eminentes y sierras altas participaban de esta condición y parte de divinidad”, sino que también consideraban que los lagos, las cuevas, las montañas eran puntos de contacto privilegiado entre el mundo de los dioses y la superficie terrestre. Eran los conductos que comunicaban el tiempo siempre presente de las creaciones y de los dioses con el de los humanos [...] Lugares de evolución de un tiempo a otro, objetos por naturaleza indestructibles a diferencia de los templos, de las imágenes de las “pinturas”, puntos de referencia secretos y guaridas de los dioses, estos elementos del paisaje manifestaban y mantenían en su inmutabilidad una antigua relación con los tiempos y con el entorno.²²

La territorialidad sagrada sigue vigente en muchas poblaciones indígenas y se hace presente y se regenera en la práctica de rituales y en relatos orales que, a la vez que garantizan la comunicación de los hombres con la divinidad, tienen la función de crear vínculos territoriales y lazos comunitarios e identitarios. Dichos rituales y relaciones territoriales, presentes en relatos, tienen su origen en la época prehispánica y pervivieron durante el periodo virreinal, ya en un sincretismo religioso. En este capítulo esbozaré, de manera general, cómo se reconstruyó la territorialidad indígena una vez que los españoles conquistaron y colonizaron los antiguos territorios mesoamericanos, de manera que el sentido del espacio de los grupos indígenas se transformó al mismo tiempo que el entorno y, después, me enfocaré en el caso particular de Cuquila.

1.2 La reorganización del territorio mesoamericano

Durante la colonización mesoamericana, los españoles reorganizaron el territorio, de acuerdo con patrones de asentamiento que se fueron conformando, a partir del siglo VIII, en el proceso de reconquista de la península ibérica. En dicha empresa los españoles asentaron las bases ideológicas y materiales para conformar asentamientos que dejaban

²²Serge Gruzinski, *op. cit.*, pp. 97 y 98.

fuera de las ciudades a las *aljamas* -barrios de judíos y moros-,²³ es decir, a aquellos que no participaban de la cristiandad. Para ello retomaron conceptos de la antigüedad clásica que fusionaron con elementos cristianos medievales y constituyeron un sistema de asentamiento territorial que se basó en la *policía humana*,²⁴ es decir, en las normas de *política y civilidad* asentadas, principalmente, por Aristóteles -por un lado-, fusionadas con ideas cristianas, por el otro, - tomando como modelo “La ciudad de Dios-.”²⁵ Así, los españoles construyeron entidades territoriales que defendieron la cristiandad, mediante unidades jerarquizadas: con ciudadanos que debían apearse a las normas de la política, sustentadas en el Catolicismo, y administradas mediante una red de autoridades civiles y eclesiásticas.²⁶

Con base en este sistema fue que los españoles implantaron un nuevo modelo territorial en la Nueva España, de manera que pudieran ejercer el poder y control político, económico y social sobre la población, así como llevar a cabo su evangelización. Para ello congregaron a la mayor parte de la población en “pueblos de indios.” Ello implicó un cambio severo en las poblaciones indígenas; los distintos grupos fueron segregados al ser reagrupados y organizados de manera distinta a como se encontraban en sus antiguos asentamientos.

Para el indígena no existía en su mentalidad la noción del espacio regulado, del espacio trazado; la racionalidad de territorio es una imposición de carácter occidental, concepción que fragmenta al individuo, lo limita y lo obliga a hablar de propiedad o posesión, esto es más evidente desde el mismo momento de la conquista, cuando el indígena otrora se desplazaba libremente sin ataduras, hasta sus caminos y poblados eran delineados orgánicamente, acomodados a la topografía natural, pero la imposición del trazado en damero, simbología de la dominación, se refleja hasta en las propiedades de los señores tiránicos, quienes establecían granjas con corrales o cercados para sus ganados, a diferencia

²³ Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en: Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006, p. 118

²⁴ “[...] el vocablo *policía* hace alusión a ese conjunto de conceptos que refieren la existencia de una comunidad organizada en concejo, tales como *política, república, cosa pública, pueblo y ciudad*. Sin embargo, en la tradición literaria medieval de los reinos cristianos peninsulares, tal comunidad fue por definición no solamente política, sino también cristiana. El ayuntamiento de un pueblo en concejo o república fue una modalidad de organización política que impulsaron los propios reyes y la Iglesia como una forma de agrupar y defender la cristiandad.” *Idem*

²⁵ “Los cristianos, insistió Eiximenis, forman “una comunidad y un cuerpo espiritual.” Así, como fue concebida la “ciudad de Dios” en cuanto modelo de la ciudad terrenal, también la “cosa pública” entre los hombres habría de organizarse a semejanza de la “cosa pública celestial.” *Ibid.*, p. 118.

²⁶ *Ibid.* p. 114-118.

de los animales domésticos que poseían los indígenas y propios del hábitat que pastoreaban en amplias franjas de libertad.²⁷

Por otro lado, los “pueblos de indios” quedaron organizados políticamente en “repúblicas de indios” a través del cabildo, conformado por el gobernador, los regidores y los alcaldes. De esta manera el modelo hispano fusionaba la organización urbana, política y social, constituyendo un nuevo territorio. Pero el territorio no sólo fue transformado física, política y socialmente para ser regulado por las autoridades virreinales, sino que experimentó un cambio de significado. Los conquistadores impusieron sus valores, creencias y concepción del mundo, es decir, su *visión*, de manera que el sentido del espacio y del mundo construido por los grupos indígenas se transformó; la cuestión es ¿hasta qué punto y cómo se transformó?

1.2.1 Los asentamientos indígenas prehispánicos

En el proceso de colonización el antiguo territorio mesoamericano y las sociedades indígenas fueron reorganizados de manera que pudieran ser administrados y controlados por funcionarios locales, que rindieran cuenta a la Corona y a su representación novohispana, y al mismo tiempo quedara resuelto el problema suscitado por la distribución de encomiendas.²⁸ Por otra parte, los españoles, “se encontraron ante la dificultad de evangelizar y controlar políticamente a una parte de la población indígena que vivía en parajes montañosos de difícil acceso y bajo un patrón de asentamiento disperso.”²⁹ Fue así como en el primer siglo de virreinato aparecieron entidades políticas que desequilibraron el orden territorial prehispánico. La antigua organización territorial, política y sagrada fue sustituida para ser controlada y administrada por funcionarios peninsulares, de manera que los antiguos asentamientos mesoamericanos fueron modificados, mientras que la población originaria fue congregada en “pueblos de indios”. Para hablar de ello es necesario explicar cómo estaban compuestos los asentamientos prehispánicos tanto en la Cuenca de México como en la Mixteca, puesto que el modelo que implantaron los españoles en el centro fue el

²⁷ Gustavo Adolfo Agredo Cardoso, “El territorio y su significado para los pueblos indígenas” en: *Revista Luna Azul*, no. 23 Julio-Diciembre 2006, Colombia, p. 29

²⁸ Alessandra Russo, *El realismo circula... op. cit.*, p. 44.

²⁹ Federico Fernández Christlieb, “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de congregación”, en: *Investigaciones Geográficas*, no. 60, México, agosto de 2006, p. 145.

mismo que intentaron implantar en la Mixteca, así es posible contextualizar el proceso de reorganización territorial y congregación y notar sus diferencias en el caso concreto de Cuquila.

En la cuenca de México, los asentamientos prehispánicos estaban representados por la voz nahua *altepetl* (plural: *altepeme*), conformada por dos raíces: *atl* y *tepetl*. La primera significa agua y la segunda cerro. De manera que la traducción literal del *altepetl* resulta ser el cerro-agua o el agua-cerro. Pero para las sociedades prehispánicas el *altepetl* también era una entidad social, política, religiosa y territorial, es decir un Estado. Los cerros eran unidades sagradas y, de acuerdo con la cosmovisión indígena, se encontraban rellenos de agua. El agua salada de los mares se filtraba por la tierra y se desalinizaba de manera que podía consumirse. Así, para una sociedad fundamentalmente agraria, el agua y el cerro que la contenía eran elementos de suma importancia, pero no sólo económica, sino que ambos se encontraban estrechamente relacionados con los dioses. Las pirámides eran la representación de estos cerros sagrados y algunas de ellas eran templos dedicados a las divinidades principales de acuerdo con cada región.³⁰ Los centros urbanos, como México-Tenochtitlán, recibían también el nombre genérico de *altepetl*; término que los españoles tradujeron como “ciudad”, al que se sumó el de “pueblo”, ya que los asentamientos rurales dispersos en las laderas montañosas también eran nombrados *altepetl*. Independientemente de ello, los *altepeme* eran colectividades organizadas en grupos llamados *calpultin*, en plural, o *calpulli*,³¹ en singular; estaban compuestos por familias emparentadas entre sí, y compartían un mismo origen étnico, un mismo oficio y un mismo dios protector.³² Un *altepetl* podía comprender *calpultin* de distintas etnias, y era gobernado por un *tlatoani* que

³⁰ Cayetano Reyes, *op. cit.*, pp. 23-34.

³¹ “La mínima unidad política era el clan o grupo de familias residentes en el mismo lugar (náhuatl, *calpulli*; plural *calpultin*). Los jefes de esas familias se reunían para considerar conflictos y problemas locales y escoger un representante al consejo tribal, que estaba compuesto por los miembros prominentes o ancianos de una serie de *calpultin*. El consejo, a su vez, según una antigua costumbre, elegía un gobernante (náhuatl, *tlatoani*; plural *tlatoque*). En un Estado más sofisticado los ancianos de la tribu se habían convertido en una nobleza hereditaria que escogía al *tlatoani* entre los miembros elegibles de una familia gobernante; en circunstancias extraordinarias el consejo podía quitar el poder a esa familia y reemplazarla por otra. El gobernante, una vez elegido, podía ser dominado por el consejo o bien gobernar en forma más o menos autocrática e incluso designar a su sucesor. Normalmente funcionaba como supremo dirigente religioso, militar y político, aun cuando en algunos casos dos o más personas compartían esos atributos.” Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 4

³² Fernández Christlieb, “Los espacios del pueblo de indios...”, *op. cit.* p. 147

provenía de alguno de los *calpultin* que conformaban el *altepetl*. Su gobierno era dinástico-teocrático y “representaba la soberanía de todo el *altepetl* sobre un territorio dominado por la colectividad.”³³ Por lo regular, un *altepetl* estaba conformado de dos a ocho *calpultin* que ocupaban un lugar preciso al interior del núcleo urbano del territorio, dado el caso. Cada *calpulli* tenía un nombre distintivo que conservaba, incluso, en momentos de migración y que hacía referencia, la mayoría de las veces, a rasgos corográficos o de filiación étnica; cada uno de ellos contaba, dentro del territorio del *altepetl*, con áreas comunales para sus miembros que constaban de un templo para el *calpulteotl*, o dios protector, una casa de reunión, una plaza abierta, y al menos, un *temazcal*. Todos los *calpultin* compartían un mismo *tianquiztli* o mercado dentro del *altepetl*. El territorio del *altepetl* restante estaba conformado por las casas de los habitantes del *calpulli*, de las cuales la principal pertenecía al *teachcauh*, “hermano mayor,” es decir, el jefe del *calpulli*.³⁴

Por otra parte, los miembros de los *calpultin* buscaron como lugar de asentamiento un territorio otorgado por sus ancestros o dioses en un tiempo mítico y tras largas peregrinaciones. Los terrenos donde se asentó cada *calpulli* fueron traducidos por los españoles como *barrios*, de manera que se les desplazó como tales en la organización del pueblo de indios, como veremos más adelante.³⁵

En cuanto al lugar de asentamiento del *altepetl*, sus habitantes habían hecho ya una selección basada en la observación del comportamiento ambiental, que consistía en establecer un sitio donde la estabilidad de las laderas y el abastecimiento de agua fueran seguros, así como la obtención de los recursos para la subsistencia: “madera, piedra y tierra para construir, vegetales para nutrirse y caza potencial, llanuras –así sean mínimas– para sembrar, leña para cocinar, hierbas medicinales y alucinógenas, etc.”³⁶ De acuerdo con las características geográfico-paisajísticas, este sitio que preferían los habitantes del *altepetl*

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 149

fue nombrado como “rinconada” por Miguel Ángel García Zambrano,³⁷ basado en el término náhuatl de *xomulli* (rincón) que designa sitios ubicados dentro de espacios cóncavos. De acuerdo con este autor, las poblaciones mesoamericanas se asentaron, preferentemente, en espacios de tierra protegidos por agua: ya sea en un espacio circundado de cerros —en forma de herradura— que facilitaba la captación de agua; en un rincón de tierra rodeado por agua —preferentemente un islote o porción de tierra rodeado en sus 360° por agua—; o en el espacio intermedio donde confluían dos ríos. Esto no sólo les permitía proveerse de los mantenimientos necesarios para la subsistencia sino que figuraron como lugares provistos de memoria y sacralidad. Por ejemplo, en el caso de la rinconada en forma de herradura, los cerros no sólo protegían a la población de los vientos y de las incursiones enemigas sino que permitían fijar referentes para las observaciones astronómicas y, por tanto, para la elaboración del calendario. Tanto en este caso como en el de la confluencia entre dos ríos, se asoció el sitio elegido con el útero femenino, y por lo tanto con el origen, por lo que su carácter sagrado quedaba de manifiesto en el paisaje; se trataba de lugares con un valor estético y funcional.³⁸

En todas las variantes de rinconada la altitud jugó un papel fundamental para la obtención de recursos:

las diferencias ambientales se acentúan en pendientes fuertes y, por consiguiente, el acceso a diferentes tipos de recurso es mucho más rico que en tierras llanas. En todos estos casos es inútil definir las formas desde un punto de vista geomorfológico pues su origen varía de una región a otra o incluso al interior de una misma zona. Por ejemplo, una rinconada bien podría ser un “circo de erosión” en un caso, mientras que en otro podría tratarse de una cuenca de origen volcánico.³⁹

Por otra parte, el nombre de cada localidad hacía alusión, con frecuencia, a las características del paisaje en que se encontraba enclavado y se representaba a través de topónimos consistentes en pictogramas conformados por la imagen de un cerro o montaña con el elemento distintivo del nombre del poblado que evocaba la flora, la fauna, la

³⁷ Ángel García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006

³⁸ Fernández Christlieb, “Los espacios del pueblo de indios...”, *op. cit.* p. 149

³⁹ *Ibid.*, 151

orografía o hidrografía del lugar.⁴⁰ Así, por ejemplo, el pueblo que se estudia en esta investigación está representado por la imagen de un cerro que contiene o en cuya cima se encuentra un tigre y que le da el nombre de “pueblo del tigre.” (Figura 2)



Figura 2 Topónimo de Santa María Cuquila “Pueblo del Tigre” de la Pintura de Cuquila de 1599⁴¹

En la Mixteca Alta, así como en otras regiones mesoamericanas, tuvieron cabida asentamientos humanos semejantes a los *altepeme* de la Cuenca de México; si bien compartían la mayoría de las características que se mencionaron, otras tantas eran propias de su organización histórico-social, económica, política y cultural, lo que les da un sentido particular, como veremos en el pueblo que estudiamos en esta investigación.

En la Mixteca Alta, el equivalente aproximado del *altepetl* fueron el *ñuu* y el *yuhuitayu*. El *ñuu* era la unidad socio política fundamental de los grupos mixtecos, de acuerdo con Kevin Terraciano.⁴² Al igual que el *altepetl*, el *ñuu* fue traducido por los españoles como “pueblo”, aunque también en el *Vocabulario en lengua mixteca* de Fray Francisco de Alvarado (1593) el *ñuu* significa “lugar por pueblo,” “villa” y también “tierra.” La voz *ñuu*, por otro lado, también sirvió para denominar regiones como en la voz *Ñuudzahui* que significa “Lugar de la lluvia,” término que utilizaban los mixtecos para designar la

⁴⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁴¹ AGN, Mapoteca no. 2463

⁴² The *ñuu* was a central to local indigenous organization and identity as the *altepetl* in central Mexico and the *cah* in Yucatan. At the time of the conquest, the Mixteca contained hundreds of *ñuu* and well over a million inhabitants. Kevin Terraciano, “The Colonial Mixtec Community,” en: *Hispanic American Historical Review* 80:1, E.U.A., Duke University Press, 2000, p. 6

Mixteca.⁴³ *Ñuu*, además aparece en los nombres de los poblados, como en el caso particular de Santa María Cuquila, cuyo nombre en mixteco es *Ñuu Kuiñi* o “Pueblo del tigre.”

El *ñuu* se encontraba compuesto por colectividades conformadas a partir de varios *siqui* (*siña* o *dzini* en otras variantes del mixteco), que eran unidades étnicas y territoriales con su propio linaje gobernante, con un mercado, un palacio y un templo erigido a su deidad, y que juntas conformaban un *ñuu*, mientras que el *yuhuitayu* era un *ñuu* complejo⁴⁴ o una entidad más grande que se formaba a partir de las uniones matrimoniales entre las casas gobernantes de distintos *ñuu*.⁴⁵ Es decir, que la estructura política de los *yuhuitayu* se conformó a través de uniones matrimoniales de parejas gobernantes que integraron a las comunidades en una unidad política basada en uniones de élite. Éstas alianzas se conformaron a partir de los intereses de la casa señorial y el acuerdo de los padres, “lo que implicaba la herencia de un patrimonio y el control político, social y económico de un grupo de individuos adscritos a un señor.”⁴⁶ El señor -o *yya* en mixteco- detentaba el poder político, fundamentado en poderes mágicos, lo que garantizaba la conexión de los pobladores con las divinidades a través, precisamente, de su gobierno. Su linaje estaba, a su vez, asociado a una explicación mítica, lo que justificaba el aparato político y administrativo. El linaje, por su parte, fue la traducción española para *tnuhu* o emparentamiento entre los nobles o principales allegados al *yya* y los pobladores del señorío, es decir que el *tnuhu* era una articulación entre la clase gobernante y los gobernados pero donde había una clara división de grupos: los principales eran dirigentes del sistema político, fundamentados en una tradición mítica mientras los gobernados quedaban adscritos a su señor. El *yuhuitayu*, por

⁴³ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñuundaá Tejupan. Lugar del Azul” en: Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006, p. 358

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ A *yuhuitayu* resulted from the marriage of a male and a female ruler who each represented the lordly establishment of a separate *ñuu*... The *yuhuitayu* is represented in preconquest-style codices and postconquest pictorial writings as a royal couple facing one another, seated on a *petate* (reed mat). The term *yuhuitayu* is a metaphorical doublet: *yuhui* is “reed mat”, an *tayu* is “seat” or “pair.” Kevin Terraciano, *op. cit.* p. 6

⁴⁶ Jair, Vidal, *El cacicazgo de Acaquizapan*, Tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2012, p. 21

tanto, estaba conformado por este linaje o poder que pertenecía al *yya* en virtud de su descendencia, pero a través del cual se relacionaba con sus gobernados.⁴⁷

Integrado por una tradición de padres y abuelos, la sucesión y el linaje se caracterizaron por la relación del rey con sus súbditos, como el Dios con los hombres, mientras que los matrimonios de los señores naturales, reflejan los intereses del linaje, intereses étnicos. Estos matrimonios son endogámicos, patrilineales, y sólo se dan entre personas del mismo grupo social.⁴⁸

Los principales, por su parte, eran grupos de personas emparentados con el *yya*, que se ocupaban de la administración, como ser parte del consejo o, por poner otro ejemplo, eran los dirigentes de los *siqui* y también mantenían una relación de parentesco con los gobernados. Asimismo, poseían habilidades estimables, una educación especial y responsabilidades en la organización del aparato de gobierno, aunque inferiores a las del señor natural o *yya*.⁴⁹

Por otro lado, los *siqui* también eran unidades territoriales y fiscales sobre las que se apoyaba la economía tributaria. Los habitantes de los *siqui* evocaban un origen común personificado por un fundador mítico del que provenían varias familias, de manera que contaban con un nombre propio que los distinguía de los otros *siqui*, mientras el territorio que habitaban era parte de su patrimonio, además de que sus habitantes tenían derechos colectivos del uso del suelo y ciertas obligaciones respecto del *yya*.⁵⁰ Un *siqui* podía transformarse en un *ñuu* y cada *ñuu* podía llegar a ser un *yuhuitayu*. A su vez, el *yuhuitayu* podía verse como un *ñuu*, pero no todo *ñuu* podía llegar a ser un *yuhuitayu*. Las relaciones existentes entre el *siqui*, el *ñuu* y el *yuhuitayu* determinaban su ubicación en el espacio y la distribución de las tareas y responsabilidades civiles, religiosas y tributarias.⁵¹

En cuanto al patrón de asentamiento del *ñuu* y del *yuhuitayu* Ronald Spores señala que durante la época prehispánica existieron algunos centros urbanos y varias comunidades

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 22-25

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñundaá Tejupan...” *op. cit.*, p. 358

pequeñas en las que se asentó la población de la Mixteca Alta, integrada en “cuatro grandes componentes: *a*) un centro-capital –cabecera–, *b*) uno a varios pueblos –“estancias”, “sujetos”–, o aldeas, *c*) uno o más lugares de actividad ritual-ceremonial –ubicados en el centro o cerca de él–, y *d*) terrenos agrícolas y de recolección.”⁵² Este núcleo funcionó como base para el desarrollo de la cultura mixteca antes de la Conquista.⁵³

No obstante, estas formas de organización política y socio-territorial en la Mixteca no necesariamente contaron con un núcleo urbano, al igual que algunos *altepeme* dispersos de la Cuenca de México, ya que el *yuhuitayu* “estaba constituido por entidades (ñuu y siqui) que no requerían un núcleo urbano o un centro dominante para integrarse,”⁵⁴ por lo que tampoco contaban, necesariamente, con una organización territorial jerárquica. Por otra parte, de acuerdo con Marcelo Ramírez Ruiz, por lo que puede observarse en muchos pueblos que sobreviven en la actualidad y gracias a las investigaciones arqueológicas y a la información que nos proporcionan los tepalcates esparcidos en los pueblos, existe la posibilidad de que a la llegada de los españoles, existiera un “núcleo urbano central, generalmente localizado en lo que se llamó en castellano *pueblo viejo*, y que consiste en un cerro pequeño en cuyas faldas corre un río y se extiende un valle. En este cerro suele encontrarse la zona arqueológica más importante de cada comunidad mixteca, además de estar asociado a relatos locales que lo describen como el centro del poblamiento anterior a la Conquista.”⁵⁵ Fue a partir de estos centros que se derivó el patrón de asentamiento virreinal en “pueblos de indios” de la Mixteca, como veremos, no sin antes contextualizar el proceso de congregación en “pueblos de indios” en la Nueva España.

1.2.2 Pueblos de indios

Después de que las *Leyes Nuevas*, enviadas al Consejo de Indias por el cardenal García de Loaisa, fueron promulgadas en Barcelona en 1542, se asentó “[...] la supresión de las encomiendas que pertenecían a las autoridades, la disminución de las grandes encomiendas

⁵² Ronald Spores, *Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la Cultura Mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, México, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 2007, p. 83

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñundaá Tejupan...” *op. cit.*, p. 358

⁵⁵ *Idem.*

y la prohibición de distribuir otras;”⁵⁶ se trataba de superar la dotación de tierras que los conquistadores se habían repartido beneficiándose del trabajo forzado de los indios en Nueva España,⁵⁷ por lo que se ordenó también que las sociedades indígenas fueran *reducidas a poblado*,⁵⁸ es decir, congregadas en “pueblos de indios,” de tal suerte que se les defendiera de la brutalidad de los conquistadores, pero también para que pudieran ser administradas por funcionarios virreinales y de alguna forma se les pudiera dominar política, económica, social e ideológicamente, ya que *reducirlas a poblado* implicó, además, obedecer una nueva religión que engendraba, en sí misma, una visión muy distinta del mundo.

En general, lo que se quería lograr era *civilizar* a los indios; congregarlos en “pueblos de indios” favorecía el control, la evangelización, la organización del trabajo y la recolección del tributo,⁵⁹ de acuerdo con los patrones de la *policía humana* que mencioné con anterioridad, y también los mantenía organizados políticamente en una “república de indios”, por lo que implicó cambiar las estructuras no solo territoriales, sino también políticas que prevalecieron durante la época prehispánica. En el caso de la Mixteca Alta, los antiguos señoríos fueron transformados en “pueblos de indios”⁶⁰ y “repúblicas de indios” que pasaron a ser gobernados por el cabildo, -institución indígena que estaba conformada por el gobernador, dos alcaldes y dos o más regidores que, además de gobernar para el

⁵⁶ Alessandra Russo, *El realismo circular... op. cit.*, p. 50.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ De acuerdo con Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb: “*Reducir* y *reducción* fueron algunas de las expresiones más comunes al hablar del redoblamiento indígena durante el siglo XVI. *Reducir* es palabra que proviene del latín *reducere*, es decir: *reducirse*, que significa *convencerse*, de modo tal que el *reducido* es aquél 'convencido y vuelto a mejor orden', Covarrubias (1611), folio 5r. De acuerdo con el *Diccionario de autoridades*, *reducir* significó: 'vencer, sujetar o rendir, volviendo a la obediencia ú dominio a los que se habían separado dél.' 'Vale también persuadir o atraer a alguno, con razones y argumentos, a su dictamen.' 'Significa también convertir o convencer al conocimiento de la verdadera religión, sumisión y sujeción de algún reino, lugar, etc., por medio del poder o de las armas.' 'Significa asimismo conversión o conquista de los infieles al conocimiento de la verdadera religión, o de los pecadores a la enmienda', 'se llama también el Pueblo de Indios, que se han convertido a la verdadera religión.' *Diccionario de la lengua castellana* (1737), t. V.” Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, “La policía urbana...” *op. cit.*, nota 29, p. 121.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁰ “Spaniards intended to create more manageable units by moving some or the outlying settlements to the center, relocating settlements from hilltops and slopes down to level valleys and plains, and re-creating the semblance of a Mediterranean city with its rural hamlets. Those activities were called *Congregación*.” Kevin Terraciano, *op. cit.*, p. 10

pueblo, sirvieron a los españoles como agentes que les permitieron llevar a cabo la recolección del tributo y el dominio de la población-. No obstante, junto a las figuras del gobernador y del cabildo pervivió la del cacique, heredero del antiguo linaje prehispánico que muchas veces ocupó el lugar del gobernador dentro del cabildo, aunque otras tantas mantuvo el poder en el “pueblo de indios,” ejerciendo también un cacicazgo y conservando algunas de sus tierras. Los caciques y las cacicas en la Mixteca Alta fueron figuras importantes en los “pueblos de indios,” ya sea que defendieran las tierras y jurisdicciones de los pueblos, o que en ocasiones velaran por sus intereses o coadyuvaran a mantener el dominio español⁶¹; en general, fueron intermediarios entre la población indígena y las autoridades virreinales.

Aunque fue la instancia mediante la cual las sociedades indígenas podían gobernarse, la “república de indios” o el “pueblo de indios” funcionó en la Nueva España como la institución a través de la cual los españoles organizaron y ejercieron el dominio sobre las poblaciones indígenas. Este proceso de institucionalización, estuvo ligado con el de congregación que se llevó a cabo en dos etapas distintas. La primera se inició con la administración de Luis de Velasco (padre) a partir de 1550 hasta 1564. La segunda etapa comenzó hacia 1595, primer año del virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, y continuó hasta 1635 con el virreinato de Rodrigo Pacheco Osorio.⁶² En este proceso, los “pueblos de indios” debían quedar asentados, en primera instancia, cerca de las ciudades o villas de españoles, que les servirían como modelo, en los cerros aplanados o en los valles,⁶³ es decir, alejados de las montañas que habitaron con anterioridad de manera que no estuvieran tan dispersos y que resultara más fácil su evangelización. De esta forma, los españoles podrían ejercer un control directo sobre los pueblos, así como administrarlos y recibir sus respectivos tributos.

Congregarlos significó, además, organizar sus nuevos asentamientos conforme a las normas urbanísticas de la época, de acuerdo con el patrón que los españoles habían establecido.

⁶¹ Germán Ortiz Coronel, *op. cit.*, p. 49

⁶² Federico Fernández Christlieb y Marcelo Ramírez Ruiz, *op. cit.*, p. 142.

⁶³ *Idem.*

Así, a través de la traza urbana se organizó el pueblo: la iglesia, con su atrio, y el palacio de gobierno, con su plaza, figuraron en el centro a partir del cual se organizaron las calles, cuadras y casas. En el centro también quedaron ubicadas las casas más importantes, como la del cacique, -dado el caso-, y la cárcel. Mientras que los solares de los indios y sus respectivas casas fueron distribuidos a lo largo de las calles.⁶⁴

La iglesia, como ya dijimos, se ubicó en el “corazón del pueblo” por ser el elemento representativo de la nueva religión, mientras el nuevo orden político quedó igualmente representado en el centro a través de la figura del palacio de gobierno. A partir de este centro se alinearon dos ejes principales, uno que corría de oriente a poniente (la iglesia estaba alineada al oriente), y otro de norte a sur. Estos dos ejes funcionaron como guías para el trazo de las calles y la distribución de las cuadras y solares, de manera que la traza urbana quedó organizada en cuadrantes, cuyo centro era la iglesia, la plaza y el palacio de gobierno. En principio, se trazaron ocho calles más desde el centro hacia los 4 puntos cardinales y si el pueblo crecía sólo era necesario seguir el trazo ya iniciado.⁶⁵ Así, los “pueblos de indios” quedaron asentados ordenadamente, y los indios fueron organizados como ciudadanos, miembros de una república y una comunidad cristiana. Dentro de este esquema quedaron incluidos los *calpultin* en el caso de la Cuenca de México en una organización barrial; y los *siquis*, que figuraron en los *ñuu* en la época prehispánica –en el caso de la Mixteca Alta-, quedaron organizados dentro del “pueblo de indios” en secciones o barrios, repartidos en cada uno de los cuatro cuadrantes que formaban la traza urbana. El *tianquiztli* o mercado fue igualmente incorporado al “pueblo de indios” y siguió funcionando como punto de comercio.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁵ “Una vez seleccionado el sitio, se realizaba, con ayuda de un cordel, el trazo de una plaza cuadrangular orientada en cada uno de sus lados hacia los principales puntos cardinales. Con frecuencia, al este de la plaza se asignaría un espacio para construir posteriormente la iglesia o la unidad conventual. Del centro de la plaza se trazaría el inicio de cuatro calles, una hacia cada punto cardinal, de manera que llegando desde afuera por cualquiera de ellas el caminante desembocaría frente a la sede religiosa. Ocho más se comenzarían a trazar partiendo de las cuatro esquinas de la propia plaza, de manera que en ella comenzara un total de 12 calles rectas. La medida ideal de las cuadras que circundan la plaza, excepto el espacio asignado a la iglesia, sería de 50 varas (unos 42m) por lado, en la que cabrían 4 solares de 25 varas por lado cada uno. No era necesario trazar todas las cuadras que tendría la urbe, sino sólo aquellas que habrían de ser pobladas en un primer momento, pues el pueblo podría expandirse, con solo continuar el rumbo del trazo original, el número de cuadras y calles que dispusieran las autoridades y que permitiera el espacio.” *Ibid.*, p. 156

El proceso de asentamiento en “pueblos de indios” se llevó a cabo, por otro lado, de dos distintas maneras, tomando en cuenta la dispersión de los asentamientos indígenas o, bien, la densidad poblacional - ya que se vio diezmada debido a las epidemias que azotaron a los indígenas-. La primera manera de asentamiento respondió al traslado de una comunidad entera -perteneciente a un mismo *altepetl*, o en nuestro caso *yuhuitayu* o *ñuu*- de las laderas de los cerros que habitaban, al valle vecino, conformando completamente un nuevo asentamiento, pero que quedó asociado al antiguo, de tal forma que este último fue llamado con el tiempo *pueblo viejo*. La segunda consistió en el traslado de una o varias secciones poblacionales o *siquis* de un *yuhuitayu*, *ñuu* -o calpultin en el caso de la Cuenca de México- en torno al asentamiento del pueblo más importante, por lo que pasaron a ser pueblos sujetos del asentamiento principal o cabecera.⁶⁶

Estas medidas resultaron en una separación con el simbolismo ritual que conformaban las montañas y el paisaje y que, si bien no fue una separación completa, sí resultó en una transformación brutal para las sociedades indígenas ya que el proceso de congregación

Alteró las bases económicas de la sociedad indiana, destruyó muchas de las formas de relación social y política existentes en la época prehispánica, diluyó nexos de parentesco, de relaciones étnicas, de afinidades culturales, idiomática, religiosas, para constituir un amplio conglomerado controlado, vigilado y dirigido por el grupo dominador.⁶⁷

Los “pueblos de indios”, no obstante, fueron situados, la mayoría de las veces, contiguos a las pirámides y montañas que los pobladores indígenas habitaron antes de la llegada de los españoles y quedaron establecidos en los valles adyacentes a dichas montañas. El antiguo asentamiento indígena quedó desplazado de tal forma que se alejara a los naturales de los cerros sagrados, con el fin de acabar con las idolatrías. Sin embargo, los pueblos fueron asentados en los terrenos inmediatos a la antigua población, de manera que el sitio elegido

⁶⁶ *Ibid.*, p. 145.

⁶⁷ Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, p. 56

quedó “asociado al paisaje ritual prehispánico [...] al pie del antiguo cerro del poblamiento primario, al cual generalmente se le nombró como *pueblo viejo*.”⁶⁸ La elección del nuevo asentamiento se realizó generalmente en sitios cercanos a ríos y montañas, es decir, en lugares donde los elementos territoriales prehispánicos más importantes siguieron teniendo vigencia. En este sentido, la traza conservó gran parte de su estructura anterior y el nuevo asentamiento se trasplantó como un desdoblamiento del *altepetl* o del *yuhuitayu* o *ñuu* original,⁶⁹ de manera que los

territorios y sus paisajes continuaron asociados a las expresiones simbólicas y a los ciclos rituales del mundo mesoamericano. La sacralización de las montañas, el uso del paisaje como expresión ritual y el diseño de la arquitectura como “réplica simbólica” del cosmos fueron prácticas culturales que no concluyeron a la llegada de las huestes españolas, sino que se hallaron incorporadas a la vida colonial de los pueblos de indios.⁷⁰

Gracias a varios estudios de caso, tanto de la Mixteca Alta como de la Cuenca de México, - que analizan la reconfiguración de los “pueblos de indios” una vez que fueron congregados-, han permitido establecer un modelo de asentamiento novohispano, donde los elementos urbanísticos cristianos conservan varias características territoriales prehispánicas. Por ejemplo, en el caso de Tejupan Marcelo Ramírez Ruiz explica que el pueblo de indios

se asentó en el valle contiguo a Pueblo Viejo, siendo Yusaa ñuu “El Río del Pueblo” uno de los ejes oriente poniente, que además dividió al pueblo en dos barrios. El barrio del norte o de arriba, recibió el mismo nombre del pueblo, Ñundaa, en este caso barrio de tierra azul, mientras el otro barrio fue Ñuuaada, del sur, barrio de tierra salada. Al sur de este barrio corre El Río Salado Yusaa nduaada. Quizás el barrio que lleva el nombre del pueblo estuvo formado por el grupo de pobladores principales y el otro fue un grupo subordinado desde la fundación de la comunidad.⁷¹

El otro eje de la traza del pueblo es una calle que la atraviesa de norte a sur, llamada Reforma en la actualidad. El resultado final es la división de la traza en cuatro secciones, las cuales están numeradas a partir del cuadrante inferior izquierdo y en sentido inverso al

⁶⁸ Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios”, en: Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006, p. 191.

⁶⁹ *Ibid*, p. 195.

⁷⁰ *Ibid*, p. 168

⁷¹ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñundaa Texupa...” *op. cit.*, p. 383

movimiento de las manecillas del reloj de modo tal que la cuarta sección corresponde al centro, donde se encuentra el monasterio. Los barrios y secciones son: 1) Barrio Ñuuaadá, sección primera (suroeste) y sección segunda (sureste). 2) Barrio Ñuundaá, sección tercera (noreste) y sección cuarta (noroeste).⁷² Esta numeración obedece a una organización y distribución para la entrega del tributo, el trabajo colectivo, las fiestas y el gobierno, en orden contrario al movimiento de las manecillas del reloj.

Una distribución similar está presente en Apoala, también en la Mixteca Alta. El valle donde está situado el pueblo, se divide en 4 barrios, por el río (Yutza toho) que corre del Poniente hacia el Oriente y una calle que cruza el río de manera perpendicular. Las 4 secciones limitadas cada una por río y camino se llaman: -San Pedro (Vaa) en el Nordeste, -San José (Tidini) en el Sudeste, -Guadalupe (Vaadu) en el Sudoeste y -Santiago (Vaadu) en el Noroeste.⁷³

El caso de Cuquila, en cambio, es una adaptación del modelo anteriormente explicado, a una topografía que no permitió la congregación del pueblo, como explicaré más adelante.

1.3 El asentamiento de Santa María Cuquila

El pueblo de Santa María Cuquila, a diferencia de los ejemplos anteriores y muchos otros de la Mixteca Alta –como Tejupan, Apoala, Achiutla y Yanhuitlán- no fue congregado,⁷⁴ sino refundado sobre su antiguo asentamiento, por lo que no cumple con el modelo que expliqué con anterioridad, aunque sí con un esquema urbano y cristiano que se materializa en algunos elementos arquitectónicos y una organización urbana que se conjuga con elementos territoriales prehispánicos, como veremos en este apartado.

⁷² *Idem*

⁷³ Marteen Jansen, *Huisi Tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, México-Austria, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1982, p. 241

⁷⁴“In general, congregación began late and was confined to only a few areas in the Mixteca...People from outlying areas were moved to the center, but most siqui and ñuu remained intact. By the second half of the seventeenth century, the new alignment did lead to increasing concentration, but not to the extent that Spanish officials had planned.” Kevin Terraciano, *op. cit.* pp. 10 y 11.

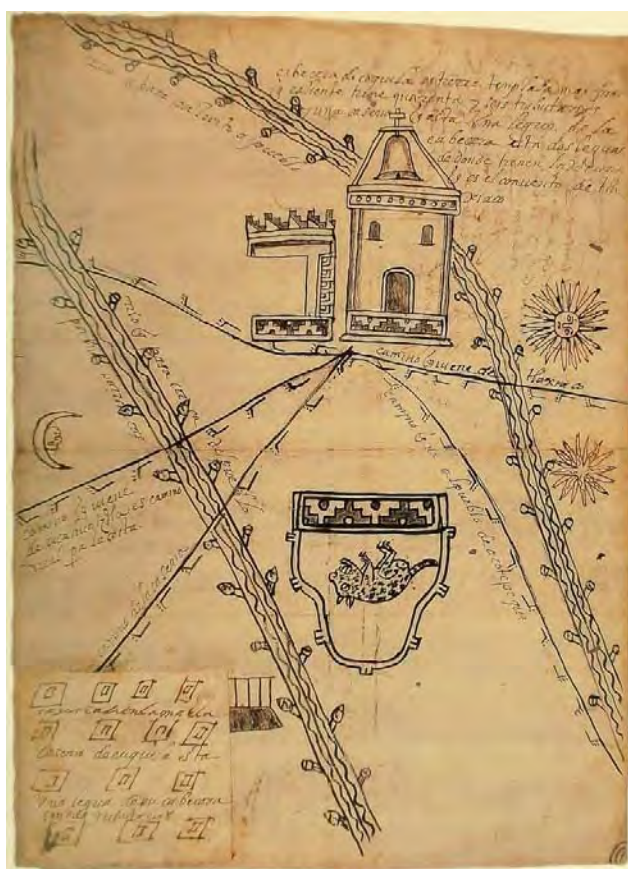


Figura 3 Pintura de Santa María Cuquila, 1599⁷⁵

1.3.1 El pueblo de Cuquila

El pueblo de Cuquila se refundó sobre su antiguo asentamiento durante el siglo XVI y constituyó una república de indios, así como también un cacicazgo. El asentamiento anterior, -Ñuu Kuiñi- estuvo compuesto por un centro cívico-ceremonial y residencial que floreció en el Clásico Temprano (300 a.C. a 300 d.C.); fue ocupado por completo en el Clásico Tardío (300 d.C. a 900 d.C.), mientras que en el Posclásico (900 a 1500 d.C.) fue ocupado parcialmente⁷⁶. En este sitio se encontraron dos estelas estilo *nuiñe* que resguarda actualmente el Museo Comunitario del pueblo. De acuerdo con el arqueólogo Iván Rivera,

⁷⁵ AGN, Mapoteca no. 2463. Publicada en: Ethelia Ruiz Medrano, “Santa María Cuquila, Oaxaca. Historia local y política en una comunidad mixteca” en: Reina Ortiz Escamilla (comp.) *Miradas al mundo mixteco*, Huajuapán de León, Oaxaca, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2011, p. 165

⁷⁶ Germán Ortiz Coronel, *op. cit.*, p. 81

Ñuu Kuiñi posiblemente haya sido la cabecera de toda la región.⁷⁷ Peter Gerhard, por otro lado, señala que la región que después comprendió la jurisdicción de Teposcolula, estuvo compuesta durante la época prehispánica por varias poblaciones entre las cuales los “Estados indígenas” más grandes fueron “Coaxtlahuacan [Coixtlahuaca] (mixteco, Yodocoo; popoloca, Yuguinche), Tlachquiuhco [Tlaxiaco] (mixteco, Naísinu) y Yancuitlan[sic.] (mixteco, Yodzocahi).”⁷⁸ Sin embargo, “había un número sorprendente de comunidades mixtecas menores, todas o casi todas políticamente autónomas;”⁷⁹ entre ellas se encontraba “Cuicuila (Nuucuiñe).”⁸⁰ A la llegada de los españoles, nueve cabeceras de la jurisdicción de Teposcolula, entre ellas Cuquila, fueron encomendadas por Hernán Cortés al conquistador Francisco Maldonado, “la viuda de éste, Isabel de Rojas, se casó en 1548 con Tristán de Luna y Arellano, quien heredó la múltiple encomienda y fue sucedido en 1573 por un hijo, Carlos; este último vivía aún en 1597.”⁸¹ A finales del siglo XVI, en los años que se estudian en esta investigación, Cuquila conformaba una “república de indios”, con sus respectivas autoridades: el gobernador y cacique, los regidores, alcaldes y alguaciles; aunque también, por otro lado, Cuquila conformaba un cacicazgo con sus respectivas tierras, de acuerdo con la merced concedida a don Pedro de Castañeda por un sitio de estancia para ganado menor en el sitio nombrado *amicuisca ystlavaca*⁸² en 1590.

En el contexto de congregaciones –una vez que se intentaron suprimir las encomiendas-, la población de Ñuu Kuiñi, no fue trasladada a un valle o a otro sitio sino que permaneció asentada en el sitio anterior a la Conquista. Sin embargo, ello no significó que el asentamiento no fuera modificado o que no constituyera una “república de indios”, como hemos visto, ni que sus estructuras territoriales, políticas, económicas, sociales y culturales no se transformaran a raíz del dominio español, como veremos a través de varios documentos que se conservan en distintos repositorios y que pueden ayudarnos a esclarecer algunas cuestiones sobre el asentamiento y la conformación virreinal del pueblo. Así también, algunos elementos del modelo urbano español insertan a Cuquila dentro de este

⁷⁷ Ethelia Ruíz Medrano, “Mixteca Alta, un lugar llamado Santa María Cuquila y el Códice Egerton,” p. 115

⁷⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, p. 292

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 294

⁸² AGN, Tierras, vol 876, exp. 1, Merced concedida al cacique Don Pedro de Castañeda, 1590

contexto de reordenamiento territorial llevado a cabo por las autoridades virreinales, haciendo del pueblo un caso interesante pues está configurado a partir de elementos espaciales prehispánicos y de una estructura urbana-cristiana en la que el modelo territorial impuesto por los españoles se tuvo que adaptar a las características topográficas del terreno, de manera que la opción que adoptaron las autoridades virreinales fue refundar el pueblo sobre el asentamiento prehispánico, lo que resulta interesante para acercarnos al estudio de la organización territorial mixteca prehispánica y sus componentes: el *siqui*, el *ñuu* y el *yuhuitayu*.

Por un lado, en la *pintura-mapa* del pueblo de Cuquila del año de 1599⁸³ que resguarda el Archivo General de la Nación (Figura 3), aparecen datos relativos a la organización del pueblo; se da cuenta del número de tributarios existentes en la cabecera (asiento principal del pueblo) y en una “casería” (población menor sujeta al pueblo). Las glosas en castellano, que aparecen en la parte superior derecha de la *pintura* señalan:

Cabecera de Coquila es tierra templada más fría que caliente tiene cuarenta y seis tributarios y una casería que está [a] una legua de la cabecera [el pueblo] está [a] dos leguas donde tienen la doctrina que es el convento de tlaxiaco.⁸⁴

Esta información glosada por las autoridades virreinales indica que para el año de 1599 la población de Cuquila formaba parte de un “pueblo de indios”: reorganizada de manera tal que los pobladores se encontraban asentados en la cabecera del pueblo, mientras otros tantos vivían en una casería que dependía jurisdiccionalmente de Cuquila y que estaba conformada por 14 casas (posiblemente cada uno de los cuadrados que aparecen dibujados en la casería correspondan a casas); los naturales del pueblo estaban siendo adoctrinados o evangelizados a través de la jurisdicción conventual de Tlaxiaco⁸⁵ y , además, se contaba con un registro del número de tributarios tanto de la cabecera como de la casería. Por otro lado, en la *pintura* se observa una iglesia, la cual representa el nuevo orden religioso establecido y la implantación de edificaciones de arquitectura occidental, lo que indica un

⁸³ AGN, Mapoteca, no. 2463. En el Capítulo III se encuentra un análisis detallado de esta pintura.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ De acuerdo con Peter Gerhard, la presencia de clérigos seculares se registra en Tlaxiaco en la década de 1540, donde fundaron la doctrina de Asunción Tlaxiaco en 1548, *op. cit.*, p. 295

reordenamiento poblacional en donde los habitantes debían asentarse en torno a la iglesia para ser evangelizados.

En otros documentos concernientes a tierras⁸⁶ –que se estudian con mayor profundidad en el siguiente capítulo-, se vislumbra una reorganización social y política en las figuras del cacique, alcaldes, regidores y alguaciles del pueblo, cargos que, si bien podían elegirse al interior de las comunidades o pueblos, fueron impuestos por los españoles como forma de autogobierno pero mediante los cuales pudieron dominarlos. Como ya he dicho, durante la Colonia los “pueblos de indios” en la Mixteca Alta se gobernaron a través del cabildo o del cacicazgo e, inclusive, en ocasiones funcionaron los dos al mismo tiempo. En Cuquila sobrevivió la figura del cacique, quien descendía del linaje de los antiguos gobernantes o *yyas* y que fungió además, en algunos casos, como el gobernador. Junto a los alcaldes, regidores y alguaciles conformó la república y también el cacicazgo del pueblo y defendió su territorio frente a querellas por tierras con los pueblos vecinos. Es posible, además, que los principales del pueblo fueran miembros de la familia del cacique y, por tanto, del antiguo linaje. Durante el periodo que se estudia en esta investigación gobernó el cacique Pedro de Castañeda quien en el año de 1600 se presentó con los alcaldes, regidores y principales del pueblo de Cuquila, ante las autoridades españolas para denunciar a algunos indios del pueblo vecino de Santo Tomás Ocotepéc por irrumpir dentro de los términos de Cuquila, tomando hojas de algunos morales que poseían los de Cuquila y golpeando a varios indios que se encontraban cultivando sus sementeras.⁸⁷ Asimismo, este cacique formó parte de un conflicto territorial con el pueblo triqui de Chichahuastla en el año de 1592, que finalmente se resolvió dividiendo el terreno en disputa entre los dos pueblos.⁸⁸ Otro documento refiere que el cacique de Cuquila, don Pedro de Castañeda, poseía tierras, algunas de las cuales solicitó como sitio de estancia de ganado menor para “propios de la comunidad”, mientras otras le fueron concedidas en merced en el año de 1590.⁸⁹

⁸⁶ Los documentos de Cuquila del Archivo General de la Nación (AGN), en orden cronológico, son: Tierras, vol. 2692, exp. 17; vol. 876, exp. 1; vol. 2682, exp. 17

⁸⁷ Archivo Histórico Judicial de Oaxaca (AHJO). Teposcolula, Civil, Legajo 05, exp. 75

⁸⁸ Museo Comunitario de Cuquila, documento de tierras relativo a un conflicto habido entre el pueblo de Cuquila y el de Chichahuastla.

⁸⁹ AGN, Tierras, vol. 876, exp. 1. Merced concedida a Pedro de Castañeda de un sitio de estancia para ganado menor en el sitio nombrado *amicuisca ystlavaca* en 1590. Y Merced concedida a Pedro de Castañeda,

Por otro lado, en el ramo de Tierras del AGN, se encuentra un expediente de 1584 que forma parte de la “memoria de los linderos” de Santa María Cuquila; fue utilizado como parte de la documentación en un conflicto por el territorio de Cuquila contra la cacica Feliciano de Roxas de la ciudad de Teposcolula, ya en el siglo XVIII.⁹⁰ Copia de este documento se conserva también en el museo comunitario del pueblo de Cuquila, al lado de otra documentación, y señala el hecho de la necesidad de demarcar jurídicamente el territorio del pueblo, asentando sus linderos en un documento válido para las autoridades españolas, de manera que fuera posible defenderlo ante situaciones adversas. Necesidad que, como podemos ver, se encuentra presente ya desde finales del siglo XVI; lo que sugiere que para esa fecha el pueblo de Cuquila estaba siendo delimitado territorialmente. En este documento, la figura del cacique Pedro de Castañeda también es importante.

Otras pinturas que acompañan documentación de mercedes de tierras⁹¹ muestran a Cuquila representada bajo la figura de una iglesia junto a otros pueblos vecinos a finales del siglo XVI (Figuras 4 y 5)



Figura 4 Santa María Cuquila, acercamiento de la pintura de 1584⁹²

en nombre de los naturales de Cuquila, por un sitio de estancia para ganado menor en el sitio llamado *sayultepec* para propios de la comunidad, en 1595.

⁹⁰ AGN, Tierras, vol. 876, exp. 1

⁹¹ Las mercedes de tierras corresponden a porciones de tierras otorgadas por el Rey ya sea a españoles, indios o mestizos que las solicitaran, en terrenos baldíos, es decir, en tierras que no estuvieran siendo aprovechadas y que no formarían parte de los ejidos de los pueblos de indios. En el siguiente capítulo se explican con mayor profundidad.

⁹² AGN, Mapoteca no. 0867

La introducción occidental de la iglesia como elemento pictográfico que representaba pueblos o ciudades se utilizó como convección pictórica a lo largo del periodo virreinal⁹³ y el pueblo de Cuquila no fue la excepción. Aparece representado junto a otros pueblos a través de la figura de una iglesia. La misma figura de la iglesia, sirvió para representar a todos los pueblos en una pintura, identificándolos a través de una glosa con su nombre en la parte superior, como en la pintura siguiente (Figura 5).



Figura 5. Santa María Cuquila, Chicaguastla, Mistepeque, 1584⁹⁴

⁹³ “Con la transformación territorial del siglo XVI, el territorio se pobló también de nuevos elementos significativos que imponían una nueva orientación. La presencia constante, casi en todos los mapas, de la iglesia con su campanario alude a la importancia del elemento cristiano como punto de referencia espacial más que como símbolo religioso y espiritual. Es decir la iglesia puede llegar a ser en sí misma una unidad plástica métrica y política a la vez. En varios mapas dibujados por españoles el signo de pueblo es a menudo representado por una silueta esbelta que alude más a un palacio gubernamental que a un edificio cristiano, un poco como en algunas convenciones heráldicas, y llega hasta a ausentarse de la representación. En cambio, para los dibujantes indios la presencia de cruces en el paisaje vino a ser una evidencia capital para situarse en el territorio.” Alessandra Russo, *El realismo circular.. op. cit.*, pp. 48-49.

⁹⁴ AGN, Mapoteca no. 867. Publicada en: Ethelia Ruiz Medrano, “Santa María Cuquila, Oaxaca...” *op. cit.*, p. 164

Los datos que acabo de mencionar muestran que para finales del siglo XVI y principios del XVII Santa María Cuquila conformaba una “república y un pueblo de indios,” aún cuando no fuera resultado de una congregación. La primer *pintura* nos permite entrever su organización en cabecera, así como el número de tributarios existentes a la fecha, mientras que los documentos de tierras nos muestran su reorganización política y social, además de la necesidad de delimitar el territorio del pueblo, en un contexto en que se resquebrajaron las antiguas entidades territoriales, conformándose diversas poblaciones posiblemente derivadas de lo que alguna vez fue un mismo señorío, *ñuu* o *yuhuitayu*.

No obstante la reorganización territorial llevada a cabo por los españoles durante este periodo, el asentamiento de Cuquila no corresponde completamente con los lineamientos establecidos en el virreinato, que se mencionaron más arriba, respecto de la traza urbana. El pueblo de Cuquila no está organizado en un valle, en los cuales preferentemente llevaron a cabo las *reducciones* los españoles, sino que más bien fue refundado sobre el asentamiento anterior debido a sus características topográficas, lo que derivó en un esquema urbano y cristiano elemental donde no se pudo llevar a cabo de manera íntegra el modelo territorial que trasplantaron los españoles al Nuevo Mundo, sino que el modelo se tuvo que adaptar a la topografía del lugar, de tal suerte que se conservaron varios elementos de la organización territorial prehispánica, como veremos a continuación y como sucedió, al parecer, en Tilantongo y Coixtlahuaca.⁹⁵ Este último pueblo fue refundado parcialmente sobre el asentamiento posclásico llamado Inguiteria que abarcaba todo el valle de Coixtlahuaca del Este al Oeste, los españoles aprovecharon la zona más fértil del valle que se encuentra próxima al Río de la Culebra.⁹⁶

⁹⁵Tilantongo y Coixtlahuaca son pueblos que, al parecer, tampoco fueron congregados sino que se trata, al igual que Cuquila de refundaciones sobre el antiguo patrón de asentamiento. Comunicación personal con Marcelo Ramírez Ruiz.

⁹⁶Stephen A. Kowalewski, *et. al.* *Archaeological Survey of Coixtlahuaca: Final Report to the National Geographic Society*, 2008, p. 7.

1.3.2 El paisaje y el asentamiento de Cuquila

El asiento de Santa María Cuquila se encuentra en un terreno conformado por montañas,⁹⁷ desprovisto de valles, razón por la cual los antiguos pobladores no fueron trasladados a otro lugar o congregados, y por la que el pueblo no está organizado conforme al patrón ideal implantado por los españoles, de manera que no hay una traza bien delineada en cuadrantes ya que el mismo terreno dificulta este tipo de organización. Más bien, el pueblo fue refundado sobre el antiguo asentamiento, conservando, así, una organización que podría parecer un tanto dispersa debido a que se combina con elementos territoriales prehispánicos pero que, al mismo tiempo, se conjuga con estructuras urbanas del modelo hispano, en el que la iglesia y el palacio de gobierno conforman el centro del pueblo.

La iglesia de Cuquila se encuentra construida en la parte oriental del pueblo, arriba de un monte o montículo que antiguamente fue una construcción prehispánica;⁹⁸ detrás de la iglesia se encuentran vestigios arqueológicos del antiguo asentamiento que los habitantes conocen como “pueblo viejo”. De acuerdo con Marcelo Ramírez Ruiz, los pueblos de indios en la Mixteca Alta fueron construidos en el valle contiguo al cerro o montículo del poblamiento anterior que se conoció como “pueblo viejo.” Debido a que en la zona en que se encuentra ubicado Cuquila no hay valles, el pueblo se asentó sobre “pueblo viejo,” como se puede observar en la siguiente imagen (Figura 6)

⁹⁷ Se encuentra a 17 grados de latitud Norte y 97 grados de latitud Oeste, con una altitud de 2180 metros sobre el nivel del mar, en la sierra Madre del Sur. A su alrededor hay 11 elevaciones montañosas entre los 2,300 y 3,360 metros de altura. El río Atoyac constituye la cuenca hidrológica de los alrededores. Ethelia Ruiz Medrano, “Santa María Cuquila...” *op. cit.*, p. 157.

⁹⁸ “Los misioneros españoles iniciaron sus actividades en las principales comunidades indígenas existentes, que llamaron “cabeceras,” donde establecieron sus primeros monasterios e iglesias parroquiales, utilizando frecuentemente el templo indígena (*teocalli*) como base para una iglesia cristiana.” Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 27



(Figura 6) Iglesia de Cuquila vista desde el Palacio de Gobierno.

En esta fotografía se puede observar claramente que la iglesia se encuentra construida sobre un montículo. Fotografía tomada en enero de 2012. Fotógrafo: David Castillo Vallarta

El panteón de Cuquila, de igual manera, se encuentra ubicado en otro montículo detrás de la Iglesia, en el oriente y su distribución espacial está relacionada con los puntos cardinales:

Los pies de los difuntos siempre se dirigen hacia el oriente o sea, donde sale el sol, suele decirse que esto es para “rendir cuentas” y la cabeza hacia el poniente, donde se oculta el sol; de la misma forma es colocada la cruz. Son sus pies que se adelantan hacia la puerta al abandonar sus casas porque así han caminado, lo mismo en todo su trayecto hasta la tumba. Hay un orden para la colocación de los mismos. El panteón se divide en tres partes, hay una superficie reservada para hombres y otra para mujeres, posteriormente para quienes hayan muerto por crimen o accidente. Corresponde para los primeros el lado izquierdo (saati) respecto a la salida del sol y las mujeres el lado derecho (kua' a) y los terceros hacia el oriente.⁹⁹

El palacio municipal, por su parte, está construido en la zona poniente, a las faldas del “Cerro de la Cacica” -zona arqueológica más grande del pueblo-, donde anteriormente se ubicaron las edificaciones principales del antiguo asentamiento de Cuquila (Figura 7). Estos tres componentes espaciales -la iglesia, el panteón y el palacio municipal- se encuentran asociados a montículos que alguna vez fueron habitados por los ancestros de los

⁹⁹ Germán Ortiz Coronel, *op. cit.*, p. 59

cuquileños, por lo que la organización territorial prehispánica sigue teniendo vigencia. Al mismo tiempo estos tres elementos funcionan como soporte urbano del pueblo, pues son los elementos que organizan el espacio cristiano y civil, donde se llevan a cabo las actividades políticas, sociales y religiosas principales del pueblo. Además, la calle que une el Palacio Municipal y la Iglesia configura el eje Oriente-Poniente, único eje urbano del pueblo y que parece haber sido un camino antiguo.



Figura 7. Atrio de la Iglesia de Cuquila, alineado con el Palacio de Gobierno a las faldas del Cerro la Cacica y conectados mediante “ichi ñuu” o camino del pueblo

En cuanto al paisaje que circunda el pueblo, el territorio de Cuquila se encuentra cercado por varios cerros, entre los cuales, uno de los de mayor importancia es el *Yucusavi* o “cerro de la lluvia,” ubicado en los límites surorientales del pueblo y que funcionó, posiblemente, como marcador astronómico debido a su tamaño y a que su cima es de forma puntiaguda (Figura 8). Los pobladores de Cuquila “saben que va a llover” cuando encima del *Yucusavi*

“se posan” las nubes.¹⁰⁰ Otras lomas importantes rodean el pueblo, tal es el caso de *loma titeku* o *loma titeku* ubicada al norte, cuya cima recibe el nombre de *loma stiumi*, o loma de lo “no bendecido” y donde eran enterrados los niños que morían antes de ser bautizados. A las faldas de *loma titeku*, en las barrancas, nace agua, por lo que esta loma se encuentra asociada a este elemento y, también, a la lluvia. Para los habitantes de Cuquila en esta loma “reside un gran poder.”¹⁰¹ De acuerdo con la información de Emeteria Rojas, una de mis informantes, “cuando va a llover hay una señal de nube; pega la nube en la Cacica y en el *Yucusavi*”, lo que se puede observar desde *loma titeku*.

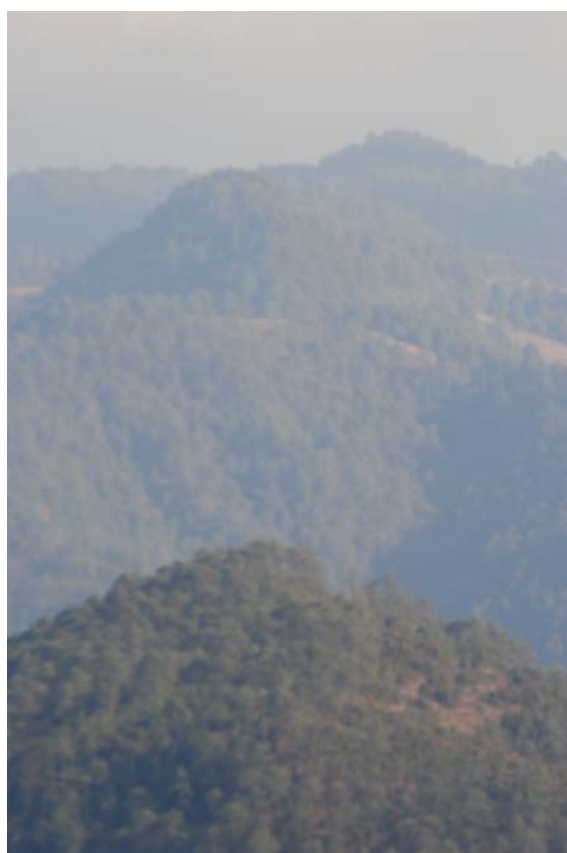


Figura 8. Cerro Yucusavi, es el que se ve al fondo, de forma puntiaguda.

Por otro lado, Cuquila se encuentra ubicado entre dos ríos: El río de Cuquila y el río de Ocoatepec, que corren de norte a sur y se encuentran, más o menos, al este y al oeste del

¹⁰⁰ Información obtenida en mi recorrido por los alrededores de Cuquila, en enero de 2012, guiada por Emeteria Rojas, Regidora de Ecología y Humberto, Regidor de Cultura.

¹⁰¹ *Idem.*

pueblo, respectivamente. El río de Ocotepc, según los relatos de los habitantes de Santo Tomás Ocotepc, alimenta una laguna en este pueblo, cuyo significado es sagrado y tiene que ver con el origen de sus habitantes. Dicen que una vez apareció allí la virgen de Cuquila, después de haber sido robada por algunos vecinos, quienes la habían colocado en su iglesia; sin embargo, comentan que la virgen fue encontrada en la laguna dentro de una cueva ubicada al sur de Santo Tomás Ocotepc pues no quería estar en la iglesia de este pueblo, de manera que la regresaron a la iglesia de Cuquila.¹⁰²

Como podemos ver, el asentamiento de Cuquila está también asociado a las montañas que lo circundan y a otros elementos naturales que inspiraron distintos relatos, siendo los componentes principales los dos ríos y las montañas o cerros que componen el paisaje. De acuerdo con el modelo prehispánico propuesto por García Zambrano, Cuquila correspondería al tipo de rinconada ubicada en la confluencia entre dos ríos.¹⁰³

Respecto del asentamiento humano, los sitios principales –iglesia, panteón y palacio municipal- se encuentran asociados a montículos y están conectados mediante un camino nombrado en mixteco *ichi ñuu* o “camino del pueblo,” mismo que funciona como eje oriente-poniente del pueblo. Entre el palacio de gobierno y la iglesia, a ambos lados de *ichi ñuu*, se encuentran ubicadas las casas que conforman el centro de la cabecera de Cuquila, que se llama en mixteco *Iniñú* o centro del pueblo, mientras los 8 parajes –que podrían ser los equivalentes de los barrios- están distribuidos de forma dispersa en derredor de esta zona, conectándose por caminos de tierra y por la carretera, no por calles bien trazadas. Algunos de estos parajes se encuentran a las faldas de cerros pequeños o de la Cacica y son, en orden: *shiniñú* o “cabeza del pueblo;” *shnite* cuya traducción no fue proporcionada por ser una palabra complicada para mis informantes; *shiyu’cu*, que quiere decir “al lado de la iglesia o al lado de un montecito”; *haañú* segunda o “pie del pueblo” segunda; *haañú* primera o “pie del pueblo” primera; *loma sa’a* o “lugar del pájaro;” *yuteiso* o “río del venado” y *loma sa’ayí* o loma del tigre. Estos parajes junto con el centro donde se

¹⁰² Entrevista con habitante del pueblo de Santo Tomás Ocotepc en julio de 2012 y con Emeteria Rojas del pueblo de Cuquila, en la iglesia de Cuquila en julio de 2012.

¹⁰³ Vid *infra*, p. 21 Angel García Zambrano *Territorialidad y paisaje... op. cit.*, p. 45

encuentra la iglesia y el palacio municipal, conforman la cabecera del pueblo y presentan, aproximadamente, la siguiente distribución (Figura 9):



Figura 9 Parajes de Santa María Cuquila

Al centro se encuentra el corazón del pueblo iniñü. Al norponiente shiniñü es la cabeza del pueblo, mientras que al suroriente se haññü primera y haññuu segunda son los pies del pueblo.

Dependen actualmente de Cuquila 9 rancherías y 3 núcleos rurales que son sujetos de la cabecera, se encuentran distribuidos de manera un tanto dispersa en derredor de ésta y son visibles desde el “Cerro de la Cacica.” Las rancherías son: San Juan, San Isidro, Llano Grande, Plan de Guadalupe, Benito Juárez, San Juan Escutia, Escandava, Agua Zarca y Cañada Candelaria. Cada una cuenta con una iglesia menor. En el caso de las rancherías que cuentan con nombres de héroes nacionales o de planes concernientes a la historia mexicana -como son los casos de las rancherías de Plan de Guadalupe, Benito Juárez y San Juan Escutia- podemos sugerir que se conformaron ya en el siglo XX. Los núcleos rurales, por su parte, son poblaciones más pequeñas que no cuentan con iglesia propia y son *Yutenino* o “río de los pinos,” *Yutenino segunda sección* y *Rancho Yosondua*. Como su nombre lo indica, son pequeños núcleos poblacionales, con pocos habitantes y de menos recursos. Puedo suponer que las rancherías en algún momento fueron poblaciones menores

sujetas de Cuquila en la época virreinal, pero es un dato difícil de corroborar por el momento.

Finalmente, respecto de las calles y caminos de Cuquila, la carretera que va a Putla divide actualmente al pueblo en dos partes, quedando de un lado la iglesia y del otro lado el palacio municipal. Como ya mencioné, de la carretera, frente al palacio municipal, va una calle hacia la iglesia, es ésta la calle principal del pueblo y se llama en mixteco *ichi ñuu*, que quiere decir “camino del pueblo”. Ésta es la única calle que tiene nombre y continúa atrás de la iglesia, rodeándola, hasta llegar al panteón; del panteón continúa el camino real a Tlaxiaco. Hay además pequeñas calles que pasan por el centro del pueblo, éstas no tienen nombre y, al parecer, no obedecen a planeación alguna sino que fueron abiertas de acuerdo con la necesidad de salir a la carretera. Para dirigirse a los parajes del pueblo, hay caminos que, de igual forma, no tienen nombre, o se les nombra de acuerdo con el lugar al que se dirigen, por ejemplo “camino a *Escandava*” siendo, sin embargo, los caminos más grandes e importantes el camino real a Tlaxiaco, el camino real a Chichahuastla y el camino a Santo Tomás Ocotepec, caminos que se representan en la *pintura* de 1599 que mencionamos más arriba y que se conservan a la fecha.

1.4 Conclusiones

El pueblo de Santa María Cuquila conserva un modelo territorial distinto al que implantaron los españoles en la Mixteca Alta durante el proceso de Congregación que no cuenta con traza urbana como idealmente se planeó, pero sí con una estructura urbano-cristiana que se conjuga con elementos territoriales del asentamiento anterior a la Conquista, lo que hace del pueblo un caso interesante para el estudio de la organización territorial en la Mixteca Alta cuando el modelo español tuvo que adaptarse al modelo territorial prehispánico, dando como resultado una solución urbana distinta que se adaptó a las circunstancias del lugar, lo que no ha sido estudiado y analizado sistemáticamente, pero que debe estudiarse para conocer ese otro modelo que nos proporciona claves para vislumbrar la organización territorial mixteca anterior a la Conquista, además de que existen otros casos parecidos en la región por lo que es posible establecer un nuevo modelo territorial mixteco colonial.

En los siguientes capítulos se analiza la territorialidad de Cuquila a través de su representación pictórica y de las relaciones hispano-mixtecas en la confrontación del territorio por la tenencia de la tierra, lo que nos acerca desde otra perspectiva a la reconstrucción del espacio y la visión que los cuquileños generaron de él durante el proceso de colonización, pero donde igualmente, encontramos elementos de la antigua organización territorial.

Capítulo 2. La posesión de la tierra y su representación pictórica: dotando de un nuevo sentido al mundo

2.1 Las mercedes de tierras

Como vimos en el capítulo anterior, el antiguo territorio mesoamericano fue reorganizado por los españoles durante el periodo virreinal. A través de una compleja reglamentación administrativa fue fraccionado en provincias,¹⁰⁴ corregimientos,¹⁰⁵ alcaldías y encomiendas que posteriormente fueron borradas cuando se trató de defender a los indígenas del maltrato sufrido a manos de los encomenderos¹⁰⁶ por lo que se les congregó en “pueblos de indios”, lo que además facilitó el trabajo de evangelización y la recaudación del tributo.

Mediante una “inmensa estructura de funcionarios,” el virrey poseía ahora el control de la concesión de tierras a individuos y grupos, pues quedaron en manos de la Corona¹⁰⁷ aquellas porciones de tierra que se encontraban baldías o que no eran aprovechadas por los indios, las cuales podían ser solicitadas en merced.

Recién consumada la Conquista, el rey Carlos V inició la práctica de conceder mercedes de tierra. Una merced inicialmente se concibió como recompensa en tierras a los soldados que habían participado en la conquista. Tras aparecer la segunda generación de españoles en esas tierras, los descendientes de los conquistadores reclamaron para sí las propiedades otorgadas por derecho de herencia, de esta manera una propiedad podía ser otorgada o

¹⁰⁴ “Entre 1550 y 1570 la Nueva España fue dividida en alrededor de cuarenta provincias gobernadas cada una por un alcalde mayor encargado de supervisar una serie de corregimientos “sufragáneos” a los que debía efectuar visitas anuales para escuchar apelaciones y corregir abusos.”, Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 14

¹⁰⁵ “La primera medida efectiva para establecer la autoridad real a nivel local en las comunidades indígenas fue la introducción en México de una institución ibérica del siglo XIV, el corregimiento. Entre 1531 y 1535 la Audiencia nombró más de cien corregidores para pueblos de la Corona [...] el corregidor actuó como administrador de los súbditos indígenas de la Corona, magistrado, recaudador de impuestos y alguacil, concentrando así en una persona los atributos de las cuatro ramas civiles del gobierno. Al principio los encomenderos se opusieron a la interferencia en sus dominios, pero en 1550 una cédula ordenó que todas las encomiendas fueran asignadas a algún corregimiento, y para 1570 esta orden se había cumplido en todo el país.” *Idem.*

¹⁰⁶ “Por medio de un conjunto de instituciones ibéricas de origen medieval, se trataba de superar el sistema de la encomienda, es decir la dotación de tierras que los conquistadores se habían repartido beneficiándose del trabajo forzado de los indios, a cambio de una supuesta protección. Las Leyes Nuevas, enviadas al Consejo de Indias por el cardenal García de Loaisa y promulgadas en Barcelona en 1542, habían formalmente estipulado ‘la supresión de las encomiendas que pertenecían a las autoridades, la disminución de las grandes encomiendas y la prohibición de distribuir otras.’ Entre 1530 y 1570, el territorio novohispano se vio fraccionado en provincias, corregimientos, alcaldías y las encomiendas aún vigentes fueron definitivamente borradas.” Alessandra Russo, *El realismo circular... op. cit.*, p. 50

¹⁰⁷ Para entender la propiedad de la tierra y el poder del Rey para repartirla, *vid.* Mariano Peset, y Margarita Menegus, “Rey propietario o rey soberano” en: *Historia Mexicana*, 1994, vol. 43, p. 4.

heredada. Eventualmente la Corona, ante las presiones económicas de una clase dominante, amplió el otorgamiento de propiedades a colonos, funcionarios, incluso a indígenas –de forma individual o comunal- para estimular las actividades agrícolas [...] Con el paso del tiempo la motivación para otorgar la tierra ya no era una recompensa sino una petición por parte de quienes consideraban que requerían las tierras: comunidades indígenas, funcionarios públicos, ganaderos, y campesinos.¹⁰⁸

Las tierras podían otorgarse o concederse a particulares o comunidades para estancias de ganado, caballerías, huertas y sementeras, siempre y cuando se encontraran a cierta distancia de las poblaciones cercanas, no se afectara a ningún vecino, ni se tratara de tierras dentro de los ejidos de los pueblos.¹⁰⁹ En la práctica, no obstante, estas restricciones no se cumplieron por completo, habiendo casos en los que se otorgaron varias mercedes a españoles sin que se verificaran las condiciones establecidas, de manera que “la facilidad con que los gobernadores indígenas y los cabildos aceptaban las otorgaciones propuestas para los españoles y afirmaban formalmente que esas otorgaciones no traerían daños a la comunidad indígena sugiere la colusión, la coacción o el soborno”.¹¹⁰

Las Ordenanzas de Tierras expedidas por el marqués de Falcés en 1567 establecían el procedimiento burocrático para cumplir con los requisitos de solicitud de una merced.¹¹¹ Ya fuera que los nuevos pobladores, los cabildos indígenas o caciques solicitaran un espacio de tierra para cultivo o ganado, debían elaborar una carta dirigida al virrey o a la Real Audiencia que incluyera las características del lugar que les interesaba, así como su ubicación exacta y sus vecindades. Posteriormente se enviaba una “acordada” o “mandamiento” del virrey o la Real Audiencia al corregidor o alcalde mayor, quienes debían nombrar un juez comisionado para llevar a cabo las diligencias necesarias con la finalidad de establecer si la merced podía otorgarse;¹¹² en varias ocasiones el mismo alcalde

¹⁰⁸ Mercedes Montes de Oca Vega, Salvador Reyes Equiguas, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI América Nuestra, 1975, p. 283

¹¹¹ Alessandra Russo, *op. cit.*, p. 51 El procedimiento que debía llevarse a cabo se puede observar en los documentos de Cuquila estudiados en esta investigación, en los cuales me basé para resumir el proceso de las diligencias.

¹¹² “Una otorgación virreinal de tierras a una comunidad indígena se hacía únicamente por petición formal de sus habitantes y sólo después de llenar los requisitos específicos. Después de que un gobernador y sus funcionarios habían presentado una petición, el virrey ordenaba al corregidor que hiciera una investigación. Los indios del pueblo eran notificados de la investigación que debía hacerse un domingo o día de fiesta, después de los servicios religiosos. Se leían, se registraban y se testimoniaban los anuncios. El corregidor, los funcionarios indígenas, un intérprete y varios otros indígenas recorrían la región en cuestión y hacían un

mayor o el corregidor fueron quienes realizaron las diligencias.¹¹³ Su labor era hacer una averiguación entre los habitantes de los pueblos vecinos a los sitios solicitados, así como una o varias visitas o “vistas de ojos” del lugar. En primera instancia, se citaba a los naturales de los pueblos involucrados en día domingo, después de misa, cuando por lo regular se encontraban “juntos y congregados”; en ese momento se les informaba de la solicitud de la merced y se les citaba para que acompañaran al juez comisionado a realizar la “vista de ojos” de los lugares requeridos. Estando en el lugar se llevaba a cabo un recorrido y reconocimiento del sitio solicitado en el que se indicaban la ubicación, las medidas aproximadas y la distancia con los pueblos circunvecinos, y se incluía una descripción del terreno, apuntando si efectivamente era baldío. Los indios que acompañaban la “vista de ojos” debían pronunciarse a favor o en contra del otorgamiento de la merced. En caso de que los naturales de los pueblos colindantes estuvieran en desacuerdo con el otorgamiento de la merced podían manifestar a las autoridades una “contradicción” explicando las razones y la manera en que el otorgamiento les afectaba así como presentando testigos que validaran su postura.¹¹⁴

Además, el juez, alcalde mayor o corregidor, debía hacer comparecer a 5 testigos de oficio, es decir, cualquier vecino ya fuera español, indígena o mestizo que conociera el lugar donde se solicitaba la merced y que con su testimonio pudiera corroborar lo observado en la “vista de ojos,” así como ayudar a determinar si podía otorgarse el sitio en cuestión. Por su parte, el solicitante debía presentar 5 testigos “de parte,” o de “pedimento”, es decir, testigos indios, españoles o mestizos que confirmaran que el sitio cumplía con los requerimientos para ser otorgado en merced.¹¹⁵

registro de sus medidas y datos topográficos. El corregidor debía convocar a diez testigos españoles e indígenas para rendir testimonio acerca de las tierras: que caían dentro de los límites indígenas conocidos del pueblo; que eran adecuadas para el pastizaje; que las plantaciones de maíz que se encontraban dentro de sus límites eran propiedad común y no propiedad privada; y que podían ser abandonadas sin dificultad. Si todo parecía estar en orden el corregidor recomendaba al virrey que se otorgara la merced y que el pueblo poseyera la tierra con condición de inajenable. La merced misma era un documento normal que enumeraba los puntos limítrofes y designaba a la comunidad indígena como poseedora.”, Charles Gibson, *op. cit.*, p. 269

¹¹³ Como se observa en uno de los casos estudiados en esta investigación: AGN, Tierras Vol. 2692Exp. 17

¹¹⁴ Información obtenida de los documentos estudiados.

¹¹⁵ *Idem.*

Los expedientes de las diligencias, por otro lado, debían estar acompañados de una o varias *pinturas* que representaran los sitios solicitados, indicando el pueblo en el que se encontraban asentados y los pueblos circunvecinos, así como las demás estancias o mercedes concedidas, y las zonas baldías. Además las *pinturas* debían dar cuenta de las características físicas del terreno, es decir, de la vegetación, las montañas y los ríos, principalmente. Finalmente, de acuerdo con la información obtenida y con lo representado en ellas, el juez, alcalde mayor o corregidor procedía a dar su fallo ante el otorgamiento de la merced y a validarlo mediante su firma.¹¹⁶

Marcelo Ramírez Ruiz nos dice, también, al respecto del procedimiento de concesión de mercedes de tierra:

La información era evaluada por los oidores de la Real Audiencia, quienes decidían si se concedía o no la solicitud, tomando en cuenta la distancia del sitio con los pueblos de indios próximos y si se hallaba baldía o en cultivo. A propósito de la solicitud de un pago muchas veces se iniciaron juicios litigiosos con los pueblos circunvecinos: las partes involucradas presentaban “testigos de identidad”, el juez los interrogaba de acuerdo con un cuestionario previamente diseñado y después se realizaba una o más “vistas de ojos”, las cuales consistían en recorrer el sitio en disputa y sus vecindades, en una caminata encabezada por el juez del caso, acompañado de los testigos y de las partes en conflicto. A través de este recorrido se contrastaba la información recopilada en los interrogatorios y en los documentos presentados por los litigantes, incluyendo a veces antiguas pinturas prehispánicas en las cuales se hallaban dibujados los territorios de los altepeme [plural de altepetl]. Al final, el juez emitía una opinión generalmente favorable al otorgamiento de las tierras solicitadas, la cual dirigía a los oidores de la Real Audiencia, quienes finalmente convertían en merced la recomendación recibida. *Al expediente se anexaba una pintura en la que se representaba el sitio exacto del lugar concedido, la cual se validaba a través de las firmas del autor, las autoridades, los testigos y los vecinos.*¹¹⁷

Muchas de las *pinturas* que se anexaron a los expedientes fueron elaboradas por indígenas a pedimento de las autoridades virreinales, con el objetivo de validar los interrogatorios y de tener una representación de los sitios solicitados, pues aunque los españoles contaban con agrimensores o con dibujantes no conocían el territorio, de manera que en diversas ocasiones dejaron esta tarea a los naturales. Estudiar este tipo de documentación resulta, por tanto, sumamente importante para comprender las relaciones territoriales existentes entre españoles e indígenas derivadas de la tenencia, *posesión* y delimitación de la tierra y

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura... *op. cit.*, pp. 210 y 211. (las cursivas son mías).

del territorio¹¹⁸ en un contexto en que los procedimientos burocráticos implantados les concedían un nuevo valor jurídico y económico. Además, me interesa resaltar que a través del análisis de la documentación concerniente al otorgamiento de tierras, tanto el documento escrito como la *pintura* me permitirán vislumbrar las transformaciones de la visión del territorio y su representación en un momento histórico en que se conjugaron dos visiones distintas del mundo y se creó una nueva visión del espacio. Transformaciones a la que los indígenas no respondieron de manera pasiva sino que se reapropiaron de la nueva territorialidad, dotándole de un nuevo significado.

En este sentido, los pintores indígenas —o *tlacuiloque*,¹¹⁹ como se les llamaba en náhuatl en el Altiplano Central—, se adaptaron no solo a una nueva reglamentación jurídica para validar la posesión del terreno (como se observa en el documento escrito), sino a las nuevas convenciones pictóricas que llegaban desde occidente (retratadas en la pintura). Es decir, las *pinturas*, por un lado, representaron los sitios solicitados en merced, pero además retrataron el territorio y plasmaron el *paisaje*¹²⁰ desde una nueva óptica ya que el espacio se transformaba física y simbólicamente, de tal suerte que lo que los grupos indígenas pintaron simboliza una concepción particular del territorio y del espacio, en donde varios elementos y convenciones de la tradición pictórica prehispánica permanecieron vigentes mientras nuevas formas de representación estilística se arraigaron y se combinaron, dando lugar a nuevas imágenes territoriales. Pero no sólo se mezclaron dos corrientes estilísticas distintas debido al mestizaje cultural, las *pinturas* fueron resultado de la necesidad u obligación de retratar el territorio como parte de un procedimiento burocrático de la administración virreinal de manera que en ellas sus autores plasmaron, por un lado, los mapas de los sitios solicitados en merced y, al mismo tiempo, encarnaron un gran dinamismo pues fueron

¹¹⁸La creación del territorio a partir de la delimitación del espacio es un ejercicio de *posesión*, definida por Alfonso X como “ponimiento de pies,” lo cual quiere decir que la *posesión* de un espacio delimitado se ejerce de dos maneras: mediante la ocupación física del territorio y a través del reconocimiento de tal dominio por la autoridad y los demás miembros de la sociedad, incluso en ausencia de los propietarios. En la Edad Media de los reinos peninsulares, la *posesión* de los territorios era “natural” en cuanto se ponían en ellos los pies, pero su dominio “civil” requirió que el rey los otorgara a los concejos o ayuntamientos. *Ibid*, p. 173

¹¹⁹ *Tlacuilo*, en singular.

¹²⁰ paisaje es “aquello que se ve del país [en donde] los filtros culturales del observador son determinantes para analizar, connotar, clasificar y ocupar la porción territorial definida como paisaje.” Del latín *pagus* (“pago”, “país”), aquello que se ve del país. Marcelo Ramírez Ruiz, “Territorialidad, pintura... *op. cit.*, p. 173

producto de un proceso histórico en que dos modelos territoriales y dos visiones distintas del mundo se conjugaron y dieron paso a una nueva noción espacial y territorial. Las *pinturas* a analizar en este capítulo dan cuenta de este choque cultural y de las soluciones que dieron sus autores ante la pérdida de su antigua *territorialidad*, por lo que captan un gran dinamismo y un hondo sentido histórico. Corresponden a tres casos de solicitudes de mercedes de tierra en diferentes contextos en el pueblo de Santa María Cuquila. En los documentos escritos es posible observar el procedimiento burocrático impuesto por las autoridades virreinales para hacer válida jurídicamente la posesión del territorio y de la tierra de acuerdo con el discurso de las autoridades,¹²¹ mientras que el discurso implícito de las *pinturas*¹²² da cuenta de la nueva manera en que los indígenas de Cuquila se relacionaron con el espacio, a través de la representación del paisaje y del territorio, conservando vínculos simbólicos con el antiguo asentamiento, en una realidad que cambiaba día con día.

2.2 La reconfiguración pictórica del territorio

Antes de dar paso al análisis de los documentos y las *pinturas* es necesario contextualizar brevemente el arribo al Nuevo Mundo de algunos esquemas estilísticos occidentales que transfiguraron la visión y la representación del territorio de los grupos indígenas.

¹²¹ Alessandra Russo afirma al respecto del discurso que aparece en los documentos de mercedes de tierra: “Este guión, recitado fielmente en todos los expedientes que acompañan las pinturas de los territorios es, a primera vista, una prueba de una clara reorganización territorial vigente desde la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, como lo ha demostrado Duccio Sacchi, la encuesta ordenada por el virrey puso en marcha un sistema de alianzas que evidenció la complejidad de reunir en un solo espacio administrativo las discontinuidades culturales, lingüísticas y económicas.” Alessandra Russo, *El realismo circular... op. cit.*, p. 52

¹²² “La variedad de los registros pictóricos que manejan los autores de las pinturas en estos múltiples contextos sociales se opone a la extrema repetitividad sintáctica de los documentos burocráticos en español que las acompañan, repetitividad que hipnotiza hasta al lector contemporáneo. En el caso de los mapas de mercedes, el lenguaje administrativo opera como una normalización burocrática de las voces, de los testigos y de las descripciones de los sitios, utilizando una estrategia retórica precisa, que podría llamarse *hipertrofia del dicho*.” *Ibid.*, p. 53. Es decir que el discurso burocrático presente en el expediente escrito implica la intención de las autoridades virreinales de normalizar y homogeneizar la relación con la tierra, su posesión y la visión que se genera de ella, mientras que la representación elaborada por los indígenas en las *pinturas* es contrastante al retratar un gran dinamismo y diversidad de los espacios.

De acuerdo con Alessandra Russo, la concepción espacial indígena era circular y estaba estrechamente relacionada con la visión del cosmos¹²³. Es decir, que la tierra obedecía a las mismas leyes espaciales que regían el universo indígena, demarcado por cuatro puntos o cuatro rumbos y un centro, que era el centro mismo del universo. Pero no era un espacio fijo sino dinámico que se encontraba en continuo movimiento. Esta concepción circular del espacio y del cosmos era expresada, por ejemplo, en la “danza de los voladores”. Danza en que se escenifican, de manera metafórica, el tiempo y el espacio indígena¹²⁴ y representa la disposición espacial del universo:

Las nueve vueltas que cumplen los voladores alrededor del palo antes de cortarlo corresponden a los nueve pisos del inframundo; las trece vueltas que forman su vuelo redibujan los trece cielos desde donde bajan; los cuatro voladores figuran las cuatro esquinas del mundo y el capitán que queda fijo sobre el *tecomate*, su centro. El palo mismo viene siendo el eje vertical que une los cielos con el *tlalticpac*, el piso terrestre, y el inframundo.¹²⁵

Siguiendo a esta misma autora, la concepción espacial circular de la danza de los voladores se reflejó también en las *pinturas* de mercedes de tierras de la época colonial, con la salvedad de que se combinó con una nueva concepción del espacio implantada por los españoles. Por un lado, el carácter sagrado de los cerros y el poder mayéutico de la naturaleza, inherentes a la cosmovisión indígena, entraron en oposición con el papel que la naturaleza desempeñaba en la cosmovisión cristiana, cuyo carácter *simbólico* por ser *signo* divino, “comenzó a sufrir una mutación epistemológica importante gracias a Aristóteles y sus comentaristas griegos y árabes. Desde aquél entonces la naturaleza empezó a ser

¹²³ Cabe aclarar que esta concepción no es exclusiva de Mesoamérica sino que la comparten muchas otras culturas, de la misma manera que la representación circular del espacio es compartida en muchos lugares.

¹²⁴El complejo ritual empieza por la búsqueda, purificación y colocación del tronco de árbol que hará de eje vertical para el despliegue del vuelo. Una vez encontrado el palo que quieren traer de la selva, los voladores dan nueve vueltas alrededor de su tronco, posiblemente para propiciarse a los señores que, según la concepción mesoamericana, viven en los nueve niveles del inframundo. Después de haberlo liberado de las ramas, el palo es llevado al pueblo y allí transformado en palo de volador. Se le inserta una pieza de madera en forma de clepsidra llamada *tecomate*, que ayudará en un segundo momento a agregar el bastidor que permitirá el despliegue del vuelo. Al final se clavan los escalones para que los voladores lleguen hasta arriba. Se procede entonces a la inserción del palo en el hoyo profundo excavado en el centro del atrio de la iglesia, hoyo en el que se ha puesto un guajolote vivo, una cruz de palma bendita y un manojo de flores. Una vez listo el palo, una serie de rituales propiciatorios preceden la subida de los cinco voladores hasta su ápice: el capitán queda en el centro tocando su flauta y bailando, mientras que los cuatro voladores, después de haberse amarrado los pies al *patlamecatl* –las cuerdas atadas a los cuatro lados del bastidor– se lanzan al aire con el fin de cumplir las trece vueltas, o sea atravesar los trece cielos que los llevarán de nuevo al piso terrestre. Alessandra Russo, *El realismo circular... op. cit.*, pp. 77 y 78.

¹²⁵ *Idem.*

concebida ante todo como orden, serie de causas, regla del mundo y como objeto de una razón natural antes desconocida.”¹²⁶ Y en el plano representativo el “enseñar lo que se ve” tomó prioridad sobre la representación de una idea del mundo preconcebida,¹²⁷ como lo era en la época medieval donde la geografía terrestre tenía su equivalente en el mundo celestial. Paulatinamente se abrió el camino a una cartografía más práctica,¹²⁸ es decir, una cartografía que comenzó a tener un uso para el presente. Así, la representación de lugares y ciudades estuvo más relacionada con el deseo de “percibir visualmente lo más posible de la realidad y todo de una vez.”¹²⁹ Para lograrlo, se hizo uso de la perspectiva, pues con ayuda de esta técnica era posible ubicar el punto desde el cual el autor “captaba la realidad;” un punto de vista único que permitía la objetividad total de la representación.¹³⁰

El uso de la perspectiva y la representación práctica y más naturalista del territorio son dos elementos que influyeron en la elaboración de *pinturas* por naturales. Sin embargo, se combinaron con las convenciones pictóricas tradicionales del mundo indígena. La reinterpretación que hicieron los naturales de ambas concepciones espaciales y técnicas de representación dio paso a una nueva estética de la reconfiguración espacial que estudio en los siguientes tres casos.

2.2.1 La tierra para los españoles

El primer caso a analizar data de 1588, año en el que el español Diego de Montesinos pidió en merced un sitio de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra en los términos de los pueblos de Cuquila y Tlaxiaco, en la parte que llamaban *yutazuza*, en mixteco, y *chichitaxcali*, en náhuatl. El caso fue dirigido al corregidor en turno de Tejupan, Melchor de Godoy, quien realizó las diligencias necesarias. Así, el 14 de febrero de ese año y de

¹²⁶ *Ibid.*, p. 86

¹²⁷ *Ibid.* p. 88

¹²⁸ Otra condición decisiva para el nacimiento en Occidente de una nueva configuración mimética para la representación cartográfica fue el redescubrimiento a principios del siglo XV de Ptolomeo. Los textos del astrónomo griego, llegados a Florencia hacia 1400, habían indicado una necesaria división entre conocimiento y creación plástica, distinguiendo la tarea del geógrafo de la del corógrafo: el primero –se leía en su *Geografía*– tiene que apuntar a un conocimiento global del *ecumene*, procediendo, por medio de la reducción en escala, a una analogía con el objeto real; el segundo, destinado a dibujar territorios más pequeños, puede aspirar a un tratamiento más pictórico del espacio, siendo su objetivo la verosimilitud con el objeto de la representación. *Ibid.*, p. 89

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 90

acuerdo con el procedimiento que debía llevarse a cabo, el escribano público, Juan de Medina, leyó en la iglesia de Tlaxiaco ante el gobernador, alcaldes, regidores, alguacil mayor, y demás principales y naturales del pueblo, así como de algunos vecinos españoles, el mandamiento acordado en que Diego de Montesinos solicitaba los sitios en merced; les hacía la “citación” para que acompañaran al corregidor a la “vista de ojos” de los sitios y así poder determinar si podía concederse la merced o si les afectaba en alguna manera que se otorgara. Así también, ese día leyó el mandamiento acordado y se citó a las autoridades, los naturales y algunos vecinos españoles de Cuquila, pueblo con el que colindaban igualmente los sitios solicitados.

Una vez citadas las partes interesadas, se dirigieron junto al corregidor a “una llanada cerca de dos ríos”,¹³¹ en la parte llamada *yutazuza* –en mixteco- y *chichitaxcalli* –en náhuatl-, que fue señalada como el sitio solicitado por Diego de Montesinos. En ese momento el corregidor preguntó a los vecinos de ambos pueblos si les causaba algún daño o perjuicio la concesión de la merced a lo que respondieron, por un lado, los vecinos de Tlaxiaco, que harían llegar su respuesta posteriormente, mientras que los naturales de Cuquila no se hicieron esperar y respondieron al corregidor que parte de las tierras solicitadas era suya.¹³²

Al día siguiente, 15 de febrero de ese mismo año, mientras las respuestas formales de las autoridades y vecinos de ambos pueblos llegaban al corregidor, éste se dio a la tarea de hacer comparecer a varios testigos “de oficio” que le informaron acerca de las tierras que se requerían. Éstos fueron Pedro González de Rueda, Juan de Sarabia Calderón y Juan de Espinosa, residentes en el pueblo de Tlaxiaco y José Ramales y Cristóbal López, naturales y principales del pueblo de Teposcolula. Todos coincidían en que podía llevarse a cabo la merced pues no se afectaba con ello a los naturales de ambos pueblos, ni a ninguna otra persona. Describieron el terreno más o menos de la misma manera, como *tierra áspera, eriaza, montuosa, barrancosa y de quebradas* que no había sido “*rompida*”, *labrada*, ni

¹³¹ AGN, Tierras Vol. 2692Exp. 17 f.2

¹³² *Ibid.*, f. 2

cultivada, ni había en ella árboles frutales, morales ni magueyales de los cuales los indios tenían *aprovechamientos*, es decir, se sustentaban o pagaban sus tributos.¹³³

Posteriormente, el mismo día, Diego de Montesinos presentó a 5 testigos para informar a favor de la concesión del sitio que solicitaba. Éstos fueron: Baltasar Juárez de Mayorga, estante en el pueblo de Tlaxiaco; Manuel Hernández, estante en el pueblo de Tlaxiaco y vecino del pueblo de Tejupan; Gerónimo de Olmedilla, Juan Sánchez y Pedro Gutiérrez residentes en el pueblo de Tlaxiaco.¹³⁴ De acuerdo con la información que proporcionaron, conocían el sitio solicitado de tiempo atrás pues lo habían recorrido y observado en varias ocasiones y se trataba de tierra *eriaz*, *montuosa*, *fragosa* y muy *barrancosa*, que no había sido *labrada*, *rompida*, ni *cultivada* por lo mismo, además de encontrarse *distante* de los pueblos de Cuquila y Tlaxiaco. En el sitio no había ningún árbol frutal o de morales ni tampoco magueyales de los que los naturales “suelen tener con que sustentar a sus hijos y mujeres”,¹³⁵ por lo que todos los testigos afirmaron que se podía conceder en merced pues no afectaba a los naturales ni a ningún otro tercero.

Ese mismo día, comparecieron ante el juez Pedro de Castañeda, gobernador del pueblo de Cuquila, Luis Cortés –alcalde-, Domingo de Velasco –alcalde también-, y Juan Bautista, Tomas de Rojas, Cristobal de la Cueva y Lucas López –indios principales del pueblo de Cuquila-. Declararon haber acudido a la “vista de ojos” con el corregidor y juez de comisión para reconocer el sitio que se solicitaba en merced; allí habían declarado que el sitio formaba parte de sus tierras. Sin embargo, se presentaban en esta otra ocasión para expresar “de su libre voluntad y sin ser inducidos por ninguna persona”¹³⁶ que se podía conceder la merced a Diego de Montesinos pues no les causaba “ningún daño ni perjuicio”.¹³⁷

Más tarde, también se presentaron el gobernador de Tlaxiaco, don Martín Cortés, acompañado de don Juan de Salazar, Juan Bautista, Dionisio de Ávila, y Francisco de Espinosa –regidores-, de Juan Bautista –alguacil mayor-, de don Baltasar de Chaves –

¹³³ *Ibid.*, fs. 2v.- 4v.

¹³⁴ *Ibid.*, fs 5-7

¹³⁵ *Ibid.*, f. 7

¹³⁶ *Ibid.*, f. 7v.

¹³⁷ *Idem.*

principal-, y de otros principales y naturales del pueblo de Tlaxiaco, así como de sus barrios y estancias. Declararon haber asistido a la vista de ojos con el corregidor para ubicar el sitio que solicitaba Diego de Montesinos y de “su libre y espontanea voluntad y sin para ello ser inducidos, ni forzados, ni atemorizados”¹³⁸ afirmaron que se podía conceder la merced pues se trataba de tierras de las que no tenían ningún aprovechamiento ni las labraban o cultivaban, por lo que no les afectaba que se concedieran. Finalmente el corregidor concluyó que era posible conceder la merced a Diego de Montesinos pues “en la parte y lugar que lo pide es *tierra barrancosa, montuosa y eriaza*, que jamás ha sido cultivada”.¹³⁹

Aunque el corregidor concluyó que era factible otorgarse la merced pues no se afectaba a ningún tercero, el cambio de parecer de las autoridades y naturales de Cuquila y la postergación de la respuesta de los de Tlaxiaco, sugieren que, en primera instancia, los indios se encontraban en desacuerdo con que se concediera la tierra al español y que quizá haya habido alguna negociación, o algún tipo de coacción para que ambos pueblos comparecieran finalmente a favor de la concesión de la merced. La *pintura*, por otro lado, contiene algunos elementos que sugieren que fue elaborada por algún autor indígena aun cuando el solicitante fuera español. ¿Es posible que la *pintura* haya sido elaborada por un español y que los elementos pictóricos indígenas que aparecen se deban a la penetración de la representación estilística indígena y al paulatino conocimiento del territorio por parte de las autoridades virreinales? O bien ¿la elaboró un natural para que el español pudiera obtener las tierras que solicitó? Lo contenido en el documento escrito sugiere, más bien, que la segunda opción es más probable, pues de alguna manera se convenció a los naturales de los dos pueblos involucrados en el caso para favorecer al español.

¹³⁸ *Ibid.*, f. 8

¹³⁹ *Ibid.*, f. 9



Figura 11. Pintura de Tlaxiaco y Cuquila, 1588.¹⁴⁰

La *pintura* perteneciente al caso fue elaborada en el mismo año que el documento escrito en 1588 (Figura 11) y, como ya mencioné, es probable que haya sido elaborada por algún natural debido a la presencia de algunas convenciones pictóricas indígenas. El trazo del paisaje, los caminos, el río y los pueblos se aproximan a un retrato “realista” del terreno, lo que sugiere una transformación no únicamente en la representación del espacio sino en la percepción de él pues el espacio mismo estaba cambiando física y simbólicamente. Con “realista” me refiero al término utilizado por Alessandra Russo, que expliqué más arriba, para señalar una tradición estilística llegada del mundo occidental en donde los elementos bioecológicos son concebidos y plasmados de forma naturalista -aunque hay que aclarar

¹⁴⁰ AGN, Mapoteca no. 1692.9 Publicada en: Ethelia Ruiz Medrano, “Santa María Cuquila... *op. cit.*”, p.163

que la separación entre naturaleza y urbe también es de concepción hispana-, mientras que los elementos arquitectónicos y urbanísticos son trazados con cierta perspectiva y profundidad.¹⁴¹

Reminiscencias de la antigua tradición

A pesar del “realismo” de la pintura, el elemento principal que sugiere que es de elaboración indígena es el camino caracterizado por una franja que contiene huellas de pies a la manera tradicional con la salvedad de que van acompañadas de marcas de herraduras, mismas que indican la presencia de caballos o de ganado y que el espacio se transformaba físicamente por la presencia de estos animales.¹⁴² El río, por otra parte, parece ser la versión “realista” de aquél otro del que brotaban chalchihuites. Éste ahora está compuesto por una franja que contiene ondulaciones de color azul y que parecen tener movimiento.¹⁴³

El sitio solicitado en merced se encuentra del lado inferior izquierdo de la pintura, delineado con color verde, junto a uno de los ríos en el valle que, a su vez, está indicado por un tono claro de rosa:

Sabido es que el cromatismo indígena constituyó un dato esencial de la expresión pictográfica, aun cuando a menudo se nos escapan su sentido y su función. Es probable que ese cromatismo indicara la calidad o el destino de las tierras representadas, pero también que situara cada espacio en una escala sensible y sacra, marcando oposiciones, umbrales o continuidades, señalando presencias perfectamente extrañas a la mirada española.¹⁴⁴

Las montañas aparecen dibujadas de forma “natural” compuestas por varios tonos de verde, siendo el contorno el tono más oscuro. Esta combinación de colores y la técnica que usó el autor de “puntear” la brocha en la hoja, como dando golpecitos, dan la apariencia de vegetación que crece en las montañas. Algunos árboles, por otro lado, se encuentran presentes en una de las montañas del lado izquierdo de la pintura, mientras que otros se

¹⁴¹ Alessandra Russo, *El realismo circular... passim*.

¹⁴² “La introducción de ganado y de bestias de carga, que dejaban huellas desconocidas para los habitantes de una América antes desprovista de caballos, bovinos y ovinos, permitía un desplazamiento mucho más rápido y, como consecuencia, una aceleración considerable de las actividades comerciales. La presencia indiscreta de estos animales, que amenazaba a menudo las sementeras indígenas, pronto fue utilizada como metáfora de un territorio pisado y poseído por los españoles.” *Ibid.*, p. 48

¹⁴³ “En las dos últimas décadas del siglo [XVI] el glifo ‘río’ se reduce a dos líneas onduladas, a una espiral esbozada burdamente, e incluso a una simple línea.” Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 49

¹⁴⁴ *Idem*.

encuentran dibujados a ambos lados del río, en sentidos opuestos al igual que las montañas. Como si el autor de la pintura se encontrara en el centro del valle, o cerca del sitio solicitado en merced y desde ese punto retratará el espacio circundante, dándole a la composición un sentido de circularidad y movimiento, además de haber trazado una ruta por el río, de manera que los árboles que lo rodean se encuentran pintados como en espejo. Es muy posible que los caminos y los ríos que funcionan como ejes visuales en las pinturas, fueron ejes también de las rutas que caminó el autor para elaborar su composición espacial. Imaginar cómo se elaboró el mapa o la pintura de un entorno geográfico sin más instrumentos que el papel amate y los colores para pintar, ha llevado a pensar a algunos autores¹⁴⁵ que los naturales que elaboraron las pinturas, caminaron de hecho el paisaje que iban representando, haciendo uso de la guía más inmediata o más sencilla, es decir, de los caminos y los ríos.

Los pueblos

Del lado superior izquierdo y del lado inferior derecho están pintadas dos iglesias que representan el pueblo de Tlaxiaco y el de Cuquila, respectivamente. Las iglesias que representan los dos pueblos involucrados en el caso están dibujadas de acuerdo con un patrón estilístico hispano, donde la profundidad y la perspectiva le dan ese sentido “realista” a la representación de los edificios religiosos. Sin embargo, no son los retratos pintados de las iglesias de Tlaxiaco y Cuquila, sino que no han dejado de ser convenciones pictóricas que simbolizan un poblado. Es decir, ni la iglesia de Tlaxiaco ni la de Cuquila tienen las características que presentan estas dos figuras, que más bien se asemejan a construcciones medievales hispanas, con sus almenas y un atrio bien delineado que les da a ambos poblados un sentido de estar amurallados o resguardados. Inclusive más que iglesias los edificios parecen castillos que reconocemos como iglesias por la cruz que aparece en la cima del campanario en el caso de la Iglesia de Cuquila; la de Tlaxiaco no aparece completamente debido a que se corta el dibujo en la parte superior de la pintura, sin embargo, podemos suponer por el campanario que tiene dibujado y porque los pueblos y ciudades se representaban por la figura de una iglesia, que remataría igualmente con una

¹⁴⁵ Tal es el caso de Marcelo Ramírez Ruiz y de Marteen Jansen.

cruz. Está representada, en mayor medida que Cuquila, como un castillo o una ciudad medieval amurallada, debido a su mayor importancia o rango, pues el pueblo de Tlaxiaco figuraba en esa época como cabecera de doctrina de Cuquila.¹⁴⁶ Cabe resaltar que el autor no representó en perspectiva todo el conjunto constructivo de las iglesias y que mezcló esta técnica con primeros planos, en el caso del dibujo de los atrios.

Los signos de orientación

En la pintura aparece la figura de un sol en la parte superior. Éste representa el lugar por donde nace cuando amanece, es decir, el oriente, de modo que la parte inferior de la pintura corresponde al poniente, del lado izquierdo se encuentra el norte y del lado derecho el sur; estos elementos organizan el espacio a partir de una concepción occidental, como veremos en el siguiente capítulo.

Finalmente, la pintura está compuesta tanto por elementos indígenas como por elementos hispanos. Decir que ambos elementos se combinaron para dar origen a una nueva composición espacial resulta un tanto simple. Como hemos visto, el expediente escrito del caso nos sugiere que los naturales de Tlaxiaco y de Cuquila se relacionaron de alguna manera con el español para testificar a favor de la concesión de la merced. Aunque es difícil de probar y quizá nunca lo sabremos con seguridad, posiblemente la pintura no sea el resultado de un solo autor, sino que tanto españoles como indígenas contribuyeron en su elaboración. Es evidente que las glosas fueron consignadas por las autoridades españolas, en este caso el corregidor Melchor de Godoy. Así que, tal vez, el recorrido por el terreno representado se haya llevado a cabo tanto por los naturales como por el español solicitante, quien, si no pintó algunos trazos, tal vez guió su elaboración, como en el caso de la representación de las iglesias que se asemejan a construcciones medievales con las que los indígenas estaban familiarizados solo a través de las imágenes traídas por los conquistadores.

¹⁴⁶ En 1548 se fundó la doctrina de Tlaxiaco. Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 295

2.2.2 La solicitud para "proprios de la comunidad"

El siguiente caso a analizar consta de un documento y una *pintura* de 1595 que están incluidas en un expediente de Tierras concerniente al conflicto habido entre los naturales del pueblo de Cuquila y la cacica Feliciano de Rojas del pueblo de Santo Tomás Ocotepec, en la segunda mitad del siglo XVIII. El conflicto se ocasionó por el paraje nombrado *yutebaso* que el padre de doña Feliciano, don Nicolás García de Rojas, incluyó ilegalmente dentro de sus tierras cuando se le dio posesión oficial como heredero del cacicazgo de Santo Tomás Ocotepec y de San Esteban Nuyoo en 1726. El paraje pertenecía originalmente al pueblo de Cuquila, por lo que se inició un litigio contra el pueblo de Ocotepec durante la segunda mitad del siglo XVIII. Sin embargo, los cuquileños perdieron el litigio y el paraje pasó a formar parte de las tierras de doña Feliciano y del pueblo de Santo Tomás Ocotepec.¹⁴⁷ Como una de las pruebas presentadas por los de Cuquila para demostrar que se trataba de sus tierras, se encuentra la solicitud de merced de un sitio de estancia para ganado menor de 1595, acompañada de una *pintura* de la misma fecha.

En diciembre de 1594 el cacique don Pedro de Castañeda y los naturales del pueblo de Cuquila solicitaron en merced un sitio de estancia para ganado menor "para propios de su comunidad" en el sitio nombrado *sayultepec*, dentro de los términos de su propio pueblo. El teniente de alcalde mayor comisionado dispuso que se llevaran a cabo las diligencias pertinentes, por lo que el domingo 4 de mayo de 1595 el escribano público y el interprete de Teposcolula se dirigieron al pueblo de Cuquila y frente al cacique y naturales de este pueblo, así como del cacique de Santo Tomás Ocotepec, don Juan de Sotomayor, de Alonso Rodríguez, gobernador del pueblo de Mistepec, y de los españoles Tomás López y Blas Gómez, leyeron el mandamiento acordado y les citaron a la "vista de ojos" del sitio solicitado. Así mismo, el escribano notificó al español Francisco Bravo, quien era propietario de un "ingenio de moler metales"¹⁴⁸ cercano al lugar en cuestión, así como a Francisco Pimentel, cacique y gobernador del pueblo de Chichahuastla. Al día siguiente el teniente de alcalde mayor, Alonso Pérez Pardo, en compañía de las autoridades de los

¹⁴⁷ Ethelia Ruiz Medrano "Santa María Cuquila... *op. cit.*, p. 171

¹⁴⁸ AGN, Tierras, vol. 876, exp. 1 (Solicitud de merced de un sitio de estancia para ganado menor para propios de la comunidad de Cuquila), 1595, f. 2v.

pueblos circunvecinos, de los naturales de Cuquila, de los testigos y de Francisco Bravo llevó a cabo la visita del sitio; al encontrarse en una “llanada montuosa” el cacique de Cuquila señaló aquél lugar como el sitio nombrado *sayultepec*, indicando que se encontraba dentro de sus propias tierras; en ese momento el teniente de alcalde mayor preguntó a los presentes si tenían algún inconveniente con que se concediera la merced en dicho lugar a lo cual respondieron que no les afectaba que se otorgara pues se trataba de las propias tierras del cacique de Cuquila.¹⁴⁹

Ese mismo día el teniente de alcalde mayor hizo comparecer a los españoles Tomás López del Río y a Blas Gómez de Santamaría, quienes vivían uno en Mistepéc y el otro en Tlaxiaco. Ambos coincidieron en que el sitio solicitado era tierra *muy barrancosa y montuosa* que parecía no haber sido “*rompida*”, *labrada* ni *cultivada*, además de que no se les había otorgado a los cuquileños ningún otro mandamiento para realizar diligencias en razón de alguna solicitud para “*propios de su comunidad*”, así que por estas razones y porque nadie resultaba afectado, consideraron que era posible concederse en merced¹⁵⁰. Más tarde, se mandó comparecer a los indios Antonio Hernández y a Lucas García, naturales del pueblo de Teposcolula, quienes aseveraron conocer la parte llamada *sayultepec* que había sido solicitada en merced. Asimismo afirmaron haber estado en ese lugar muchas veces y se trataba de tierras del pueblo de Cuquila, que no habían sido solicitadas para “*propios de la comunidad*” con anterioridad, por lo cual no se afectaba a ninguna persona y era posible otorgarlas en merced.¹⁵¹

Posteriormente don Pedro de Castañeda presentó por testigos a los indios Tomás de Rosas, del pueblo de Santo Tomás Ocotepéc, a Domingo de Velasco del pueblo de Tlaxiaco, a Mateo Luna del pueblo de Atlatauca [?] y a Pedro de Ontiveros del pueblo de Mistepéc. Todos conocían el sitio que solicitaba el cacique pues habían pasado y estado allí muchas veces y se trataba de tierra de *muchos montes y barrancas*, que parecía no haber sido *labrada* ni *cultivada*, además de pertenecer al pueblo de Cuquila y no haber sido nunca

¹⁴⁹ *Ibid.*, f. 3

¹⁵⁰ *Ibid.*, fs. 3v y 4

¹⁵¹ *Ibid.*, fs. 4v y 5

solicitada para “propios de la comunidad” hasta ahora, por lo que no se afectaba a ningún tercero y era posible otorgarse en merced.¹⁵²

Tras haber recibido la información de los testigos, el teniente de alcalde mayor emitió su parecer de manera favorable para el cacique y los naturales de Cuquila pues se encontraba en tierras de *muchos montes y grandes barrancas* que parecían no haber sido “*rompidas*”, *labradas ni cultivadas*, además de que eran propias del pueblo de Cuquila, de manera que ningún tercero, ni el mismo español Francisco Bravo, -propietario del “ingenio de moler metales” cercano al sitio solicitado- resultaban afectados por lo que podía otorgarse en merced.

¹⁵² *Ibid.*, fs. 5v-7



Figura 10. Pintura de Tlaxiaco y Cuquila, 1595¹⁵³

La *pintura* presentada para el caso valida la información contenida en la documentación escrita (Figura 10). En ella se representa el sitio de estancia para ganado menor que los cuquileños requirieron para “propios de la comunidad” bajo la figura de un óvalo sombreado, en el centro, -rodeado de montañas, entre uno de los caminos y el río-, indicando así su ubicación precisa dentro del territorio del pueblo. Sin embargo, aunque fue el motivo principal de la elaboración de la pintura, el sitio solicitado ocupa un lugar secundario en la representación pictórica que realizó el natural, quien pone mayor énfasis y cuidado en los glifos del pueblo de Cuquila, que aparece en la parte inferior de la pintura, así como en los pueblos de Chichahuastla y Mistepéc, dibujados en la parte superior izquierda y superior derecha, respectivamente. Así se muestran los pueblos con los que el

¹⁵³ AGN, Mapoteca no. 867 Publicada en: Ethelia Ruiz Medrano, “Santa María Cuquila... *op. cit.*, p. 164

sitio solicitado colindaba. Por otra parte, el terreno está compuesto por varias montañas, igualmente dibujadas con sumo cuidado y dedicación, y el pictograma de un río, así como dos caminos y una gran cantidad de árboles o plantas.

La iglesia como representación del nuevo orden territorial

Como se puede observar, los pueblos están representados a través de la figura de una iglesia, convención pictórica de tradición hispánica que sirvió para representar poblaciones o ciudades y que los españoles trasladaron al Nuevo Mundo.¹⁵⁴ Sin embargo, como hemos visto, los nuevos modelos estilísticos fueron introducidos poco a poco por los españoles, de manera que se fueron mezclando con elementos de la tradición pictórica mixteca como se observa también, en las figuras de las iglesias. Aunque la iglesia es una edificación hispánica que simbolizó el nuevo orden religioso y también político, y que aparece dibujada de acuerdo a nuevos esquemas estilísticos -como el uso de la perspectiva presente en la puerta, las ventanas y la campana-, conserva elementos y convenciones de la estilística prehispánica que vinculan la iglesia o el poblado con construcciones de los antiguos asentamientos, como en el caso de las grecas dibujadas en la parte superior del edificio, debajo del campanario. Este tipo de ornamentación o de símbolos se encuentran presentes en el trazo de varias edificaciones en Códices Mixtecos, así como el uso del delineado doble de las figuras.

Cabe resaltar que en la tradición pictórica prehispánica existía una convención en la que los antiguos asentamientos se representaban por topónimos que estaban compuestos, las más de las veces, por una montaña y un elemento distintivo relativo a la flora, fauna o alguna característica del lugar o de su nombre, como quedó asentado en el capítulo anterior. Sin embargo, en los códices mixtecos es más común encontrar poblaciones representadas por la figura del templo o la casa gobernante que por una montaña. Estas dos variantes, muchas veces se combinaron en los mapas indígenas y no fue difícil adoptar una nueva convención pictórica que representara poblados por medio de un elemento categórico, en este caso una construcción religioso-político también -la iglesia-, siendo el elemento distintivo no otro

¹⁵⁴ Alessandra Russo, *El realismo circular... op. cit.*, p. 49. Ver, además, el Catálogo y los Apéndices de esta obra.

símbolo pictográfico relativo a las características geográficas del lugar, sino ahora un símbolo gráfico: el nombre escrito de la población. Posiblemente, como la iglesia es un edificio sagrado y figuró en la época colonial como el repositorio del poder político colonial, el autor asoció este símbolo con las antiguas edificaciones religiosas y políticas cuyos pictogramas contenían ornamentaciones de grecas, de manera que al incluir este elemento en el dibujo de la iglesia se estaban asociando dos tipos de construcciones religioso-políticas. Pero no sólo eso, sino que como ambos son elementos categóricos que representan asentamientos humanos, también se estaban asociando dos modelos distintos de asentamientos territoriales, pues también en algunos topónimos las grecas simbolizaban un *ñuu* o un asentamiento, de tal suerte que lo que se representó fue la implantación de un modelo territorial sobre otro anterior, que se conjugaron y enlazaron para dar vida a un modelo nuevo, resultado de dos cosmovisiones y dos modelos distintos.

Por su parte la campana, instrumento que sirvió y sirve aún hoy en día para llamar a la población no sólo a misa, sino a cualquier otro evento relevante para el pueblo se asemeja a la figura estilizada de los cerros que componen la pintura. Duccio Sachi, en un artículo donde analiza la misma pintura, afirma que existe una relación entre la figuración de la campana y el cerro:

Aquí tenemos el primer indicio gráfico de una sobreposición entre la esfera cultural mixteca y la hispánica: es tan evidente la coincidencia entre la representación de la campana de la iglesia y la forma de la reproducción gráfica del cerro que es difícil pensar que no fuera clara también para el autor anónimo del mapa. En todas las pinturas de este periodo, la forma figurativa de la campana se usa indistintamente para indicar el sitio sagrado de los cultos indígenas y el sitio sagrado de los cultos cristianos; es muy probable que se hayan asimilado diversas realidades religiosas y culturales dentro de la forma simbólica de la campana. Si por un lado este fenómeno acaso favoreciera la asimilación del simbolismo cristiano, por otro seguramente debilitó el poder expresivo del glifo tradicional del cerro como símbolo de una especificidad política y ritual...¹⁵⁵

Así los elementos tradicionales mixtecos y los recientemente introducidos por los españoles se mezclaron en la representación pictórica de forma tal que las dimensiones mixteca e hispánica se compenetraron tanto que una dependió de la otra para coexistir. Así, por ejemplo, los rituales mixtecos quedaron contenidos en la religiosidad cristiana aunque su simbolismo y significado tradicional quedó debilitado en su acepción original pero

¹⁵⁵ Duccio Sachi, *op. cit.*, p. 27

contenido en un sincretismo religioso. Sin embargo, la interdependencia de las dos sociedades para coexistir es evidente. Tanto españoles como indígenas se adaptaron a la nueva realidad. Los españoles utilizaron el modelo administrativo tributario indígena para recaudar sus propios tributos, y permitieron las prácticas religiosas prehispánicas sobre las que construyeron la nueva religiosidad. El indígena, por su parte, tuvo que adaptarse a las nuevas condiciones impuestas por los españoles, no de forma pasiva sino con vitalidad. El conjunto de todos estos procesos fue el que llevó a esa interdependencia entre las dos dimensiones culturales.¹⁵⁶

Los caminos y el río

Otros componentes de la pintura que conservan características de las convenciones tradicionales pictóricas son los caminos y el río. Uno de los caminos sale del pueblo de Cuquila rumbo al pueblo de Chicahuastla. Los pies indican la ruta a seguir. Mientras el otro camino se cruza con el primero, en donde atraviesa el río, y sigue hacia el pueblo de Mistepec. Los caminos, rutas, u origen -en el caso de la representación de linajes cuando se quería señalar de dónde provenía o de dónde había llegado cierto gobernante-, se dibujaban en los códices a través de una línea y un recorrido indicado por huellas de pies: “la indicación de los caminos con huellas de pies fue una forma de representación muy difundida, y con frecuencia constituye, en los mapas coloniales del Archivo General de la Nación, uno de los elementos que pueden clasificarse como de tradición indígena.”¹⁵⁷ Además, los caminos y los ríos funcionaron en estas pinturas como ejes de lectura.

Por su parte, el río se compone de una franja de agua que corre y del que brotan chalchihuites, elementos primordiales y sagrados en la cosmovisión mixteca y que evocan el agua. Está representado, también, con base en la tradición pictórica mixteca

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 25-27

¹⁵⁷ “En los ejemplos prehispánicos coloniales tempranos que tenemos, las huellas de pies indican en general un camino seguido por personas. Se recuerda a los mexicas migrando en el *Códice Boturini* o los dioses que van de un templo a otro en el *Códice Borgia*. En estos códices las huellas no sólo eran indicador de una ruta sino que también hacían referencia al desplazamiento de personas y de acciones y, además, podían señalar el sentido en que debía leerse el códice. Mercedes Montes de Oca Vega, Salvador Reyes Equiguas, *op. cit.*, p. 48 y 49

Los cerros y la vegetación

En la pintura se representan tres tipos de cerros: tres de ellos solo están delineados y no contienen ningún elemento significativo, son los que se asemejan a la campana de la iglesia y se encuentran adyacentes al río; otros tres se ubican entre el sitio solicitado y los pueblos de Chichahuastla y Mistepéc, compuestos por un doble delineado, con algunas protuberancias,¹⁵⁸ y llenos de vegetación; mientras que el último cerro está trazado de manera sencilla y contiene un árbol únicamente. Posiblemente, esto significa que no todos los cerros representados existían físicamente o tenían la misma función dentro de la *pintura*. Quizá los cerros que se asemejan mayormente a pictogramas prehispánicos sean cerros más importantes, en el sentido de que tal vez se encuentren asociados pictográficamente a los pueblos que aparecen en la pintura¹⁵⁹.

Los árboles, por su parte, parecen indicar la vegetación del lugar, dispuestos por todo lo largo y ancho de la pintura, excepto por un árbol de mayor tamaño y forma un tanto distinta que se encuentra junto a la Iglesia que representa el pueblo de Mistepéc.

Cabe resaltar, en este punto que “la naturaleza fue y es en Mesoamérica objeto de devoción”, es decir, que posee un carácter sagrado, como ya se mencionó en el primer capítulo. Sin embargo:

Resulta importante recordarlo al momento de plantear una discusión sobre la representación plástica del entorno natural, aunque no sea siempre posible rastrear este carácter sagrado del paisaje en los mapas. Culto y validez científica, mitología y ecosistema son, para el pensamiento mitológico indígena, binomios que se entrelazan continuamente para generar un entendimiento del ambiente extremadamente complejo que los primeros cronistas, especialmente cuando estaban en busca del carácter diabólico de las prácticas prehispánicas, no pudieron entender.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Robertson nombra a estas protuberancias “excrecencias óseas.” “Estas excrecencias han sido identificadas en representaciones prehispánicas como indicaciones de piedra.”, Mercedes Montes de Oca Vega, Salvador Reyes Equiguas, *op. cit.*, p. 50.

¹⁵⁹ Existen diferencias en la imagen de los objetos que están convencionalizados *versus* los elementos naturales. Por ejemplo, un cerro cuando es parte de un topónimo es de diferente factura, en relación con otros que son parte del entorno natural de los mapas. Esto marca una diferencia entre el mundo físico y el mundo simbolizado. *Ibid.*, p. 13

¹⁶⁰ Alessandra Russo, *El realismo circular.. op. cit.*, pp. 82, 83.

2.2.3 Los conflictos por el terreno

El último caso a analizar ocurrió también en el año de 1595, en el que el español Francisco Bravo, quien aparece nombrado en el primer caso analizado como dueño de un “ingenio de moler metales”, pidió en nombre de su hijo José Bravo, un sitio para ganado menor en términos de los pueblos de Cuquila y Mistepéc “cerca de un río grande que pasa por el dicho pueblo de Mistepéc, junto a un cerro que se llama San Benito donde están unos paredones gigantes que eran casas de mineros”.¹⁶¹ El virrey mandó hacer las diligencias correspondientes de modo que se averiguara si las tierras que se solicitaban podían ser otorgadas en merced, siempre y cuando no fuera “en las dichas tierras que los naturales dejaron por congregarse a sus cabeceras y que les quede a los dichos pueblos, en cuyos términos se pide, cantidad suficiente en que hacer sus labranzas y crianzas y ejido para sus ganados”.¹⁶² Alonso Perez Gudiel, teniente de alcalde mayor del pueblo de Teposcolula, fue el encargado de realizar las diligencias para la averiguación del caso.

El 15 de octubre de 1595 en el pueblo de Chichahuastla, “estando presentes mucha cantidad de indios e indias así del dicho pueblo como de sus barrios y sujetos”,¹⁶³ entre los que se encontraban Pedro de Castañeda -gobernador del pueblo de Cuquila-, así como las autoridades principales, el escribano leyó el mandamiento acordado en el que José Bravo requería en merced un sitio para ganado menor. Tras leerlo citó a los indios de Cuquila a la “vista de ojos” en compañía del teniente de alcalde mayor. Posteriormente, el escribano citó a Antonio de Zárate, alcalde del pueblo de Mistepéc, Domingo García -regidor-, y Juan Pérez -principal-, para que informaran a las demás autoridades y naturales del pueblo de Mistepéc acerca de la solicitud de la merced, y los citó a la “vista de ojos” que se llevaría a cabo el martes que se aproximaba, con el afán de determinar si no tenían inconveniente en que se otorgara el sitio, a lo cual respondieron que avisarían a los demás naturales y principales de Mistepéc para que acudieran a la visita.

El martes 17 de octubre de 1595 “estando junto al pie de un cerro llamado san Benito donde están unos paredones antiguos que fueron poblados y donde se juntan dos ríos y se

¹⁶¹ AGN, Tierras, vol. 2682, exp. 17, f. 1

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*, f. 1v.

hace uno grande que pasa por el pueblo de Mistepéc”¹⁶⁴ se encontraron en la visita el teniente de alcalde mayor con las autoridades y algunos naturales del pueblo de Cuquila. Los del pueblo de Mistepéc, en cambio, no asistieron a la “vista de ojos,” aunque los esperaron toda la mañana. Francisco Bravo, en nombre de su hijo José Bravo, señaló entonces aquel lugar como el que pedía en merced, indicando y exhortando al teniente de alcalde mayor a que notara que no había en aquel sitio ninguna milpa ni sementera sino que más bien era tierra “de *grandes montañas*”, *eriaza* que jamás había sido “*rompida*,” *labrada* ni *cultivada*.¹⁶⁵ Una vez visto esto por el teniente de alcalde mayor, preguntó a las autoridades y naturales del pueblo de Cuquila que se encontraban presentes, si recibían algún daño o perjuicio en caso de concederse la merced “que él estaba presto de les oír de manera que no recibiesen ningún agravio, molestia ni vejación”,¹⁶⁶ a lo que respondieron que aquellas tierras eran del pueblo de Cuquila “y que allí poblaron antiguamente unos mineros e hicieron casas y corrales, y que allí tienen algunos magueyes silvestres y que atento a esto lo contradecían”,¹⁶⁷ es decir, se mostraban contrarios al otorgamiento de la merced.

Ese mismo día, estando en “un ingenio de moler metales”, propiedad de Francisco Bravo, el teniente de alcalde mayor mandó comparecer a Diego Rodríguez, español residente en el pueblo de Mistepéc, “estante” en el dicho ingenio y yerno de Francisco Bravo, quien declaró conocer el lugar donde José Bravo pedía el sitio en merced para ganado menor porque había pasado por ahí muchas veces; sabía que era tierra muy *áspera*, *pedregosa* y *barrancosa* y no parecía haber sido *labrada* ni *cultivada*, sino que era toda *eriaza*, por lo que se podía conceder sin causar ningún daño o perjuicio a persona alguna; por el contrario, poblándose dicha estancia “será de mucho provecho y utilidad para esta mixteca y *aumento de las reales alcabalas*”.¹⁶⁸ El segundo testigo fue Francisco López, residente del pueblo de Mistepéc, quien también afirmó conocer el sitio que pedía en merced José Bravo que estaba “junto al río grande que pasa por el pueblo de Mistepéc y al pie de un cerro que se llama

¹⁶⁴ *Ibid.*, f. 3v.

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, f. 4v.

san Benito y junto a unos paredones que eran casas de mineros antiguos”;¹⁶⁹ era tierra de “*muchas grandes montañas y de muchos montes y barrancas, tierra eriaza que parecía jamás haberse labrado ni cultivado*”, de manera que no solo era posible que se otorgara la merced sino benéfico, ya que poblándola sería de “*mucha utilidad y provecho para toda esta mixteca y aumento para las reales alcabalas de su majestad*”¹⁷⁰ además de que con ello, no se causaba daño o perjuicio a ninguna persona. El siguiente testigo que llamó el teniente de alcalde mayor fue Francisco Durán, residente en el pueblo de Mistepéc, quien declaró, a su vez, que conocía el sitio de estancia para ganado menor que se solicitaba en merced; se trataba de tierra muy *áspera*, de *grandes montañas, pedregosa* y que no había sido “*rompida,*” *labrada*, ni *cultivada* por lo que se podía conceder la merced al interesado ya que con ello no se afectaba a ningún tercero además de que sería provechoso y útil a la Mixteca y *aumentaría las alcabalas* de su majestad. Este testigo estaba casado con una nieta de Francisco Bravo, aunque no por ello había dejado de decir la verdad, según su propia declaración.¹⁷¹ Posteriormente el teniente de alcalde mayor mandó llamar a Miguel García, indio natural del pueblo de Mistepéc quien conocía bien el sitio que pedía en merced José Bravo; afirmó que todo el sitio estaba conformado de tierra “*eriaza*” y parecía que jamás se había “*rompido,*” *labrado* ni *cultivado* pues era “*muy asperísima y de muy grandes quebradas y cerros*” por lo que se podía otorgar en merced.¹⁷² El último testigo, para la información de oficio, fue Tomás de la Placa, indio natural del pueblo de Xicayon [?] y estante en el ingenio, quien conocía el sitio que se solicitaba en merced: era tierra *muy áspera, pedregosa y montuosa*, que no parecía haber sido “*rompida,*” *labrada* ni *cultivada* de manera que se podía otorgar al solicitante sin afectar a ningún tercero.¹⁷³

El siguiente día, miércoles 18 de octubre de 1595, Francisco Bravo en nombre de su hijo José Bravo, presentó a los testigos “de parte” ante Alonso Pérez Gudiel quien se encontraba todavía en el ingenio. El primer testigo fue Gaspar Velázquez, español, residente en los pueblos de Teposcolula y Yanhuitlán y estante en ese momento en el ingenio de Francisco Bravo. Dijo haber visto el sitio que se pedía para estancia de ganado menor y se trataba de

¹⁶⁹ *Ibid.*, f. 5

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ *Ibid.*, f. 5v.

¹⁷² *Ibid.*, f. 6

¹⁷³ *Ibid.*, f. 6v.

un lugar de *tierra asperísima, pedregosa, barrancosa y eriaza* que parecía no haber sido “*rompida*,” *labrada* ni *cultivada*. A su consideración, podía otorgarse el sitio en merced pues no era causa de ningún perjuicio o daño para los naturales o ningún otro tercero y poblándose sería para “*aumento de las reales alcabalas*.” Posteriormente, Francisco Bravo presentó por testigo al mulato Juan de Briones quien declaró conocer el sitio que se pedía en merced pues lo había visitado y recorrido muchas veces y se encontraba “al pie de un alto cerro que dicen que se llama san Benito y al pie de él están unos paredones de casas que dicen fueron de mineros antiguos y un río grande que pasa por el pueblo de Misteppec”.¹⁷⁴ Consideraba que era tierra que no había sido jamás “*rompida*”, *labrada* ni *cultivada* por ser “*tierra montuosa, barrancosa, pedregosa y de muy grandes quebradas*” de manera que se podía otorgar la merced sin que ello fuera causa de daño o perjuicio para ningún tercero. Finalmente, este testigo señaló que servía a Mariana de Torres, hija de Francisco Bravo, pero que no por ello no había declarado verazmente.

Ese mismo día, estando en el pueblo de Cuquila comparecieron ante Alonso Pérez Gudiel, las autoridades y principales del pueblo de Misteppec, quienes presentaron en nombre del “común del pueblo” una “contradicción” para que no se otorgara la merced. En primer lugar reclamaban que no habían sido citados en su pueblo sino en el de Chichahuastla, que se encontraba a una distancia de 5 leguas. Como fuese, enterados del mandamiento acordado a pedimento de José Bravo “lo contradecían” pues el sitio que se había pedido en merced fue solicitado con “siniestra y falsa relación porque en la parte y lugar donde el dicho José Bravo pide la dicha estancia es tierra de labor de este pueblo y de la estancia de Santa María sujeta de este otro pueblo”¹⁷⁵ además de que en el sitio había magueyes, árboles de durazno, cereza y otros que servían para el aprovechamiento y sustento de los naturales, con lo cual también pagaban sus tributos; además del “grandísimo daño que los ganados suelen hacer” a la tierra, de forma que presentaban su “contradicción” por las causas que habían mencionado y por otras que probarían y presentarían en la prosecución del caso. El teniente de alcalde mayor recibió la “contradicción” de los naturales de Misteppec y la

¹⁷⁴ *Ibid.*, f. 7v.

¹⁷⁵ *Ibid.*, f. 8.

incorporó a las diligencias, lo que significaba que las tomaría en cuenta para resolver el caso.¹⁷⁶

Mientras que los naturales de Mistepéc presentaban a los testigos que corroborarían la “contradicción,” Alonso Pérez Gudiel recibió a otro testigo de parte de José Bravo en el pueblo de Tlaxiaco. Cristóbal de Vera, español, declaró conocer “de mucho tiempo atrás” el sitio solicitado en merced y se trataba de tierra “*muy áspera, pedregosa y de muchos montes y barrancas*” que no había sido “*rompida, labrada ni cultivada*” por lo que se podía conceder ya que con ello no se perjudicaba a ninguna persona. Ese mismo día, se presentaron ante Alonso Pérez Gudiel los alcaldes de Tlaxiaco Diego López y Carlos de Arellano, acompañados de los regidores, y presentaron información relativa al caso que se estaba llevando a cabo, en donde “contradecían” la concesión de la merced. Declararon que el pueblo de Tlaxiaco no había sido notificado de la merced que se solicitaba, aún cuando el sitio en cuestión colindaba también con este pueblo en la parte donde los tres pueblos – Cuquila, Mistepéc y Tlaxiaco- “guardaban” sus términos. De concederse la merced les afectaría directamente pues

De la boca del río y donde se pide el dicho sitio hay muy poca distancia a unas sementeras de maíz que en aquella parte tenemos de más de estar poblado de indios que guardan los dichos términos [con Cuquila y Mistepéc]... por ninguna vía ni manera puede andar ganado por ser tierra asperísima y de grandes cerros [y] peñascos y el ganado que en aquella parte se poblara no tiene otro agostadero ni salida sino por el dicho río e dichas sementeras que midiéndose no es posible dejarnos de notorios y muchos daños no solo en las dichas milpas sino a los indios que allí viven y se sustentan de los frutos que allí cogen que en tiempo de seca siembran chile tomate y frijoles y otras legumbres... [además de ser] tierras del cacicazgo y señorío de este pueblo¹⁷⁷

El teniente de alcalde mayor recibió la información y la incorporó a las diligencias que realizaba, aclarando que no habían sido citados porque en el mandamiento acordado que presentaba Francisco Bravo no se mencionaba el pueblo de Tlaxiaco. Ese mismo día, las autoridades de Tlaxiaco presentaron a tres testigos que, de alguna manera, corroboraban la información que habían presentado en la “contradicción.” Los tres eran residentes del pueblo de Tlaxiaco y declararon que conocían el sitio donde se pedía la merced: a un costado del cerro de San Benito, donde se cruzaban los ríos de Tlaxiaco y Ocotepéc, y

¹⁷⁶ *Ibid.* f. 8v.

¹⁷⁷ *Ibid.* fs. 9v y 10

donde habían unos paredones que fueron casas de mineros antiguos; se trataba de tierra *asperísima, montuosa y barrancosa*, sin milpas ni sementeras. Sin embargo, del otro lado de los ríos era jurisdicción de Tlaxiaco, muy cerca del sitio que se solicitaba, donde estaba “una estancia de cinco casas que son guarda términos del dicho pueblo”, en una huerta que era de Don Francisco, cacique del pueblo de Tlaxiaco.¹⁷⁸ Además había milpas y sementeras de los naturales, así como árboles frutales y magueyales que servían para su sustento; por otro lado, la distancia desde el sitio que se solicitaba al pueblo de Cuquila era menor a una legua, y de allí al pueblo se encontraban muchas sementeras y milpas. Por lo que si se concedía la merced, “les vendría a los de este pueblo de Tlaxiaco daño y perjuicio porque poblada la dicha estancia los ganados de él han de venir a apostar a los términos y tierras de este pueblo.”¹⁷⁹

Más tarde, se presentaron ante Alonso Pérez Gudiel Don Pedro de Castañeda -cacique y gobernador del pueblo de Cuquila- acompañado de los alcaldes, quienes en nombre de los naturales de Cuquila presentaban un “pedimento de contradicción” de la merced que se solicitaba, debido a que Francisco Bravo había señalado en la “vista de ojos” un sitio distinto al que se consignaba en el mandamiento acordado, siendo el sitio señalado:

en términos del dicho nuestro pueblo y donde partimos términos con los pueblos de Tlaxiaco y Mistepeque en la parte que llaman en la lengua mixteca *nochio* en las juntas de los ríos que van a Miztepeque y en el mandamiento reza en la parte que dicen san Benito un cerro que antiguamente hubo metales en él y los españoles le pusieron ese nombre y el dicho Francisco no señaló el dicho sitio sino en la parte dicha y no en la que contiene el dicho mandamiento acordado¹⁸⁰

De manera que si se otorgaba la merced, los naturales del pueblo de Cuquila quedarían desposeídos de sus tierras pues como “a vuestra majestad le consta por vista de ojos el dicho nuestro pueblo está poblado en la corona de un cerro *muy fragoso* y de *riscos cercado* e no siembran los naturales del sino en los baldíos que ay y rosas nuevas que cada año hacen”.¹⁸¹ Inclusive, por lo áspero del camino el teniente de alcalde mayor no había podido llegar y ver hasta una parte donde los naturales de Cuquila tenían magueyes y tunales de los que se “aprovechaban” por lo cual los naturales resultarían afectados. Además, alegaban

¹⁷⁸ *Ibid.*, f. 11

¹⁷⁹ *Ibid.*, f. 11v.

¹⁸⁰ *Ibid.*, f. 13

¹⁸¹ *Idem*

que todo lo que había informado y testificado Francisco Bravo, había sido con “deudos tiernos suyos,” refiriéndose a que la mayor parte de los testigos presentados eran todos del “ingenio de moler metales” que le pertenecía, con trabajadores suyos e, incluso, con sus familiares (como su yerno), y de otra manera no habría nadie que pudiese testificar en su favor. Asimismo, consideraban en su contra el hecho de que la citación se hubiese realizado en el pueblo de Chichahuastla y no en el de Cuquila, pues si bien era cierto que la habían hecho ante algunas autoridades que se encontraban allí, no se encontraban los demás naturales del pueblo de manera que no habían podido “pedir su justicia” en todo lo cual habían “recibido daño.” Por ello presentaban “sin malicia” la “contradicción” para que no se otorgara la merced. Ante esta situación el teniente de alcalde mayor, Alonso Pérez Gudiel, mandó que se incorporara la contradicción del pueblo de Cuquila al documento de las “diligencias” que estaba realizando.

Posteriormente, ese mismo día, el gobernador y alcaldes de Cuquila presentaron a tres testigos que corroboraban la información que habían presentado en la “contradicción.” Se trataba de tres testigos que ya habían declarado para la “contradicción” del pueblo de Tlaxiaco. La información declarada por los tres coincidía en que el sitio solicitado se ubicaba al pie del cerro de San Benito, junto a unos paredones de casas que habían pertenecido a mineros antiguos, junto a dos ríos, y se trataba de tierras del pueblo de Cuquila; lugar de tierra “*aspera*,” “*pedregosa*” y “*barrancosa*” que no había sido “*rompida*,” *labrada* ni *cultivada*, excepto en la otra banda de los ríos, donde era tierra de Tlaxiaco, en la parte donde había una estancia con cinco casas de indios que “guardaban” los términos entre los pueblos afectados (Cuquila, Tlaxiaco y Mistepec), y una huerta que pertenecía al cacique de Tlaxiaco. Además, había muchas milpas y sementeras por lo que no se podía otorgar la merced en ese lugar, y también porque el ganado pasaría por ahí y destruiría las milpas de los del pueblo de Tlaxiaco.

Al siguiente día, en el pueblo de Teposcolula se presentó ante el teniente de alcalde mayor Francisco Bravo, en nombre de su hijo José Bravo, solicitando por escrito no acatar las “contradicciones” presentadas por las autoridades y los naturales de los pueblos de Cuquila, y Tlaxiaco ya que el sitio solicitado efectivamente se encontraba al pie del cerro de San Benito, cerca de unos paredones que eran casas de mineros antiguos y junto a un río grande

que pasaba por el pueblo de Misteppec, donde los pueblos de Cuquila y Misteppec colindaban. Ubicación que se había podido corroborar en la “vista de ojos,” además de que se había podido observar que no había en el lugar ninguna milpa o sementera y que no se encontraba en tierras del pueblo de Misteppec. Y aunque los de dicho pueblo se habían ofrecido a presentar información para el caso no lo habían hecho pues no se trataba de sus tierras ni les afectaba en manera alguna. Según Francisco Bravo, no se había citado a los del pueblo de Tlaxiaco pues era un caso que no les concernía ya que el sitio solicitado no se encontraba dentro de sus términos y aun así ellos habían presentado una “contradicción” y presentado información que, en vez de resultar en contra de la concesión de la merced, resultaba en su favor pues los testigos declaraban que el sitio que se encontraba junto al cerro de San Benito, cerca de los paredones antiguos, era *tierra áspera, pedregosa y montuosa*,¹⁸² que no había sido “*rompida,*” *labrada* ni *cultivada*; en cambio, donde los naturales declaraban ser tierra del pueblo de Tlaxiaco, era un lugar apartado del sitio que se solicitaba, por lo cual los naturales del pueblo de Tlaxiaco no habían sido citados para el caso ya que había más de cuatro leguas de distancia. Apuntaba, además, que la información presentada por los naturales de Cuquila no le resultaba desfavorable sino que, al contrario, del pueblo de Cuquila al sitio solicitado había “mucho distancia de caminos”¹⁸³ y lo que afirmaban los testigos también era favorable a la concesión de la merced ya que declaraban que era tierra que no había sido “*rompida,*” *labrada*, ni *cultivada*, además de ser *montuosa* y de *grandes barrancas y quebradas* y “decir que el ganado de la dicha estancia saldría a agostar en sus tierras y términos, sería únicamente cuando los pastos fueran comunes como lo son conforme las diligencias lo mandan”, es decir, que los ganados sí pasarían por sus tierras pero únicamente en las ocasiones en que la norma lo permitía, cuando se trataba de pastos comunes, es decir, cuando no estuvieran sembrados. De manera que de todo ello, y tomando en cuenta que las “contradicciones” habían sido presentadas “de malicia y sin fundamento” se podía concluir que era posible que le otorgaran la merced.¹⁸⁴

Finalmente, el teniente de alcalde mayor falló a favor del otorgamiento de la merced, sin que con ello, según él, se perjudicara a ninguna de las partes pues se trataba de un sitio que

¹⁸² *Ibid.*, f. 16

¹⁸³ *Ibid.*, f. 16v.

¹⁸⁴ *Idem.*

Está al pie de un cerro muy alto y junto a un río grande y todo *cercado de grandes cerros y quebradas sin tener llano ninguno*. Es tierra que jamás parece haberse *rompido labrado ni cultivado* ni entrada la comarca de él no hay género de milpas ni sementeras ni otros árboles frutales así de castilla como de la tierra – han hecho contradicción los pueblos de Tlaxiaco, Cuquila y Mistepeque entendido son de malicia y lo que los testigos dicen no para ningún perjuicio al que pide dicho sitio antes son en su favor como consta en sus dichos a que me remito de cuya causa siendo vuestra Señoría Ilustrísima servido se le puede hacer al dicho José Bravo la merced que pide no obstante las dichas contradicciones pues que a los naturales de los dichos pueblos de Cuquila Mistepeque y Tlaxiaco ni a otro tercero ninguno no les viene en ello ningún daño ni perjuicio y este es mi parecer.¹⁸⁵



Figura 12. Tlaxiaco, Cuquila y Mistepeque, 1595¹⁸⁶

La *pintura* correspondiente a este caso, elaborada también en 1595, (Figura 12) se encuentra firmada por Alonso Pérez Gudiel, teniente de alcalde mayor, encargado de llevar a cabo las diligencias de la merced. En ocasiones las pinturas eran firmadas por las autoridades virreinales aunque no fueran los autores, sin embargo, también es posible que la manufactura de esta pintura no haya sido indígena debido a que no presenta

¹⁸⁵ *Ibid.*, f. 17

¹⁸⁶ AGN, Mapoteca 1614. Publicada en: Jaime Ortiz Lajouz, , *Oaxaca. Tesoros de la Alta Mixteca*, México, Grupo Azabache, 1994, p. 89

ningún elemento pictórico tradicional, aunque por otro lado si la elaboró un natural quizá haya vivido, en mayor medida, una aculturación y adaptación a la forma de representación del espacio, es decir, que se haya volcado más a la tradición hispánica. Esta interrogante es difícil de resolver de manera tajante. Los datos que proporciona el documento sugieren que el teniente de alcalde mayor se mostró a favor de la causa española pues, en primera instancia, permitió que los testigos presentados por el solicitante fueran sus mismos trabajadores o familiares, quienes se encontraban en su “ingenio de moler metales”; además, en sus testimonios declararon que si se concedía la merced sería en provecho de la Corona por las ganancias que se podrían obtener. Además, hay que recordar que aunque se solicitó el sitio para ganado, se encontraba cercano a un cerro en donde habían “casas de mineros antiguos”, por lo que muy posiblemente la intención de José Bravo era más bien explotar los minerales que aún hubieran y por eso mismo resultaría provechoso para las “reales alcabalas”. De acuerdo con este discurso, es probable que como la imagen que debía manufacturarse tuviera que representar ciertos intereses, la haya pintado algún español o algún indígena que obedeciera a estos mismos intereses. Sin embargo, la incógnita es difícil de resolver. Si fue elaborada por un español, es posible que haya sido con la ayuda del mismo Francisco Bravo, quien, al parecer, conocía bien el territorio por el hecho de ser propietario del “ingenio de moler metales”.

La pintura da cuenta del sitio solicitado por José Bravo, representado por un círculo ubicado entre los pueblos de Tlaxiaco, Cuquila y Mistepec, muy cerca de donde comienza a bifurcarse el río que viene del pueblo de Mistepec por la parte inferior derecha de la pintura. El sitio se encuentra, a su vez, muy cerca de un cerro ubicado en la parte inferior justo en medio de la *pintura* y podríamos deducir que este cerro es el de San Benito que se refiere en el documento, aunque no hay ninguna glosa que lo indique. Tampoco se encuentran representados los paredones antiguos, ni los “magueyales” ni árboles frutales, que mencionaban los naturales de Tlaxiaco, Cuquila y Mistepec.

Las iglesias o pueblos

Los tres pueblos involucrados en el caso se encuentran caracterizados por iglesias, como en el caso de las *pinturas* anteriores. Sin embargo, las figuras de las iglesias son más bien construcciones sencillas semejantes a casas de ladrillos o piedras labradas pero en cuyo techo hay una estructura en forma de arco que remata con una cruz. El autor les dio profundidad y perspectiva conforme a la estilística occidental. Cabe destacar, de igual forma, que la iglesia correspondiente al pueblo de Tlaxiaco está pintada con un color café oscuro mientras las de Cuquila y Mistepec son de un tono rojizo. Posiblemente esta distinción se deba a la mayor categoría de Tlaxiaco respecto de los otros dos pueblos. Distinción en el color que también comparte la pintura anterior de tradición indígena.

Los cerros, la vegetación y los ríos

El trazo de los “elementos naturales” que componen la pintura es más “realista,” es decir, más cercano a la estilística hispana que a la tradición pictórica mixteca anterior a la Conquista, como se explicó más arriba. Las montañas se encuentran delineadas con color negro y su contorno está marcado por un tono gris, también presente en las cimas y, en ocasiones, en los costados de algunas montañas, lo que les da un aspecto sombreado, y un sentido de profundidad; además, en algunas secciones los cerros están iluminados por tonos cafés y por el color verde en donde se encuentran árboles -trazados por líneas que forman el tronco, y por curvas que componen el follaje-.

Los ríos de la pintura están compuestos por franjas delineadas en tinta negra y rellenos por un tono grisáceo, más que azul. Ya no cuenta con estas ondulaciones que le daban un sentido de movimiento y que son propias de la pictografía prehispánica.

Los signos de orientación y la perspectiva de la pintura

La pintura contiene dos elementos que funcionan como signos de orientación. En la parte superior se encuentra dibujada una luna para indicar el poniente, mientras que en la

parte inferior el sol indica el oriente o el lugar por donde nace al amanecer. De manera que el lado derecho corresponde al norte mientras el izquierdo al sur. Sin embargo, como en la pintura anterior, esta manera de organizar el espacio convive con otra circular, pues las montañas circundan la pintura y sus cimas apuntan al centro. Por la perspectiva que tienen parecería que el observador se ubicara en algún sitio alto desde el cual pudiera divisar el valle donde están el sitio solicitado, el río y las montañas que lo rodean. Es decir, se trata de una vista en la que el autor se encuentra fuera del terreno dibujado, a diferencia de las pinturas anteriores, donde el autor se encuentra dentro del territorio e inclusive es posible seguir un itinerario. Aunque también hay un sentido de circularidad en la *pintura*, me inclino por pensar que es de manufactura española, pues la circularidad, además, no fue exclusiva de los grupos indígenas.

Después de describir detenidamente la pintura es difícil establecer su autoría; si fuera de manufactura indígena es más evidente la transformación en la representación del espacio, pero ¿qué natural se habría prestado a elaborarla cuando los pueblos involucrados estuvieron en desacuerdo con la concesión de la merced? Si fue un pintor español, por otro lado, tuvo que haber conocido el territorio, como el mismo Francisco Bravo, dueño del “ingenio de moler metales”. De haber sido así, ¿cómo cambió la forma en que representó el espacio, la coyuntura histórica en que fue elaborada la pintura?¹⁸⁷ Pues el contacto con el mundo indígena también trastocó al “Viejo Mundo”. Es decir, el bagaje cultural, estilístico, y la visión del mundo, y del territorio de los españoles se vieron confrontados con un territorio y un mundo distintos, en principio salvaje e inhóspito, según sus propias categorías, aludidas en las declaraciones de los documentos escritos. Sus sistemas de creencias y sus esquemas del mundo también tuvieron que ser reinterpretados al encontrarse en una realidad cuya geografía natural, humana y urbana era completamente distinta, aún cuando tenían experiencias similares con otras culturas tan diferentes como la árabe. Pero responder esa pregunta amerita una investigación distinta.

¹⁸⁷ En esta investigación solo apunto esta pregunta ya que no es mi objetivo resolverla pues requeriría una investigación propia.

2. 3 Conclusiones:

El retrato del espacio, del territorio y de la tierra que reflejan los documentos y las *pinturas* analizadas son contrastantes pero complementarias. En primer lugar, nos enfrentamos a la visión formal del terreno, que se construye a partir del discurso virreinal consignado en los documentos escritos, los cuales describen la tierra y el territorio de la misma manera: como *áspera, montuosa, fragosa, distante y apartada, de grandes barrancas, quebradas y cerros*. Es decir, tierra inhóspita, carente de algún valor más que el que pudiera dársele a partir de un uso práctico o económico, como el de hacerla cultivable, aprovechable para el ganado, o las ganancias monetarias que pudiera generar. Y, sin embargo, esa “desvalorización” del territorio por ser baldío era lo que le daba el sustento jurídico para ser otorgada en merced. Es decir, al no estar “*rompida, labrada ni cultivada*” y encontrarse en condiciones agrestes, era candidata para ser concedida, pues no era aprovechada. Por otro lado, los requerimientos jurídicos también demandaban que fueran sitios apartados de las poblaciones vecinas, que no se afectara a ninguna persona al otorgarse en merced y que la tierra fuera aprovechada o productiva. En dos de los casos estudiados hemos visto que los requerimientos para que se fallara a favor del otorgamiento de la merced no quedaron absolutamente claros, sino que los documentos sugieren que existió el soborno, la coacción y/o la negociación entre españoles e indígenas para que las autoridades correspondientes concluyeran que era posible otorgarlas en merced, en beneficio del español.¹⁸⁸ Y, por otro lado, los testimonios favorables por parte de los españoles fueron imprescindibles para que se concluyera que se podía conceder en merced un sitio para los naturales de Cuquila, en otro de los casos. Es decir, que el papel de los españoles fue preponderante para la consecución y conclusión de estos casos. Es por ello que me inclino a pensar que tuvieron un papel, igualmente importante, en lo referente a la representación del territorio. Fue así como el carácter sagrado de la naturaleza, de los cerros, de los ríos, fue adquiriendo otros entido, aunque también en las *pinturas* conservaron parte de su antiguo significado, y expresaron una visión del territorio más sagrado. Sin embargo, paulatinamente este

¹⁸⁸ Hay que aclarar que el parecer del corregidor, alcalde mayor o juez de comisión no era definitivo. El caso era revisado por la Real Audiencia y esta instancia era la que formalmente otorgaba la merced.

significado fue transfigurado por el orden territorial y las transformaciones culturales impuestos por los españoles.

Finalmente, las *pinturas* simbolizaron una realidad nueva, completamente distinta, producto de la necesidad infalible de poseer la tierra para habitarla, para sembrarla, para sobrevivir. Los indígenas vivieron una transformación radical de su entorno: sobre los antiguos edificios se construyeron iglesias, edificios de gobierno, se borraron caminos y se instauraron trazas, se construyeron casas, se introdujeron otros productos alimenticios, arribó el ganado, y eso por nombrar algunos ejemplos de los más inmediatos de la vida cotidiana pues también se instauraron nuevas ideas, creencias en relación con el mundo, los dioses o con Dios, o relativas al cuerpo humano, etc. Es imposible que los indígenas no cuestionaran o transformaran sus propios esquemas y entendimiento del mundo. Es por ello que los elementos prehispánicos aparecidos en las pinturas son por completo una reinterpretación del mundo anterior a la Conquista imposible de aprehender ya. En este sentido, la composición total de las *pinturas* resulta ser producto de una doble interpretación: por un lado la interpretación de los nuevos parámetros y de la nueva estilística occidental y, por otro, la interpretación de un mundo que ya no existía más que modificado, además de ser el resultado de la influencia directa que, propongo, ejercieron los españoles en la elaboración de algunas de ellas.

Capítulo 3. La pintura, el paisaje y el asentamiento de Cuquila en 1599.

3.1 La pintura de Cuquila

La *pintura* que estudio en este capítulo requirió de un análisis independiente de las *pinturas* del capítulo anterior, ya que su caso es un tanto especial por varias razones: por un lado, no me ha sido posible ubicar con exactitud el documento escrito que en algún momento la acompañó, y por tanto conocer la intención original de su elaboración, aunque sí su uso. Por otro lado, su estudio y análisis resultan sumamente interesantes para el propósito de esta investigación pues en ella aparece representado particularmente el pueblo de Cuquila, y además contiene datos relativos a su organización en el año de 1599,¹⁸⁹ (Figura 13) lo que contribuye a darme una idea más aproximada de la distribución territorial del pueblo y su representación pictórica durante el proceso que estoy estudiando. Finalmente, está vinculada con algunos relatos de los habitantes de Cuquila, por lo que varios elementos territoriales continúan vigentes y conservan un carácter sacro que nos remite a la memoria prehispánica mixteca.

El expediente escrito que debería acompañarla no está contenido en el Volumen de Tierras del Archivo General de la Nación, instancia donde se resguarda la *pintura*. En el volumen únicamente se señala -entre las fojas que lo componen- el número del expediente correspondiente que aparece referido en el Catálogo de Ilustraciones, donde están contenidas las fichas de las *pinturas* elaboradas para mercedes de tierras.¹⁹⁰ Tampoco me

¹⁸⁹ AGN, Mapoteca no. 2463

¹⁹⁰ Como hemos visto, las *pinturas* analizadas en esta investigación forman parte del procedimiento de concesión de tierras llevado a cabo por las autoridades virreinales desde mediados del siglo XVI y durante todo el periodo colonial. Los documentos procedentes de este proceso fueron agrupados y nombrados “mercedes de tierras” y, actualmente, se encuentran resguardados en el Archivo General de la Nación de México en el Acervo Documental *Tierras*. Fueron retiradas de estos volúmenes desde la década de los setentas y trasladadas a la Mapoteca del AGN con el objeto de resguardarlas y conservarlas de manera que no se doblaran ni maltrataran, como sucedía al estar dentro de los respectivos volúmenes, de manera que también se creó un catálogo de todas estas pinturas y de otras (Catálogo de Ilustraciones). El taller de restauración de la Mapoteca se encargó de lavarlas y proporcionarles guardas: ya fueran de pincelín y película maylar o taibe. (El pincelín es un papel tipo cartulina completamente libre de ácido que soporta la pintura mientras que la película maylar la envuelve. Al ser ésta un polímero neutro que no se encuentra sellado completamente, la pintura se encuentra protegida y al mismo tiempo puede “respirar”. El taibe, por su parte, es un papel o tela libre de ácido y se utiliza cuando la pintura tiene información en la parte posterior. Este material resguarda la pintura y al no encontrarse sellado es posible voltearla para observar el reverso). Actualmente, la Mapoteca cuenta con datalogers que se programan cada mes para que semanalmente arrojen información sobre la

fue posible establecer si el expediente se perdió por completo como sucede con muchos otros casos o si se encuentre resguardado en algún otro Archivo. En los Archivos Histórico Judicial de Oaxaca, Histórico del Estado de Oaxaca e Histórico de Tlaxiaco tampoco pude obtener ningún dato relativo a la *pintura*. Por otro lado, en el Museo Comunitario de Cuquila existe documentación concerniente a tierras. Sin embargo, tampoco allí se ubica algún documento que haga referencia a ella. Además, es posible que la *pintura* haya sido realizada con un fin y después haya sido usada para otro, pues presenta un trozo de papel sobrepuesto del lado inferior izquierdo, el cual tapa parcialmente lo que había dibujado debajo, aunque es posible observarlo si se mira a contra luz. Esto puede significar que en algún momento de finales del siglo XVI haya sido extraída de algún expediente perdiéndose la referencia original; aunque si fuera el caso de haber sido utilizada con otro fin posterior a su elaboración o no estuvo acompañada de otro documento o éste también se perdió. Otra posibilidad es que pertenezca a una merced concedida en el año de 1590 al cacique del pueblo de Cuquila, don Pedro de Castañeda, como explicaré posteriormente. El documento escrito, relativo a dicha merced, se encuentra en un expediente distinto al que pertenece la *pintura* en su actual catalogación en el *Catálogo de Ilustraciones* del AGN, donde posiblemente se insertó después de haber sido retirada del otro expediente, por lo que únicamente quedó la referencia en el volumen posterior, donde se encontraba hasta que las *pinturas* fueron trasladadas a la Mapoteca.

A pesar de estas interrogantes y dificultades para conocer el motivo exacto de su manufactura, es posible estudiar y analizar la *pintura* aún cuando no conozca con seguridad el contexto de su elaboración ya que, como he señalado en el capítulo precedente, además de expresar un caso concreto de la reorganización del espacio o de la propiedad de la tierra, estas *pinturas* simbolizaron las transformaciones de la representación pictórica y mental del territorio y por, ende, de la forma en que se miraba el espacio en el contexto de congregaciones o reordenamiento territorial en la Nueva España, de manera que la *pintura* refleja un hecho histórico por sí misma. Aparentemente, tal y como se encuentra hoy en día,

temperatura y la humedad de manera que el estado de conservación de las pinturas sea óptimo. Desde el 2009, el Departamento de Restauración y el de Sistemas trabajan coordinadamente para llevar a cabo la digitalización de las pinturas que resguarda la Mapoteca del AGN con el objeto de poder consultarlas a través de imágenes digitales. Información proporcionada por la licenciada Beatriz Santoya —restauradora encargada de la Mapoteca— en mayo de 2009.

fue utilizada para dar cuenta de la organización del pueblo pues aunque no fue congregado como sí sucedió en muchos otros casos en la Mixteca Alta y como vimos en el primer capítulo, se llevó un registro del asentamiento, dando cuenta del número de tributarios, - tanto de la cabecera (el asiento principal del pueblo) como de una “casería”, o población menor que se encontraba sujeta a Cuquila. La glosa en castellano que se encuentra en la parte superior derecha de la *pintura* señala lo siguiente:

Cabecera de Coquila es tierra templada más fría que caliente tiene cuarenta y seis tributarios y una casería que está [a] una legua de la cabecera [el pueblo] está [a] dos leguas donde tienen la doctrina que es el convento de tlaxiaco.¹⁹¹

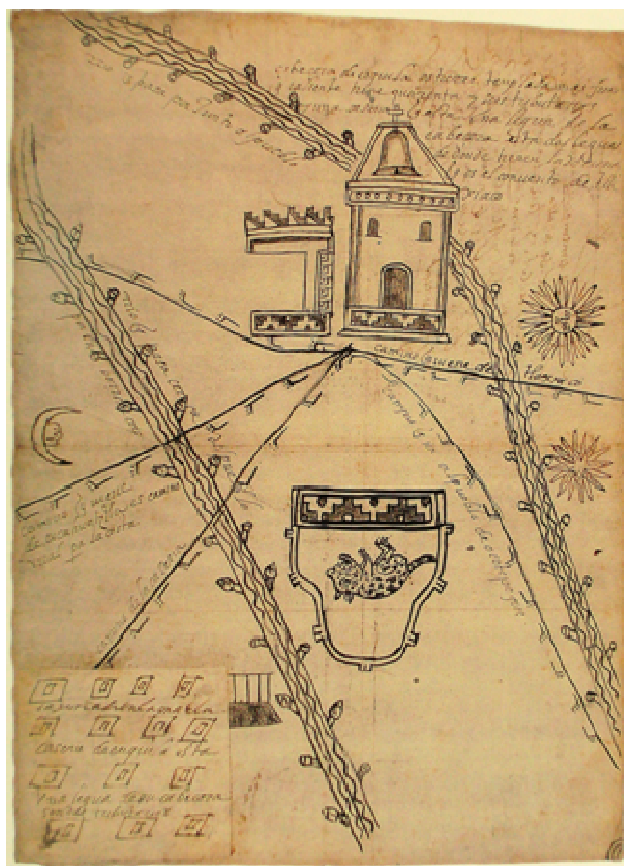
Esta glosa, consignada por las autoridades virreinales, expresa el uso que se le dio a la *pintura*, es decir que fue utilizada para dar cuenta de la organización del pueblo, - independientemente de si el indígena que la elaboró haya representado otra cosa ya fuera a pedimento de algún español o que los mismos cuquileños o el cacique solicitaran un sitio en merced. Es decir que, independientemente de los motivos que llevaron al autor a realizarla y de la forma en que retrata el espacio, las autoridades virreinales pidieron a los indígenas, en muchas ocasiones, que elaboraran estas representaciones no porque no pudieran hacerlo ellos mismos sino porque no conocían el territorio y de este modo quedó representada la *mirada* de los naturales que las elaboraron.

Los mapas asumen así en el proyecto virreinal un valor más profundo: la verificación de *cómo* veían el mundo los naturales, según sus declaraciones orales y gráficas. La cartografía viene siendo en este sentido parte de un entendimiento territorial que va más allá de la contingencia burocrática en la que se producen. En varios expedientes se encuentra la fórmula según la cual el juez comisionado demarca el pueblo visitado “con la pintura en la mano para corregirla.” La recitación oral de los territorios durante las encuestas y la expresión figurativa de la pintura tienen que medirse a fuerza con la visión directa del funcionario español, que no solamente las cotejará sino, más precisamente, las rectificará.¹⁹²

En este sentido, aun sin conocer el documento escrito que alguna vez acompañó o debió acompañar a la *pintura*, se pueden entrever el motivo y el uso que las autoridades virreinales le dieron, pero donde también quedó expresada esa otra *visión* del territorio que fue reconstruida por el natural. Es decir, la imagen del territorio que resultó tras la reinterpretación de los esquemas y modelos hispano y mixteco.

¹⁹¹ AGN, Mapoteca no. 2463

¹⁹² Alessandra Russo, *op. cit.*, pp. 61 y 62.



*Figura 13. Pintura de Cuquila, 1599*¹⁹³

3.2 La organización del espacio en la pintura

Como he mencionado con anterioridad, el espacio y el territorio no sólo son entidades físicas, sino construcciones sociales e histórico culturales que tienen su equivalente en un universo mental creado por el grupo humano que los habita:

Cuando se afirma que cada ambiente habitado por el hombre está permeado de cultura, no se hace referencia simplemente a los efectos físicos producidos por la adaptación humana, sino también al hecho de que cada elemento del ambiente encuentre su colocación en un lugar preciso dentro de un determinado universo cultural.

El conjunto de las posiciones ocupadas por los diferentes elementos, así como sus respectivas relaciones, constituyen la imagen mental del territorio, cuya cualidad fundamental no es tanto que sean fieles a la realidad –difícilmente analizable, por lo demás, sino más bien su grado de funcionalidad, es decir, su capacidad para organizar los datos

¹⁹³ AGN, Mapoteca no. 2463. Publicada en: Ethelia Ruiz Medrano, “Santa María Cuquila... *op. cit.*, p. 165

referentes al medio ambiente de tal manera que resuelva positivamente los problemas históricos de la etnia.¹⁹⁴

A propósito de lo que menciona Duccio Sachi, analizaré la *pintura* de Cuquila y cada uno de sus elementos, tomando en cuenta que la problemática histórica que resolvió consistió en reconstruir el espacio de forma que pudiera ser pensado y habitado nuevamente después del choque cultural con el mundo hispano y la consiguiente dominación política y territorial. Además, el pueblo de Cuquila es un caso especial por haber sido refundado sobre el asentamiento prehispánico anterior a la Conquista, de manera que los componentes de la *pintura*, su ubicación en el espacio virreinal y actual así como sus respectivas relaciones, proyectan una imagen mental del territorio de Cuquila, misma que nos permite vislumbrar el universo cultural prehispánico mixteco, aunque sin duda trastocado por la presencia española. En este sentido, el análisis - histórico, geográfico, pictórico-estético y un tanto antropológico-, me acercará a la territorialidad reconstruida por los cuquileños tras la reorganización territorial, en donde la imagen territorial prehispánica siguió fuertemente arraigada pero también tuvo que ser reinterpretada por lo que adquirió un nuevo sentido.

Ya que la pintura refleja el contexto en que fue elaborada no puedo hacer una distinción tajante de los elementos exclusivamente mixtecos o exclusivamente hispanos que la componen, pues éstos se combinan y dan origen a una nueva composición heterogénea y de gran riqueza cultural. Sin embargo, con la finalidad de facilitar su estudio separaré los elementos que conservan una elaboración basada en la pictografía mixteca y los elementos introducidos por la plástica occidental.

3.2.1 Elementos de la antigua tradición

El pueblo de Cuquila aparece representado por su topónimo mixteco,¹⁹⁵ es decir, por un pictograma compuesto por una montaña estilizada, dibujada con un doble delineado y seis protuberancias simétricas a los lados y una en la cima de la montaña (Figura 14). En la base de la montaña, se encuentran grecas a la manera de algunas construcciones mixtecas o de

¹⁹⁴ Duccio Sachi, *op. cit.*, p.20

¹⁹⁵ Este topónimo aparece representado en el *Códice Egerton* y en el *Lienzo de Ocotepéc*, como veremos más adelante.

algunos pictogramas contenidos en varios códices¹⁹⁶ y que simbolizan un poblado o un señorío, mientras que en el centro aparece la figura de un tigre o jaguar que le da nombre al pueblo de Cuquila, que en mixteco es Ñuu Kuiñi o “pueblo del tigre”. Es decir que en conjunto, el pictograma simboliza el ñuu, señorío o pueblo del tigre, que tras la reorganización territorial producto del dominio español pasó a ser, en castellano, Santa María Cuquila.



Figura 14. Topónimo de Cuquila

Asimismo, del lado izquierdo de la iglesia se halla un pictograma prehispánico que simboliza lo que los nahuas llamaban *tecpan* o palacio de gobierno, compuesto por un delineado doble y por grecas en la base al igual que el montículo del topónimo del pueblo y conforme a la antigua tradición pictórica (Figura 15). En distintos códices mixtecos se puede apreciar que, además de los topónimos compuestos por el pictograma de la montaña, muchos señoríos o *yuhuitayus* y *ñuus* se representaron a través de los templos, de las casas gobernantes o el tablero de un edificio, como en los casos de Tilantongo, Teozacualco y Tututepec, decorados con grecas estilo Mitla.¹⁹⁷ Lo que muchas veces hicieron los naturales al elaborar estas *pinturas*, fue combinar varios glifos para simbolizar los asentamientos y sus características¹⁹⁸. En este caso, se representó el pueblo de Cuquila a través del pictograma de la montaña con grecas, con el tigre o jaguar en su interior, pero también a

¹⁹⁶ Vid. Marteen Jansen, *La gran familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker I, I* México-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt- Fondo de Cultura Económica, 225 pp.; *Cronica Mixteca El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastia de Teozacualco-Zaachila libro explicativo del llamado CÓDICE ZOUCHE-NUTTAL*; España-Austria-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt- Fondo de Cultura Económica, 256 pp.; *Huisi Tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, México-Austria, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1982, 621 pp. También Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 2 Vols.

¹⁹⁷ Alfonso Caso, *Reyes y reinos de la mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, vol. I, p. 35

¹⁹⁸ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñundaá Texupa.. *op. cit.*”, p. 382

través del palacio de gobierno que aparece al lado de la iglesia. De esta forma el autor simbolizó el antiguo asentamiento a través de varios elementos. Además, el edificio de gobierno prehispánico simbolizado, físicamente se encuentra debajo de la iglesia pues aún se hallan vestigios de antiguas construcciones detrás de ella,¹⁹⁹ por lo que no es únicamente la representación simbólica del poder político que con anterioridad a la Conquista detentaron los mixtecos de Ñuu Kuiñi sino que, de hecho, constituyó el montículo encima del cual se construyó la iglesia, de la misma manera en que el pictograma de la montaña representa también el montículo llamado “la Cacica”, como explicaré más adelante.



Figura 15. Iglesia de Cuquila junto a una edificación prehispánica.

Otros componentes de la pintura fueron trazados a la manera prehispánica: es el caso de los ríos y caminos. Los dos ríos están conformados por franjas con ondulaciones que figuran el movimiento del agua y chalchihuites que brotan de su caudal. Sus nombres no fueron indicados, pero se anota que el río que se encuentra del lado derecho de la pintura y que pasa por detrás de la iglesia es el “río que pasa por junto al pueblo”, mientras el otro, del lado izquierdo es el “río que pasa cerca del pueblo por unas barrancas.”²⁰⁰

Los caminos representados en la pintura se encuentran conformados por líneas que simbolizan una ruta trazada por huellas de pies, tal y como se representan en distintos códices de tradición prehispánica mixteca. Del lado derecho se encuentra el “camino que viene de tlaxiaco” y que llega al pueblo después de atravesar el río contiguo a éste para continuar hacia el lado izquierdo de la pintura, donde atraviesa el otro río. Otro camino sale de Cuquila hacia la parte inferior derecha de la pintura “[...] va al pueblo de Ocotepaque.”

¹⁹⁹ Como hemos visto, el pueblo de Cuquila se construyó encima de un asentamiento prehispánico que data del periodo Clásico (400-850 d.C.) Ethelia Ruiz Medrano, *op cit.* p. 160.

²⁰⁰ AGN, Mapoteca no. 2463

También sale del pueblo y va hacia la parte inferior izquierda el “camino de la casería”; ya casi para llegar, este camino atraviesa el “río que pasa cerca del pueblo por unas barrancas”. El último camino se dirige también al lado inferior izquierdo: es el “camino que viene de Chicahuastla es camino rreal pa[ra] la costa” y atraviesa, de igual forma, el río que pasa por las barrancas. Estos caminos conectaban el pueblo de Cuquila con distintas poblaciones y señalan la importancia de las relaciones con otras regiones. Por ejemplo, el camino “que viene de Chicahuastla” es indicio, según Viola König, de un corredor oeste entre Acatlán, Tonalá y Cuquila que “probablemente corría hasta abajo hacia Tututepec en la costa” pues “en efecto Cuquila queda al lado del camino a la costa”²⁰¹

3.2.2 Nuevos elementos territoriales y de organización espacial

Por su parte, el nuevo orden establecido quedó representado a través de la iglesia que, como se puede observar, se encuentra compuesta por un doble delineado y por grecas en la base a la manera prehispánica, así como por círculos pequeños que aparecen en la parte superior debajo del campanario; su representación es similar a pictogramas de edificaciones prehispánicas, salvo por el campanario y la cruz que remata en la cima, lo que nos hace reconocerla como iglesia. Al igual que el topónimo de la montaña y el edificio de gobierno que aparece a un costado de la iglesia, el natural representó el templo cristiano combinando varios elementos de las convenciones pictóricas tradicionales, de tal suerte que las grecas y los círculos que ornamentan el edificio simbolizan, nuevamente, el asentamiento de Cuquila, pero ahora novohispano. Por otro lado, la puerta, las ventanas, la campana y el contorno de la iglesia se encuentran sombreados de forma tal que le dan un efecto de profundidad y de iluminación, es decir, que fueron trazados haciendo uso de cierta perspectiva, aunque se combina con una composición plana, en general.

En la parte media de la pintura, del lado derecho, aparecen a uno y otro lado del “camino que viene de tlaxiaco” un sol y una estrella. El sol señala el oriente, lugar por donde nace, mientras que la estrella posiblemente simboliza la Rosa de los Vientos, elemento que de igual manera está relacionado con signos de orientación y, finalmente, la luna que aparece

²⁰¹ Ideas retomadas por Ethelia Ruiz Medrano en “Mixteca Alta, un lugar llamado Santa María Cuquila y el *Códice Egerton*” p. 8, de Viola König, *Inhaltliche Analyse und Interpretation von Codex Egerton*, *Beitra ge zur mittelamerikanischen Volkerkunde* 15, Museo de Hamburgo, Hamburgo, 1979

del lado izquierdo simboliza el poniente (Figura 16). De tal suerte, la parte superior de la pintura corresponde al norte y la parte inferior al sur. Esta manera de organizar el espacio es de tradición occidental y manifiesta una forma particular de *mirar, entender y explicar* el territorio, a través de la ubicación cardinal y de la medición de las distancias:

En su estructura global, el mapa indígena se adaptó a la visión occidental del espacio. Salvo algunos ejemplos que recuerdan los mapas-diagrama de la época prehispánica, por lo común la disposición de los elementos topográficos suele reflejar de manera más o menos aproximada su distribución sobre el terreno. En ella puede verse el resultado colonial de un hipotético prototipo prehispánico o la influencia victoriosa de la occidentalización y de los modelos españoles. O bien y asimismo la imperiosa necesidad de presentar ante los ojos de los españoles documentos legibles donde pudieran orientarse sin demasiadas dificultades. Es posible que precedentes precortesianos, modelos occidentales y concursos de circunstancias se hayan conjugado a expensas de la estilización y del geometrismo.

En esa organización espacial vino a incorporarse una serie de adaptaciones que acentuaron su occidentalización. Antes que nada, la orientación del espacio. Introducida por doquiera para representar el pueblo, conforme a la tradición cristiana que dirige el coro hacia el oriente, la iglesia con frecuencia se abre hacia el oeste. Como siempre se la figura de frente, tiende a imprimir al mapa su propia orientación. Con menor frecuencia, un sol en lo alto de la hoja señala el oriente. En otras partes, distancias indicadas sobre el mapa en pasos o leguas esbozan un rudimento de escala. Orientado, el espacio por consiguiente también se mide. La medida y la orientación no son incompatibles con cierto espíritu conservador en el dibujo. Si bien es cierto que las indicaciones de la distancia y de los puntos cardinales corresponden generalmente en el mapa a la intervención de un autor español, ello no impide que esta intervención hubiese sido imposible si el apoyo, si una mano indígena no la hubiera preparado.²⁰²

Por su parte, los pueblos mixtecos también se orientaban a través de la observación de los astros y del recorrido del sol en el horizonte, utilizando como puntos de referencia o marcadores, distintos cerros o montañas que adquirieron el carácter de sagrados. En este sentido, la *pintura* no solo posee una orientación basada en la distribución occidental del espacio sino que organiza el espacio también de otra manera, pues podemos ver que la iglesia y el edificio de gobierno tienen una orientación opuesta a la de la montaña que representa el pueblo de Cuquila, de manera que parece haber un observador en el centro que retrata lo que hay alrededor, por lo que es posible que el natural que elaboró la pintura se haya situado entre la iglesia y el cerro de “la Cacica” para trazar el pueblo en ese punto.

²⁰² Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 50

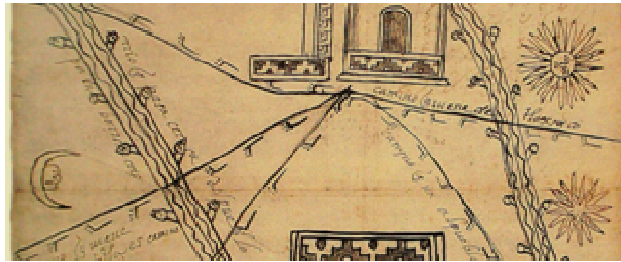


Figura 16. Signos de orientación europea

En la parte inferior izquierda, la pintura da cuenta del número de tributarios de una casería existente en ese tiempo en el pueblo de Cuquila. Esta información se encuentra en un recuadro de papel, visiblemente sobrepuesto sobre la imagen de un palacio prehispánico –o *tecpan* para los nahuas- (Figura 17). Es difícil determinar por qué fue sobrepuesto este recorte de papel, así como interpretar el sitio sombreado con rectángulos en la parte superior derecha que se alcanza a ver parcialmente debajo de él. Esto me lleva a pensar, como ya señalé, que la pintura se realizó en principio con un fin distinto al que después se le dio; posiblemente la edificación prehispánica que quedó cubierta represente otro lugar distinto a la casería, aunque otra posibilidad es que las autoridades virreinales “corrigieron” su representación, es decir que la hicieron más entendible para ellos. Indudablemente no puedo aseverar o negar ninguna de las posibilidades; por el momento, únicamente puedo señalar lo que contiene este recuadro sobrepuesto: en él se dibujan 14 cuadrados que interpreto como viviendas con solares; las glosas señalan, por un lado, “caseria de talamatla”, mientras que, por otro lado y con un color distinto de tinta, indican “caseria de cuquila esta [a] una legua de su cabecera son diez tributarios.”

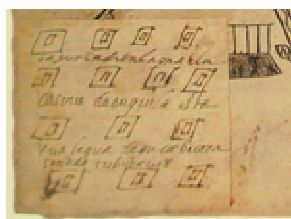


Figura 17. Recuadro sobrepuesto

Otra posibilidad, es que se trate de la *pintura* elaborada para la solicitud de un sitio de estancia para ganado menor en el sitio llamado *amicuisca ystlavaca*²⁰³ que elaboró el cacique de Cuquila, Don Pedro de Castañeda, en las propias tierras del cacicazgo y que fue concedida en 1590²⁰⁴, de manera que lo que se alcanza a ver debajo del recuadro de papel, puede ser un corral para el ganado, pero aún quedaría la duda del *tecpan* que también quedó debajo. Si esto fuera cierto la *pintura* se elaboró en 1590 pero en 1599 se utilizó para dar cuenta del asentamiento y la organización de Cuquila. Y estaría representando, aunque no fuera la intención en 1599, el cacicazgo del pueblo.

Finalmente, otros elementos de introducción occidental son las glosas consignadas por las autoridades virreinales que funcionaron para señalar lo que se había representado, es decir, explicaban la organización del espacio en la pintura de manera que pudieran entender lo que el autor indígena había representado, ello con fines burocráticos, tanto para la administración del territorio y la tierra como para la organización y dominio de la población indígena. Sin embargo, estas glosas no sólo resultaron provechosas para las autoridades españolas sino que transformaron poco a poco la visión del espacio, primero de los pintores y después de la población indígena en general.

Contemporánea o posterior a la pintura, discreta o desbordante, pertinente o no, la glosa alfabética se inmiscuyó en el espacio pictográfico siguiendo modalidades muy diversas cuyo equivalente se descubre [también] en las sociedades nahuas [...] De una manera general, es un agregado posterior, debido con frecuencia a una mano europea, concebido a fin de hacer el documento inteligible para los españoles y que no trastorna la organización de la pintura a menos que el espacio de la glosa haya sido reservado desde la concepción de la obra [...] En consecuencia, pronto se da el paso que lleva desde el comentario de documentos exteriores a la obra hasta la composición de una escritura autónoma, desvinculada de toda figuración y de toda referencia pictográfica. Lo que la escritura alfabética gana en continuidad lo pierde el material pictográfico en consistencia.²⁰⁵

Es decir, que la inclusión de la escritura en las producciones pictográficas indígenas poco a poco perturbó el sentido del mundo y de la realidad:

²⁰³ AGN, Tierras, vol 876, exp. 1, Merced concedida al cacique Don Pedro de Castañeda, 1590

²⁰⁴ Posibilidad sugerida por la Dra. Margarita Menegus

²⁰⁵ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 56

En otras palabras, parecería que la explotación escrita de la información pictográfica implicó obligatoriamente una pérdida de sustancia, pérdida tanto más preocupante cuanto que resultaba irremediable y no era verbalizable. Esa pérdida rebasaba el campo de las categorías intelectuales o estéticas para derivar del de los fundamentos implícitos de toda representación de la realidad.²⁰⁶

3.2.3 La relación Iglesia-Cerro en la pintura

El pueblo de Cuquila aparece trazado de acuerdo con la práctica pictórica prehispánica pero también conforme a convenciones de la plástica occidental, es decir, que se conjugan dos estilos distintos de concebir y representar el espacio. Pero no sólo se conjugaron los elementos de ambas tradiciones para construir una nueva imagen del territorio sino que en el mismo mapa están presentes dos elementos categóricos que simbolizan asentamientos territoriales o modelos del territorio y del mundo, otrora distintos pero que tras la conquista y colonización conformaron un solo y nuevo espacio. Así, por un lado, el pueblo fue representado con su topónimo mixteco: una montaña que contiene un tigre o jaguar; este topónimo de Cuquila aparece, según Viola König y Ethelia Ruiz Medrano²⁰⁷ en el *Códice Egerton* del que Marteen Jansen²⁰⁸ hace una interpretación; en la primera lámina de este códice está representada la imagen de un cerro en el que se encuentra un jaguar y de cuyo interior “nace” el primer gobernante de Cuquila;²⁰⁹ imagen similar al topónimo que simboliza el pueblo de Santa María Cuquila en el *Lienzo de Ocoatepec* y al topónimo representado en la *pintura* que estamos analizando. De tal forma, el autor hizo uso de su bagaje cultural mixteco para representar el *ñuu* o señorío de Cuquila, a través de un elemento categórico prehispánico que simbolizaba y simboliza a *Ñuu Kuiñi*. Mientras que, a la manera occidental, el pueblo fue expresado a través de la iglesia, figura que representó

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 60

²⁰⁷ Ethelia Ruiz Medrano, “Cuquila y el códice Egerton...” *op. cit.* p. 15. Uno de los argumentos utilizados por esta autora para afirmar que el Códice Egerton corresponde al pueblo de Cuquila o Ñuu Cuiñi es, precisamente, la similitud del topónimo que aparece en la primera lámina del códice y el topónimo que aparece en la pintura que se analiza en este capítulo.

²⁰⁸ Marteen Jansen, *La gran familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*. “el códice presenta una secuencia de parejas que forman la genealogía de un señorío específico. Generalmente, vemos en primer lugar un hombre, sentado como gobernante en un trono de piel de jaguar, y luego, frente a él, una mujer, con las piernas dobladas. El jeroglífico toponímico registra el lugar de donde procedió la esposa.” Marteen Jansen, *op. cit.*, p. 145.

²⁰⁹ “El *tepetl* [cerro] era concebido como “engendrador de tierras y linajes” y los mapas genealógicos de tradición prehispánica parecen confirmar este intercambio continuo entre naturaleza y humanidad: los gobernantes están representados como si fueran fecundados gracias al poder de la naturaleza, y la cueva surge a menudo como el lugar por excelencia de esta creación” Alessandra Russo, *op. cit.*, p. 84

el nuevo orden político y territorial establecido, basado en un modelo cristiano. De tal suerte, se plasmó una realidad histórica: el establecimiento de un nuevo territorio a partir de un asentamiento anterior sobre el cual se refundó el pueblo de Santa María Cuquila.

Aunque la iglesia fue pintada de acuerdo con esquemas pictóricos occidentales, -como el uso de la perspectiva, por ejemplo,- podemos ver que se conjugan con elementos mixtecos, pues en la base encontramos grecas semejantes a las que aparecen en pictogramas de edificaciones, templos o lugares en varios códices. Estas grecas, como ya hemos visto, simbolizan un *ñuu*, de manera que el autor de la pintura las incorporó a la iglesia para señalar que figuró también como la representación del pueblo, al igual que el topónimo mixteco. Así quedaron equiparados dos órdenes territoriales y políticos.

Por otro lado, la imagen de la iglesia, edificación religiosa, también simbolizó el reordenamiento territorial y una nueva forma de concebir el espacio habitado o el territorio donde el sentido urbano y cristiano quedó denotado en ella. Representa, en este sentido, un modelo espacial urbano-religioso, en el que el aparato eclesiástico se encontraba estrechamente relacionado con el gobierno:

La quinta rama del aparato gubernamental español se ocupaba de asuntos eclesiásticos. El rey, en ejercicio del patronato real, nombraba a los dignatarios más altos de la Iglesia, al paso que los virreyes y gobernadores nombraban a los curas parroquiales, como vicepatronos. La Iglesia tenía su propio aparato judicial y considerable influencia política y económica. Diez obispos y arzobispos fueron virreyes de la Nueva España. La Inquisición o Tribunal del Santo Oficio, con sus propias divisiones territoriales menores (las comisarías) confiadas generalmente a curas parroquiales, servía como vínculo adicional entre la Iglesia y el Estado.²¹⁰

La montaña, en cambio, simboliza otra forma de concebir el espacio habitado y el paisaje,²¹¹ a través de un elemento sagrado que vincula el territorio con un espacio y un

²¹⁰ Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 17

²¹¹ “Sin olvidar que todo el complejo sistema mitológico mesoamericano se fusionó, a partir del siglo XVI, con la importancia simbólica que el bosque representaba para el pensamiento occidental, hay que marcar una diferencia. Si el bosque es protagonista de mucha literatura medieval como lugar salvaje por ser un territorio no (o aún no) civilizado, para el pensamiento indígena mesoamericano y contemporáneo éste es concebido como lugar donde vive una importantísima parte del espacio sagrado, el *tepeyollotl*, ser vivo de múltiples características. El “corazón de la montaña” (del náhuatl *tepetl*, “cerro”, y *yollotl*, “corazón”) constituye aún en muchos relatos nahuas el lugar de protección natural a donde siempre se puede huir, pero también es un personaje mitológico al que se le debe respeto por estar vivo. Cerro y animal, cueva con vida, eco monstruoso y abrigo, el *tepeyollotl* no puede moverse únicamente debido a su masa.” Alessandra Russo, *op. cit.*, pp. 84, 85.

tiempo míticos vinculados con los elementos naturales del *ñuu* y del *yuhuitayu*, y que conecta la tierra con distintos niveles sagrados de acuerdo con la cosmovisión de los pueblos mixtecos. Además, representa un modelo más cercano a elementos bioecológicos, donde no había una separación radical entre urbe y naturaleza, conceptos, por lo demás, implantados desde occidente. Como señala Marcelo Carmagnani, para los indígenas de Oaxaca, la naturaleza no representaba, dentro de su cosmovisión, un elemento al que había que combatir o dominar, sino un aliado que relacionaba a la población con las divinidades pues proporcionaba el sustento y significaba la alianza y protección de los dioses.²¹²

Ambos elementos, Iglesia y Montaña, contienen un carácter sagrado. No se trata de medir qué elemento o modelo territorial posee un carácter más sacro o religioso, simplemente se trata de dos modelos territoriales distintos que también representan las relaciones de los hombres en la tierra y al mismo tiempo vinculan ese orden con un modelo político-religioso sustentado en una visión particular del mundo (incluidas las relaciones sociales, políticas y económicas) que se reflejan en la organización espacial. Así, la Iglesia representa un modelo urbano-cristiano conforme a los lineamientos de la *policía humana* que se asentaron en el primer capítulo, mientras que la Montaña simboliza el modelo del *ñuu* y el *yuhuitayu*, modelo un tanto más vinculado a los elementos naturales del paisaje, donde los ríos y cerros fueron elementos primordiales. En este sentido, la Iglesia y la Montaña fueron los símbolos que caracterizaron los dos modelos territoriales a partir de los cuales se construyó la territorialidad indígena novohispana.

No obstante, además de ser dos elementos que se encontraron estrechamente vinculados, también existió una disociación entre ambos que tuvo que ver con las políticas implantadas y el dominio de los españoles en todos los ámbitos de la existencia indígena. Como menciona Duccio Sachi, paulatinamente el cerro o la montaña dejaron de representar la entidad política en la que se basaron y fundaron los nuevos asentamientos, adquiriendo ahora la dimensión ritual por excelencia, mientras que la Iglesia simbolizó y representó por completo la dimensión política. La separación simbólica y real entre estos dos elementos

²¹² Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988, p. 15

espaciales no significó, sin embargo, una oposición; más bien, existió una retroalimentación y compenetración entre ambos.

Esta disociación entre la dimensión ritual-étnica y la dimensión política-religiosa oficial, reproducida gráficamente a través de la “bifocalidad” del mapa –cerro e iglesia- representa un momento fundamental de la respuesta elaborada por las comunidades étnicas frente a la situación política y religiosa que se había creado con la llegada de los españoles. Desde el punto de vista religioso, es evidente que este proceso permitía una articulación de la vida ritual comunitaria capaz de preservar la relación autónoma con las divinidades locales, sin renunciar a insertarse en el universo católico de la Nueva España que, como observa agudamente Paz, reconocía “un lugar aunque fuera el último en la escala, a los hombres que la componían”. Sin embargo, la preservación de la identidad ritual incluye también todos los demás aspectos económicos, sociales y políticos de la vida de la comunidad relacionados con la esfera ritual, originando así una separación precisa entre dimensión colonial formal y dimensión étnica informal.²¹³

Sin embargo, en la pintura de Cuquila -como en otras pinturas de la época- la Iglesia y el Cerro simbolizaron no sólo la disociación entre la dimensión política y la ritual, también manifiestan la retroalimentación y reciprocidad de la nueva sociedad que se estaba conformando.

De esta forma nos enfrentamos a la reproducción y a la amplificación de este típico mecanismo de intercambio de los centros peregrinarios, por el cual en el territorio sagrado se efectuaban los ritos necesarios para la existencia de la comunidad, mientras que en los campos y en las aldeas se producían los medios de sobrevivencia y los bienes destinados a ser sacrificados durante los ritos. Dentro de este ciclo ahora se insertan los mecanismos religiosos y administrativos traídos por los conquistadores. Hablar de distinción entre las dimensiones étnica y colonial significa poner en evidencia el hecho, muy bien subrayado por Mendoza, que ni los mecanismos religiosos y administrativos coloniales, se agotan dentro del modelo organizativo étnico, ni la existencia comunitaria se canaliza por completo hacia la estructura colonial. Podemos visualizar el proceso descrito por Mendoza en la pintura a través de este primer modelo, en el cual A [cerro] representa la dimensión ritual étnica, separado de B [iglesia], representante a su vez de la dimensión administrativa y religiosa colonial.

Entre los dos se establece una circularidad, representada concretamente por un movimiento periódico de hombres y bienes. Ni A ni B se agotan dentro de esta relación mutua; al contrario, ambos se insertan dentro de una tradición que, en el caso de B, es la justificación misma de su presencia histórica en el contexto mesoamericano, mientras que en el caso de A, es la fuente de recuperación y de mantenimiento de su propia identidad étnica.²¹⁴

²¹³ Duccio Sachi, *op. cit.*, p. 23

²¹⁴ *Ibid.*, p. 25

Pero la retroalimentación no sólo es económica o ritual, presente en hechos tangibles. La retroalimentación de la *pintura* también es estética y simbólica. No es que se hayan mezclado dos formas estilísticas y dos concepciones del mundo diametralmente distintas. No es así de simple. Se reinterpretaron dos esquemas, dos modelos, de cuya resignificación se crearon nuevas composiciones pictóricas, estilísticas y espaciales. Es por ello que los elementos se entremezclan tanto en esta pintura, por ejemplo en las grecas que aparecen representadas en la iglesia.

3.2.4 La pintura y el paisaje de Cuquila

En cuanto a la relación con el paisaje circundante y disposición del pueblo, la pintura organiza los sitios representados de manera muy aproximada a como se encuentran actualmente. Es decir, que su ubicación corresponde con la orientación dada, sobre todo de los ríos y caminos: al este se encuentra el camino que va a Tlaxiaco, (Figura 18) que se conserva desde esa época y que algunas personas siguen utilizando, aunque en su mayoría, usan la carretera. Otro camino que se conserva, pero con un nombre distinto, es el camino a Chicaguastla y después a la costa, que ahora es el camino a Putla y que continúa hacía la zona costera, hacia el surponiente. Por su parte, el camino a Ocoteppec se ubica hacia el suroriente de Cuquila, y cerca del paraje de Yutenino atraviesa el río y continúa en medio de dos cerros, detrás de “la Cacica”. El camino a la casería y la casería misma, sin embargo, no pude ubicarlos ya que ahora existen varias rancherías aledañas y no es seguro que el camino se conserve.



Figura 18. Camino Real a Tlaxiaco detrás de la Iglesia

Por otro lado, Santa María Cuquila se encuentra situado entre ríos. Uno de los cuales pasa por detrás de la iglesia, debajo del panteón, y corre hacia el oriente; es el que se representa en la pintura como “río que pasa por junto al pueblo” y se llama actualmente “río de Cuquila.” Hay otro río en la parte poniente que posiblemente sea el que se representa en la pintura como “río que pasa cerca del pueblo por unas barrancas” y que es otro brazo del mismo río (Figura 19).



Figura 19. Río de Cuquila en donde se cruza con el Camino a Santo Tomás Ocoteppec, cerca de unas barrancas

La iglesia, aunque se encuentra al oriente, no está “ubicada correctamente” pues la fachada apunta al poniente y no al sur como en la pintura. No obstante, si tomamos en cuenta que más que representar la iglesia en sí misma es una convención pictórica para representar el pueblo, no podemos decir que su ubicación sea incorrecta (Figura 20). Lo mismo puede decirse del cerro con el tigre o jaguar que representa el antiguo asentamiento ubicado en el cerro que llaman “la Cacica”, porque era allí donde vivía, junto con su hermano el cacique, la antigua gobernante (Figura 21). En este lugar se encuentran ruinas arqueológicas del antiguo asentamiento y, de acuerdo con la información que me proporcionó Emeteria, una de mis guías y regidora de Ecología en 2012, su profesor de primaria le contó que en el interior de aquél cerro se encuentra un tesoro consistente en un jaguar de oro. Al escuchar esto el Sr. Humberto, regidor de Cultura y encargado del Museo en 2012,- quien también nos acompañaba-, un poco desconfiado, me explicó que no es que hubiera oro allí, sino que para ellos ese cerro era como un tesoro pues formaba parte de su tradición e identidad.

En otros lugares de la Mixteca Alta, se conserva la creencia de que en los cerros más importantes o representativos se hallan tesoros enterrados. En el pueblo de Tejupan, por ejemplo, se dice algo parecido respecto al Cerro del Sol, también llamado “en donde pegan el Sol y la Luna”, pues comentan sus habitantes que se encuentra enterrado un tesoro²¹⁵.

En la cima de “La Cacica”, por otro lado, se encuentran dos “tumbas” llamadas en mixteco *Ve’e Ñu Anu* 1 y 2, respectivamente, cuyo significado es: *ve’e*, casa; *ñu*, pueblo y *anu* espíritu. Es decir, “casa del espíritu del pueblo.” Por lo tanto, este cerro que habitaron los ancestros de los cuquileños, y que era el asentamiento prehispánico principal es de suma importancia para la identidad de los habitantes pues se considera que ahí habita el jaguar, tigre o espíritu que le da nombre al pueblo. Se encuentra representado en la *pintura* no como el cerro propiamente, sino como el topónimo del asentamiento anterior, de ahí que su ubicación en la *pintura* no corresponda con el poniente, como geográficamente se encuentra, sino que simboliza el asiento original, y que el autor pintó enfrente de la iglesia para expresar dos territorialidades distintas que se encuentran una frente a la otra, como si diera a entender que una es resultado de la otra o que las dos se fusionaron para formar una sola. Además, representó la nueva disposición espacial tras la refundación del pueblo, como veremos en el siguiente apartado, por lo que la iglesia y el cerro no apuntan al este y oeste, sino que hay otra disposición espacial en la *pintura* que no corresponde con la orientación cardinal, sino posiblemente con el itinerario que siguió el natural al momento de representar el territorio. Es interesante, por otro lado, que este cerro tan importante reciba el nombre de “la Cacica” y que se encuentre representado en la *pintura* con el topónimo mixteco del asentamiento prehispánico, por lo que posiblemente, como ya he señalado, la *pintura* haya sido elaborada originalmente para representar las tierras del cacicazgo de Cuquila y la solicitud de la merced para el sitio de estancia para ganado menor, que elaboró el cacique Pedro de Castañeda, en 1590²¹⁶.

²¹⁵ Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñundaá Texupa... *op. cit.*, p. 413

²¹⁶ *Vid infra*, p. 94



Figura 20. Iglesia de Cuquila vista desde loma titeku

Por otro lado, la importancia del cerro de “la Cacica”, es decir del antiguo asentamiento, se muestra evidente en la tradición oral. Según el testimonio de Leonardo Eustacio Rojas León²¹⁷, anciano del pueblo, se cuenta que Pedro, hermano de la cacica, alimentaba una serpiente llamada *koyoso’o*, con animales del pueblo; *koyoso’o* era una serpiente enorme que rodeaba el cerro y mientras más la alimentaba Pedro, más crecía ésta junto con el cerro pues se iban juntando piedras y tierra. El objetivo de Pedro era que la serpiente y el cerro crecieran tanto que llegaran al cielo. La cacica, su hermana, se encontraba preocupada por el tamaño de la serpiente y por la cantidad de animales con los que se alimentaba así que le pidió a Pedro que ya no lo hiciera pero éste no tomaba en cuenta sus súplicas. Un día *koyoso’o* empezó a comerse a la gente del pueblo, en tal cantidad, que Cuquila estaba a punto de quedarse sin habitantes. La cacica, enojada con Pedro, se fue de Cuquila y tomó camino hacia la costa, pues su hermano seguía sin entrar en razón. Fue entonces, que la serpiente se comió a una sobrina de los caciques, y entonces Pedro se dio cuenta de la gravedad de la situación. Dejó de alimentar a *koyoso’o* y sopló fuerte tres veces hasta que el

²¹⁷ Entrevista del día 24 de enero de 2012, 16:00 hrs.

cerro se partió por la mitad, voló la mitad de arriba y cayó en Huamelulpan, -pueblo cercano a Cuquila-. Desde entonces, se dice, que en Huamelulpan hay un cerro igual al de “La Cacica”. También cuentan, que todavía se puede ver a la temible *koyoso’o* cuando se aproxima una tormenta, volando entre las nubes grises, que contrastan con los múltiples colores de la serpiente.²¹⁸ Es interesante que en el relato se haga referencia al hermano de la cacica llamado Pedro y que el cacique que solicitó la merced en las tierras del cacicazgo de Cuquila, tuviera por nombre Pedro de Castañeda, por lo que puede ser otro dato que confirme que, en efecto, la pintura corresponda a la solicitud del cacique de las tierras de su cacicazgo en 1590²¹⁹



Figura 21. Vista del cerro de “la Cacica” desde el cerro ubicado al costado sur de la iglesia

Por otro lado, el relato del Señor Leonardo no solo es muestra de la vigencia de algunos elementos de la cosmogonía prehispánica, sino que señala la importancia de esta montaña como *axis mundi*, es decir, como un sitio de transición que comunica niveles del universo de los mixtecos, pues podemos sugerir que la intención de Pedro era crear un sostenedor del

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Vid infra*, pág. 94

cielo que comunicara con la tierra y de, esta forma, tener contacto con el mundo de los dioses. Así, por un lado, la montaña funciona como *axis mundi*²²⁰ pues es posible observar a *koyoso'ó* que no sólo avisa, entre las nubes de la tormenta, que va a llover, sino que su misiva tiene un sentido más sagrado y, por eso, infunde temor a los habitantes de Cuquila. De igual manera, la mitad de la montaña que voló y cayó en Huamelulpan hizo posible la instauración de otro pueblo, con un elemento sagrado que funcionó también como *axis mundi* a partir del cual se instaló otra población, según los relatos de los habitantes de Cuquila, aunque sabemos gracias a las excavaciones arqueológicas que Huamelulpan fue un asentamiento mixteco surgido en el Preclásico y con una presencia importante en el Clásico, mientras que el asentamiento Ñucuiñe es del Clásico, con su apogeo en el Clásico Tardío, es decir que Huamelulpan fue un asentamiento anterior a Cuquila.²²¹ Otro relato similar, en el pueblo de Tejupan, muestra la importancia de los cerros en la cosmovisión mixteca.

Pueblo Viejo es un cerro pequeño escalonado en terrazas en las que actualmente siembran los campesinos del lugar. La tradición oral cuenta que dentro de Pueblo Viejo existe enterrado un templo antiguo del Apóstol Santiago, del cual a veces salía montado en su caballo blanco. En la puerta del templo se hallaban dos serpientes emplumadas cuidando el lugar después del diluvio universal. Para entrar a encender velas a la imagen del santo, la gente daba comida a las serpientes y así los dejaban pasar y también salir, hasta que la puerta se cerró cuando entró una mujer y las serpientes fueron convertidas en piedra o en oro. Además de asociar a Pueblo Viejo con un templo enterrado, los habitantes de Tejupan también creen que en su interior existe un manantial. Aun pueden verse pequeñas corrientes que escurren de algunos ojos de agua localizados al pie de la Nduashaita y la Peña del Águila. De pueblo Viejo a la Iglesia principal del pueblo, dice la gente de Tejupan, existió un túnel que comunicaba los dos lugares, de la misma manera en que otros túneles comunicaban a las montañas entre sí.²²²

²²⁰ “Allí en donde por medio de una hiero-fanía se efectúa la ruptura de niveles se opera al mismo tiempo una «apertura» por lo alto (el mundo divino) o por lo bajo (las regiones infernales, el mundo de los muertos). Los tres niveles cósmicos —Tierra, Cielo, regiones infernales— se ponen en comunicación. Como acabamos de ver, la comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, *Axis mundi*, que une, a la vez que lo sostiene, el Cielo con la Tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo (el llamado «Infierno»). Columna cósmica de semejante índole tan sólo puede situarse en el centro mismo del Universo, ya que la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor suyo.” Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama/ Punto Omega, 1981, p. 24

²²¹ Ronald Spores, *op. cit.*, p. 17

²²² Marcelo Ramírez Ruiz, Nundaa Texupa, pag. 377.

Finalmente, parte del complejo arquitectónico “la Cacica” está conformado por el montículo sobre el cual se construyó la iglesia del pueblo; detrás de ésta se hallan algunos vestigios arqueológicos y se nombra a este sitio como “pueblo viejo”. Posiblemente sean restos del palacio de gobierno o templo que aparece figurado en la pintura, del lado izquierdo de la iglesia.

Así podemos ver cómo cada uno de los componentes espaciales de la pintura tiene su equivalente físico en el territorio del pueblo y en algunos elementos del paisaje.

3.2.5 *La pintura y el asentamiento de Cuquila*

Como quedó establecido en el primer capítulo, el pueblo de Santa María Cuquila fue refundado sobre su asentamiento prehispánico, de manera que se encuentra estrechamente vinculado con algunos elementos de la antigua territorialidad. Es por ello que en este último apartado se vuelve necesario vincular la representación del pueblo en la *pintura*, con el modelo de reorganización territorial que llevaron a cabo los españoles, en este caso especial donde se tuvo que adaptar al asentamiento anterior, hecho que a mí parecer también quedó plasmado en la *pintura*.

La *pintura* está organizada con base en dos orientaciones: la introducida desde occidente en donde los signos de orientación señalan los puntos cardinales y ordenan el espacio conforme a un mapa de tradición europea, y otra que quedó plasmada en la representación de la iglesia y el topónimo del pueblo que quedan uno frente a otro, como “mirándose de frente”. Como ya señalé, estos elementos no se encuentran “orientados” pues la iglesia mira al poniente y no al sur, como en la pintura, y está alineada con el oriente y no con el norte. El cerro de “la Cacica”, antiguo asentamiento, se encuentra al poniente y no al sur, aunque efectivamente se encuentra frente a la iglesia. La organización de ambos elementos no obedece a los signos de orientación occidentales como los demás componentes de la pintura –como los ríos y caminos– pues más bien, otro de los ejes visuales del autor fue, precisamente, el punto entre la iglesia y el cerro de “la Cacica”, así que representó dos entidades físicas que a su vez personificaban dos modelos territoriales distintos. En este sentido, la representación del territorio va más allá de ser sólo la organización física del espacio, pues de hecho estos elementos quedaron enfrentados una vez que los españoles

reorganizaron el pueblo de forma tal que la iglesia quedó asentada sobre un montículo - parte del cual estaba compuesto por el palacio de gobierno o tecpan que aparece al lado izquierdo de la iglesia-, frente al antiguo asentamiento o el cerro de “la Cacica.” El autor de la pintura no sólo retrató lo que veía, es decir, el edificio de la iglesia y la montaña, sino que representó los elementos a partir de los cuales se configuró la nueva territorialidad de Cuquila: el antiguo asentamiento y la iglesia, figuras que representaron los dos modelos generadores del territorio cuquileño novohispano: la iglesia, como representante del orden urbano y cristiano recientemente establecido sobre el orden mixteco, y la montaña como símbolo del antiguo régimen. Es decir, el pueblo refundado sobre el antiguo cacicazgo de Cuquila. Finalmente, hay que decirlo, el pueblo conserva actualmente, la misma disposición que se observa en la pintura, con varias nuevas construcciones y la carretera.

3.3 Conclusiones

La *pintura* entrelaza algunos elementos de las convenciones estilísticas hispana y mixteca, manifiestas en la fusión de los elementos pictóricos que ya he señalado. Pero, además de representar la fusión de los elementos pictóricos, simboliza la formación de un nuevo territorio a partir de dos territorialidades distintas. Como he sugerido, la *pintura* posiblemente haga referencia al cacicazgo de Ñuicuiñi sobre el cual se refundó el pueblo de Santa María Cuquila. Es decir, que representa los dos modelos que conformaron el asiento novohispano del pueblo. De la misma forma, la transformación del espacio y del territorio mixteco ocurrió a la par que la transformación en la percepción de los habitantes. El cambio del entorno, la religión impuesta por los conquistadores, la nueva administración, entre otras, transfiguraron la visión del mundo de los cuquileños, empezando por el territorio. Sin embargo, sobrevivieron y se conservaron hasta la fecha varias prácticas, relatos, representaciones, símbolos, etc., de la antigua tradición que son visibles en esta *territorialidad sagrada*, es decir, en esta manera particular de apropiarse del territorio que crea un vínculo especial con lo sagrado, con aquello que tiene un significado sobrehumano y sobrenatural, que habita en las montañas, en las cuevas, en los ríos, sólo por nombrar algunos ejemplos, y que queda de manifiesto en el paisaje y los relatos y prácticas relacionados con él.

Conclusión

Como bien señala Mircea Eliade en su libro *Lo sagrado y lo profano*, la “instalación en un territorio equivale a la fundación de un mundo”.²²³ A lo largo de estas páginas he señalado cómo la colonización territorial de los grupos indígenas implicó la imposición, no sólo de un patrón de asentamiento sino de todo un sistema cosmológico que entró en contacto tanto con el modelo espacial como con la cosmovisión prehispánica, de tal forma que fue preciso *reconstruir el territorio y refundar el mundo*. Me he encaminado a hacer notar las pervivencias de los elementos tradicionales mixtecos en las manifestaciones de territorialidad en Santa María Cuquila, tanto en el propio asentamiento del pueblo como en la representación pictórica de la tierra, el paisaje y el territorio, así como en algunos relatos relacionados con sitios sagrados.

He llegado a concluir, en el primer capítulo, que el pueblo de Santa María Cuquila no se inserta por completo en el patrón de asentamiento que los españoles implantaron en la Nueva España, específicamente en la Mixteca Alta oaxaqueña. El pueblo, más bien, fue refundado sobre su antiguo asentamiento por lo que no cuenta, íntegramente, con las características ideales del modelo del “pueblo de indios” que los españoles intentaron extender en la región. En cambio, tuvieron que adaptar su modelo a las características topográficas del lugar y a algunos elementos territoriales del antiguo asentamiento, constituyendo así un patrón nuevo, carente de traza pero que comprende elementos mínimos del modelo urbano-cristiano, a saber: la iglesia, el palacio de gobierno, y un eje oriente poniente que los une, llamado *ichi ñuu* en mixteco y “camino del pueblo”, en español. Estos componentes esenciales se combinaron o sobrepusieron a elementos territoriales del antiguo asentamiento por lo que pervive en el pueblo gran parte de la organización mixteca anterior a la Conquista. No señalo por completo, ni de manera general, en qué consiste ese otro modelo que se adaptó y no pudo ser trasladado a un valle, pues no fue el propósito de mi investigación y, además, me basé solo en un caso, que habría que comparar con otros para establecer un esquema. Sin embargo, espero que marque algunas pautas para futuras investigaciones.

²²³ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 29

Mis conclusiones del segundo capítulo acerca de las representaciones del territorio, al contrastar sistemáticamente las pinturas y los documentos escritos, me ha permitido establecer algunas comparaciones entre la importancia que tenía la tierra tanto para los españoles como para los indígenas y cómo ello se relaciona profundamente con dos concepciones distintas del espacio, así como el papel que las autoridades españolas, las autoridades indígenas, y los pobladores españoles tuvieron en la consecución y solución de los casos de mercedes de tierras. Por un lado, el valor que las autoridades españolas concedían a la tierra era jurídico y económico, y los cerros, quebradas y barrancas constituían terrenos de difícil acceso, desprovistos de cualquier carácter utilitario; para los indígenas en cambio, seguían constituyendo elementos sagrados que los comunicaban con los dioses. Al mismo tiempo, los indígenas adoptaron las formas nuevas de legitimar la posesión de la tierra y el territorio bajo parámetros jurídicos y económicos válidos para las autoridades virreinales, mientras representaban en las *pinturas* ese otro vínculo territorial con el entorno, lleno de símbolos y elementos sagrados. Los autores indígenas plasmaron, en las mismas *pinturas*, la conjugación de los dos modelos territoriales bajo cuyos parámetros fueron construyendo sus nuevas poblaciones, reinventaron el espacio y la vida fue cobrando otro sentido, tanto en términos políticos, sociales y económicos como en términos territoriales y culturales. En este sentido, las *pinturas* fueron elaboradas no sólo bajo la interpretación de los parámetros introducidos en la representación del espacio, sino que también tuvieron que reinterpretar el mundo anterior a la Conquista para dotar a su propia existencia de un nuevo significado. Por otro lado, los españoles también retrataron ese nuevo territorio. La *pintura* y el expediente de Tlaxiaco y Cuquila de 1588 sugiere la participación activa y conjunta de españoles e indígenas en el momento de recorrer el territorio y elaborar las *pinturas*. De manera que los españoles fueron conociendo el terreno paulatinamente y también pudieron representarlo, como parece haber ocurrido en el caso de la merced concedida a José Bravo en 1595, aún cuando los naturales se opusieron a ello, por lo que lo más probable es que el mismo español haya elaborado la *pintura*.

Finalmente, en el tercer capítulo la pintura de Santa María Cuquila de 1599, representa de manera muy completa la fusión de las *miradas* y proyectos territoriales de dos culturas diferentes. Por un lado, se entremezclan y compenetran dos esquemas pictóricos y

estilísticos de distintas tradiciones, dando lugar a un nuevo concepto de territorialidad en términos estéticos y de las creaciones artísticas o culturales. Pero sobre todo, constituye la imagen mental que los grupos indígenas reconstruyeron de sus nuevos territorios en la que quedó plasmada la interconexión de dos patrones de asentamiento que se conjugaron para constituir uno enteramente nuevo. De manera que la pintura no sólo retrata la disposición que de hecho conserva el pueblo de Cuquila -pues la iglesia se encuentra justo frente a uno de los complejos constructivos prehispánicos más importantes del antiguo asentamiento, además de encontrarse entre dos ríos y rodeado de caminos- sino que el autor opone a uno y otro lado, “viéndose de frente,” los símbolos de dos modelos territoriales encarnados en las figuras de la iglesia, por un lado, y la montaña, por el otro. Por lo que he llegado a sugerir que es posible que la pintura corresponda a la representación del cacicazgo de Cuquila, perteneciente a una solicitud del cacique Pedro de Castañeda de un sitio de estancia para ganado menor en las tierras del cacicazgo. De esta manera quedaría representada la refundación del pueblo de Cuquila en el antiguo cacicazgo de Ñuicuiñi.

Como en cualquier acercamiento con el pasado de las culturas de las que somos herederos, es difícil no pensar en las implicaciones actuales de los procesos estudiados. En el pueblo de Cuquila la totalidad de la población habla todavía el mixteco, se cultiva para sobrevivir, se organizan para prestar servicio a la comunidad durante todo un año sin paga alguna, se llevan a cabo ceremonias y se hacen ofrendas en el cerro “la Cacica,” se mantiene un Museo Comunitario que conserva algunas piezas encontradas en el sitio arqueológico y algunos documentos históricos importantes, por nombrar algunos ejemplos. Es decir, los habitantes de Cuquila conservan lazos comunitarios e identitarios fuertemente vinculados con su origen mixteco y, sin embargo, la difícil situación económica que permea gran parte de la región, los hace emigrar a la Ciudad de Oaxaca, al Distrito Federal o a los Estados Unidos.

Es evidente que el vínculo que los une con su territorio no solamente data de tiempos prehispánicos, sino que continúa siendo sagrado. Por qué en la región se conservaron más elementos mixtecos que en otras partes es una pregunta difícil de contestar. La marginación con que se mantiene a los grupos indígenas no ha desaparecido, sin embargo, el fuerte arraigo a sus tradiciones y a su cultura, ni ha modificado en esta parte de la Mixteca Alta,

de manera sustancial el entorno, aún cuando el territorio se ha visto reducido con el paso de los años por causa de conflictos con pueblos vecinos que han ganado terreno en detrimento del de Cuquila. La manera dinámica en que, no solamente los cuquileños sino la mayoría de los pueblos de la Mixteca Alta, se han adaptado a una realidad cambiante que no ha sido del todo a su favor, y esta otra manera de vincularse con el territorio, el entorno natural y el mundo, nos lleva a cuestionarnos sobre nuestros propios esquemas y a intentar comprender mejor a una sociedad que defiende su identidad y su territorio en una lucha constante por la supervivencia, por la tierra y su cultura lo que equivale a la defensa de su mundo.

FUENTES

ARCHIVOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN)

Tierras, vol. 2692, exp. 17, año 1588. Tejuapan, pdo.- Diligencias hechas por el corregidor de este partido, sobre la merced que pide Diego de Montesinos de un sitio de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra en términos de los pueblos de Cuquila y Tlaxiaco, en la parte que llaman yutazuza y chichitaxcoli, con plano a colores de las tierras mencionadas. Jurisdicción: Oaxaca.

Tierras vol. 876, exp. 1, años 1584-95, 1716-1801. Teposcolula, pdo.- Pascuala Feliciano de Rojas, cacica de los pueblos de Santo Tomás Ocotepec y Santa Cruz Nundaco, contra los naturales del pueblo de Santa María Cuquila, sobre propiedad de tierras. Se cita a los pueblos de Santiago Nuyoo y Tepejillo. Contiene un plano. Jurisdicción: Oaxaca.

Tierras vol. 2682, exp. 17, Año 1595. Teposcolula.- Solicita José Bravo que se le conceda por merced un sitio de ganado menor entre los pueblos de Cuquila y Mixtepec. Se citan linderos. Contiene mapa acuarelado.

Mapoteca no. 1692.9 Tlaxiaco y Cuquila. Oax., 1588. Tlaxiaco y Cuquila., Oaxaca. Separados por un camino, un río y porciones de tierra , Tlaxiaco al noroeste y Cuiquila al sureste. Diligencias sobre un sitio de ganado menor y dos caballerías de tierra que en términos de los pueblos de Cuiquila y Tlaxiaco en los parajes que llaman Yutazuza y Chichitoxcali pide de merced Diego de Montesinos.

Mapoteca no. 867, Mistepéc, Chicaguastla y Coquila. Oax-, 1595. Mixtepec, Oaxaca. Muestra la ubicación de 3 iglesias, las cuales están entre montes. Hecho por pedimento de Don José de Castañeda, cacique del pueblo de Coquila a fin de que se le haga la merced de un sitio de estancia para ganado y propios de su comunidad.

Mapoteca 1614 Tlaxiaco, Cuquila y Mistepéque; Tepozcolula. Oax., 1595. Tepozcolula, Oaxaca. Los tres pueblos en lugares estratégicos, el primero al suroeste, el segundo al norte

y el último al sureste; rodeados por cerros principalmente y cubriendo el paso de un río. Diligencias sobre un sitio para ganado menor en términos de los pueblos Cuquila y Mistepec que pidió por merced José Bravo.

Mapoteca no. 2463, Coquila, Tlaxiaco. Oax., 1599. Tlaxiaco, Oaxaca. Predominan los caminos, principalmente el que va al pueblo de Ocotepc y el que viene de Tlaxiaco, siendo este último el que linda con Coquila. Son relevantes también dos ríos. Presenta a la cabecera de Coquila donde va el asiento de los pueblos y tributarios con los que contaba. Referencia: Tierras, vol. 3556, exp. 6, f. 175.²²⁴

ARCHIVO HISTÓRICO JUDICIAL DE OAXACA (AHJO)

Teposcolula, Civil, Legajo 05, exp. 75, año 1600. Pedro de Castañeda, cacique del pueblo de Cuquila, se presentó con los alcaldes, regidores y principales del pueblo de Cuquila ante las autoridades españolas para denunciar a algunos indios del pueblo vecino de Santo Tomás Ocotepc por irrumpir dentro de los términos de Cuquila, tomando hojas de algunos morales que poseían los de Cuquila y golpeando a varios indios que se encontraban cultivando sus sementeras.

MUSEO COMUNITARIO DE CUQUILA

Documento concerniente a un conflicto territorial entre el Pueblo de Cuquila y el de Chicahuastla, en 1592, que se soluciona dividiendo la parte en disputa entre los dos pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Agredo Cardoso, Gustavo Adolfo “El territorio y su significado para los pueblos indígenas” en: *Revista Luna Azul*, no. 23 Julio-Diciembre 2006, Colombia, ISSN 1909-2474.

²²⁴ No hay documentación escrita en el volumen, solo se indica el no. del expediente

Barabas, Alicia (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols., Colección Etnográfica de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, 2003.

Barabas, Alicia M., “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico” en: *Alteridades* [en línea] 2004, no. 14 (enero-junio): [Fecha de consulta: 03 enero, 16 febrero de 2012]. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702706> ISSN 0188-7017

Caso, Alfonso, *Reyes y reynos de la mixteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 2 Vols.

Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama/ Punto Omega, 1981, 132 pp.

Fernández C., Federico y Ángel García Zambrano, coords., *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006

Fernández Christlieb, Federico, “Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de congregación” en: *Investigaciones Geográficas*, no. 60, México, agosto de 2006, ISSN 0188-4611

Gerhard, Peter *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, Dirección General de Publicaciones, 1986, 493 pp.

Gibson, Charles *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI América Nuestra, 1975, 533 pp.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 2000, 438 pp.

Jansen, Marteen et. al., *La gran familia de los Reyes Mixtecos. Libro explicativo de los códices llamados Egerton y Becker II*, México-Austria, Akademische Druck und Verlagsanstalt- Fondo de Cultura Económica, 1994, 225 pp.

_____ *Cronica Mixteca El rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastia de Teozacualco-Zaachila libro explicativo del llamado CÓDICE ZOUCHE-NUTTAL*, España-Austria-México, Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck und Verlagsanstalt- Fondo de Cultura Económica, 1992, 256 pp.

_____ *Huisi Tacu: estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*, México-Austria, Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika, 1982, 621 pp.

López Bárcenas, Francisco, Juan Avendaño Ramírez, Oscar Mauricio Espinosa Henao, *Con la vida en los linderos. Derechos territoriales y conflictos agrarios entre los Ñuu Savi*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2005, 155 pp.

Montes de Oca Vega, Mercedes, Salvador Reyes Equiguas, Dominique Raby, Adam T. Sellen, *Cartografía de tradición hispanoindígena: mapas y Mercedes de tierra: siglo XVI y XVII*, México, UNAM-AGN, 2003, 2 Vols.

Ortíz Coronel, Germán, *Ñuu Kuiñi: un territorio en disputa, conflictos agrarios y negociación en la Mixteca*, México, Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2009, 182 pp.

Ortiz Lajouz, Jaime, *Oaxaca. Tesoros de la Alta Mixteca*, México, Grupo Azabache, 1994, 152 pp.

Peset, Mariano y Margarita Menegus, “Rey propietario o rey soberano” en: *Historia Mexicana*, vol. 43, México, 1994

Ramírez Ruiz, Marcelo y Federico Fernández Christlieb, “La policía de los indios y la urbanización del altepetl”, en: Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006

Ramírez Ruiz, Marcelo “Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios”, en: Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006

_____ “Ñuundaá Tejupan. Lugar del Azul” en: Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje del altepetl del siglo XVI*, México, FCE-IIG UNAM, 2006

Reyes García, Cayetano, *El altepetl, origen y desarrollo*, Zamora, México, El Colegio de Michoacán, 2000, 272 pp.

Ruiz Medrano, Ethelia “Mixteca Alta, un lugar llamado Santa María Cuquila y el *Códice Egerton*,” MÉXICON, Bonn, Alemania, Vol. XXXI, 2009, pp. 113-118.

_____ “Santa María de Cuquila, Oaxaca. Historia local y política en una comunidad mixteca”, Reina Ortiz Escamilla (comp.) *Miradas al mundo mixteco*, Huajuapán de León, Oaxaca, México, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2011, pp. 157-196.

Russo, Alessandra, “Caminando sobre la tierra, de nuevo desconocida, toda cambiada”, *Terra Brasilis* [Online], 7 - 8 - 9 | 2007, consultado el 2 de febrero de 2013. URL : <http://terrabrasilis.revues.org/388> ; DOI : 10.4000/terrabrasilis.

_____ *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*, México: UNAM, IIE, 2005, 250 pp

Sachi, Duccio “Imagen y percepción del territorio según los mapas mixtecos (1595-1617)” en: *Historias*, oct.-dic, no. 15, México, INAH, 1986

Sack, Robert, “El significado de la territorialidad”, en *Región e Historia en México (1700-1850)*, Pedro Pérez, comp., México: UNAM-Instituto Mora, 1991, pp. 194-204.

Spores, Ronald *Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la Cultura Mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, México, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, 2007, 472 pp.

Taracena Arriola, Arturo "Región e historia", en: *Desacatos*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, n. 1, primavera, 1999, p. 28–35.

Terraciano, Kevin "The Colonial Mixtec Community" en: *Hispanic American Historical Review* 80:1, E.U.A., Duke University Press, 2000

Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, 343 pp.

Vargas Montero, Guadalupe "Espacio físico y espacio sagrado. La territorialidad en una comunidad mixteca (Oaxaca, México)" en: *Actas latinoamericanas de Varsovia*, ISSN 0866-9953, N°. 15, 1993, págs. 139-154

Velasco Toro, José, "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena", *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 1993, no. 87, Universidad Veracruzana, p. 39-54

Vidal, Jair, *El cacicazgo de Acaquizapan*, Tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2012

FUENTES AUDIO-VISUALES

Ruiz Medrano, Ethelia Guión, Helios Figuerola, producción: *Ayer y Hoy de Un Pueblo de la Mixteca Alta, Santa María Cuquila*, Francia, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) Fundación Guggenheim, 2010 2ª.ed. (producción documental)