



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y  
SOCIALES**

**COORDINACIÓN DE CIENCIAS DE LA  
COMUNICACIÓN**

**Dominación colonial y prácticas de resistencia:  
La guerra espiritual en *Yucundaa*-Teposcolula,  
Oaxaca, siglo XVI**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN  
(COMUNICACIÓN POLITICA)**

**P R E S E N T A  
ITANDEHUI REYES DÍAZ**



**ASESOR DE TESIS:  
MTRO. FABIÁN BONILLA LÓPEZ**

**MÉXICO, D.F 2014**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*Para quiénes se van, a quiénes se aferran,  
a lxs desarraigadxs*

Doy las gracias a las tierras de donde provengo A Yucunindé, Yucundáa, Tepos y San Pablo, en especial a la familia Espinosa Reyes, Reyes Castañeda, Espinosa Navarro y Díaz C. *Kuta vi'ni ku'va jin ku'vi*

Agradezco a mi madre quien a través del lenguaje me introdujo al mundo. *Kuta vi'ni nana*. Hermanas sin el apoyo incondicional de ustedes no hubiera llegado hasta acá. *Kuta vi'ni ku'vi*. Padre gracias por estar, tu confianza ha sido fundamental para terminar la tarea que me propuse. *Kuta vi'ni tata*. Gracias a ti Kosi Reyes, por ser retoño de esperanza. Les quiero mucho.

A la familia Ramírez Alcántara, *kuta vi'ni ku'va* (gracias hermano) Roberto Ramírez Alcántara y la señora Elda Alcántara *Kuta vi'ni xixi* por recibirme sin más. A las brujas Dani y Edna, gracias por compartir su sabiduría. *Kuta vi'ni ku'vi*

A la Fundación Andrómeda cuyo apoyo fue crucial para seguir caminando, en especial a Raquel Gutiérrez Aguilar por acogerme sinceramente, compartir su conocimiento y experiencia; ser un ejemplo para desandar mis propios laberintos. *Kuta vi'ni xixi*.

A la familia Ochoa García por su aliento al final de mis estudios, por ser personas sencillas y sabias de las que mucho aprendí. *Kuta vi'ni xixi jin xito*.

A la familia Pineda Puente por toda la confianza y paciencia en los momentos cruciales. En especial a Balam Chonchón Quitzé quien pese a las situaciones más adversas para sí, hizo un enorme esfuerzo para apoyarme. *Kuta vi'ni ku'va*.

A mi asesor y colega Fabián Bonilla López por su ayuda incondicional; por escucharme, por compartir sus saberes con sencillez, honestidad y respeto; por ser mi guía y lector. *Kuta vi'ni ku'va*.

A mis sinodales, algunos, compañeros de estudios a quienes reencuentro con alegría. Johnatan agradezco tu lectura puntual y observaciones metodológicas, por este intercambio de saberes. Seymour gracias por reconocerte en nuestra raíz, por compartirme lo que eres y haces; Profesor Martín agradezco su disponibilidad e importantes observaciones. Profesora Guadalupe Cortés gracias por su paciencia. *Kuta vi'ni*

A quienes escucharon mi proyecto, me motivaron o apoyaron en diferentes momentos, sus acciones contribuyeron para dar punto final a esta tarea: Ada y Ciro, Alondra, Andalucía, Arge, Aribante, Benjas, Chalín, Conrado, Eleonora, Estre y Gris, Florian, GabrielRash, Héctor, Iosé, Javier, Khonde, Leo, Lesly y Chuy, Maissa, Marcelo, Marvic, Mine, Myriam, Morriz, Patas Locas, Salinas, Sandra Noir, Sandra Petra, Sara Saldívar, Tatyisavi, Thubini, Unánue, Yovaz, Xanon y Vx, Zalia. *Kuta vi'ni ku'vi jin ku'va*.

Agradezco también al colectivo SbVsns por permitirme ser parte de este tejido que le apuesta a contar la historia a través de los relatos de las y los de abajo. *Kuta vi'ni ku'vi jin ku'va*.

A las y los bibliotecarios que aman su trabajo, en especial a la gente del CIESAS Pacífico Sur y al turno vespertino de la colección personal de Alí Chumacero que resguarda la Biblioteca México. *Kuta vi'ni*.

**Dominación colonial y prácticas de resistencia:  
La guerra espiritual en Yucundaa-Teposcolula, Oaxaca siglo XVI**

**INDICE**

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>3</b>
<b>CAPÍTULO I. ACERCAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO</b>	<b>6</b>
1.1 El Orden del discurso y la prosa histórica del pasado	
1.1.1 Discurso y prácticas discursivas	
1.1.2 Resistencia y protagonismo social en la filigrana de la “paz”	
1.2 Las <i>prosas</i> del discurso histórico	
1.3 La configuración del discurso histórico sobre el pasado mexicano	
1.4 Acercamiento al objeto de estudio	
1.4.1 El estudio de las transformaciones coloniales tempranas en Mesoamérica	
1.4.2 El estudio de los procesos inquisitoriales tempranos por idolatría	
1.4.3 Procesos de reelaboración simbólica de los pueblos.	
<b>CAPÍTULO II. ORDEN SOCIO-POLÍTICO DE LA MIXTECA ALTA EN EL SIGLO XVI</b>	<b>24</b>
2.1 Configuración geográfica de la <i>Ñuu Savi</i> , <i>Ñuu Dzauí</i> , <i>Ñuu Sau</i> o Mixteca.	
2.2 Orden socio-político en víspera de la invasión española.	
2.2.1 Orden político-religioso	
2.2.2 Espacios y objetos sagrados en la <i>Ñuu Dzahui</i>	
2.3 Las conquistas de Oaxaca	
2.3.1 La <i>Ñudzavuiñuhu</i> en las conquistas de Oaxaca	
2.4 La formación del régimen colonial temprano en la <i>Ñuu Dzahui</i>	
2.4.1 Cambios en el orden socio-político y religioso	
2.4.2 El cacicazgo	
2.4.3 La encomienda	
2.4.4 Reasentamientos y reducciones	
<b>CAPÍTULO III. LA CRUZ QUE LLEGÓ DEL MAR: RASGOS DE LA GUERRA ESPIRITUAL EN MÉXICO, SIGLO XVI</b>	<b>56</b>
3.1 Antecedentes del discurso <i>cristianizador</i> europeo	
3.1.2 <i>Comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros</i>	
3.2 La guerra espiritual o el discurso religioso en la invasión española	
3.2.1 Guerra Justa o prácticas discursivas acerca de la naturaleza bárbara del indio	
3.3 <i>Dominus canis</i> en América	

3.3.1 La Orden mendicante de Santo Domingo	
3.3.2 La llegada de los dominicos en América	
3.3.3 Dominicos en Antequera y en la Mixteca Alta	
3.3.4 Pugnas por el poder en la Orden	
3.4 Forma y fondo de la cristianización	
3.4.1 Misiones y Doctrinas	
3.4.2 Coacción física vs. conversión pedagógica	
3.4.3 Principales sacramentos: bautizo y matrimonio	
3.4.4 Traducción de textos cristianos a la lengua local	
3.4.5 Persecución de idolatrías	
<b>CAPÍTULO IV. YUCUNDAA-TEPOSCOLULA DE YUHUITAYU A CABECERA</b>	<b>82</b>
4.1 <i>Yucundaa</i> como <i>yahuitayu</i> .	
4.2 El choque colonial temprano en <i>Yucundaa-Teposcolula</i>	
4.3 El declive demográfico: epidemia, hambre y suicidio	
4.4 Cambios introducidos por las políticas territoriales	
4.5 Iglesia vieja e Iglesia nueva	
4.6 El juicio inquisitorial de <i>Yodzocahi-Yanhuitlán</i>	
<b>CAPÍTULO V. PROCESOS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA COMO PRÁCTICAS DE RESISTENCIA</b>	<b>109</b>
5.1 Reelaboración simbólica y prácticas ocultas	
5.2 Idolatrías ocultas y el aleccionamiento del juicio inquisitorial de <i>Yanhuitlán</i>	
5.3 La Capilla abierta de Teposcolula	
5.4 La Casa de la Cacica ¿resistencia o pacto?	
5.5 Arte <i>tequitqui</i> en motivos de la Iglesia	
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>128</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>131</b>

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo describir el proceso de cristianización que tuvo lugar en la localidad de *Yucundaa-Teposcolula*, Oaxaca, impuesto a raíz de la invasión española ocurrida en el siglo XVI en Mesoamérica. Desde el campo disciplinar de la Comunicación, fueron localizadas las diferentes estrategias que las y los colonizados utilizaron, en tanto subalternos, para hacer frente a la derrota militar, las cuales incluyeron prácticas de resistencia, negociación y reapropiación simbólica con el objetivo de salvaguardar el sentido.

Se eligió el poblado de *Yucundaa*, actualmente perteneciente a la localidad de San Pedro y San Pablo Teposcolula en la región oaxaqueña conocida actualmente como *Ñuu Savi*,<sup>1</sup> por ser uno de los sitios menos estudiados de esta geografía a pesar de haber sido un importante asentamiento antes de la invasión española y uno de los centros económicos de la región durante los siglos XVII y XVIII. Además, la reciente publicación de los descubrimientos arqueológicos del proyecto de excavaciones Pueblo Viejo *Yucundaa-Teposcolula* realizado en varias etapas desde 1998 hasta 2008, han posibilitado otras interpretaciones sobre este período colonial.

Si bien existen investigaciones que dan cuenta del choque violento de concepciones del mundo ocurrido durante la cristianización, la mayoría se enfoca en el Altiplano central y en mayor medida en procesos de resistencia y rebelión del pueblo maya; este acercamiento a la

---

<sup>1</sup> De acuerdo con algunos estudiosos de la cultura aún existente utilizar el término “mixteco” es nombrarla desde el afuera. Los mexicas, conquistadores, luego antropólogos y lingüistas confundieron a los *Ñuu Savi* con los *Beni Zaa* (zapotecos) “los habitantes del lugar de las nubes” porque la palabra “mixteco” viene del náhuatl *mixtli* (nube), cuando lo correcto es “Nación de la lluvia”. Carlos Dámaso España (*Tachisavi*), *Identidad multiculturalismo y autonomía Ñuu Savi Nación de la Lluvia (nación mixteca)*, Tesis de Licenciatura en Sociología, UNAM, 2008 y Juan Julián Caballero, *Ñuu Davi Yuku Yata, Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México)*, Tesis Doctorado, Universidad de Leiden, 2009. Por su parte Maarten Jansen y Aurora Pérez, estudiosos de la cultura antigua, prefieren usar el término *Dzauui* en vez de *Dzahui*, ya que el segundo, en la ortografía utilizada por Reyes y Alvarado (1593) significa “cubierto” u “oscuro”, así *tay dzahui ini*, se traduciría como “hombre de corazón cubierto” y *tay nidzahui mibi* “hombre cubierto de suciedad”. Si se omite la /h/ y la /v/: *dzauui*, se pronuncia como el *dzavui* usado por Alvarado y Reyes, pero sin los posibles equívocos desde la pronunciación española actual. Cfr. Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Aurora, *La lengua señorial de Ñuu Dzauui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Universidad de Leiden-Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca- CSEHO- Yuu Núú A.C., México, 2009, p. 90. En adelante procuraré utilizar el término *Ñuu Dzauui* cuando me refiera en general a la cultura antigua en cuestión. Sin embargo para fines de ubicación geográfica utilizaré el término “Mixteca Alta” o *Ñuu Dzahui* cuando así sea nombrado en la fuente consultada.

geografía oaxaqueña es parte de una serie de esfuerzos por comprender, tanto las condiciones materiales de dominación, como las estrategias de resistencias confeccionados desde las colectividades originarias.

El primer propósito ha sido construir un marco metodológico que pueda legitimar el estudio de un proceso histórico desde el ámbito comunicativo, para ello esta investigación se auxilió de la perspectiva del análisis discursivo, entendido éste más que como una disección de sintagmas que arroja unidades de datos, como un encuadre que indaga sobre los modos en que se constituye el sujeto frente a las relaciones de poder/saber en una época dada.

Al ser la presente una tesis de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, se utilizarán estudios basados en fuentes primarias (vestigios, pictogramas, manuscritos), trabajadas desde los campos disciplinares de filólogos, arqueólogos y etnohistoriadores, para describir los ordenes socio-político y religioso de la zona de estudio, con el supuesto que dichos estudios conforman de por sí la prosa autorizada para hablar del pasado, ya configurada a partir de cierto régimen de verdad.

Esta investigación consta de cinco capítulos. En el primero se caracterizan algunos elementos del Orden del discurso, en cuyo terreno se definen conflictos, reconocimientos, relaciones de poder y prácticas de resistencia en el contexto de la invasión española al territorio que hoy se nombra América. En esta primera sección además se describen las características de las prosas que relatan el pasado, esto es las *condiciones de enunciación* del propio discurso histórico para preguntar por qué la legitimidad de la historia se fincó en la letra por encima de otros modos de registrar la historia.

A manera de genealogía, en el segundo capítulo se describe el orden socio-político y sagrado en vísperas de la invasión española en la geografía oaxaqueña del siglo XVI, asimismo se explica porqué distintos estudiosos han visto necesario nombrar a la Mixteca antigua como *Ñuu dzahui* o *dzau* y al territorio actual como *Ñuu Savi*. En este apartado se relata cómo se invadieron las geografías oaxaqueñas, además se describen las primeras instituciones que la invasión española introdujo en la colonia temprana.

En el tercer capítulo fueron rastreados los antecedentes del discurso y prácticas cristianizadoras, así como el origen de las ordenes mendicantes que arribaron al continente a pocos meses de la caída de Tenochtitlán. En esta sección se buscó saber si las prácticas de los pueblos originarios propiciaron un cambio en la estrategia y políticas eclesiales para la imposición del cristianismo en la Nueva España. Para ello se enlistaron las diferencias entre los métodos pedagógicos y coercitivos, enfocándose en la orden mendicante dominica por ser quienes ejecutaron estas *prácticas* en la zona de estudio.

En cuarto lugar, ya en la localidad de estudio, se describieron los cambios y las causas de la traslación de la población del Pueblo Viejo al Valle de Teposcolula. Asimismo se contextualizó la política territorial que tuvo como propósito primario el control tributario y religioso. En el mismo sentido fueron retomados los recientes hallazgos de las excavaciones del proyecto arqueológico Pueblo Viejo *Yucundaa* cuya interpretación celebra el “encuentro entre dos culturas”, el objetivo subyacente fue el cuestionamiento de tan pacífico choque. En este apartado también se describe un proceso inquisitorial ocurrido en 1544 contra los gobernantes originarios cercanos a la población de estudio, como ejemplo de incompreensión y persecución del carácter sagrado de las veneraciones antiguas, por parte de los frailes dominicos.

Finalmente, una vez explicado el carácter aleccionador de los juicios inquisitoriales, se analizaron un par de expresiones materiales en la arquitectura y escultura realizadas en el siglo XVI, a modo de “escuchar al subalterno”, a través de la descripción de rastros ocultos o voces acalladas partir de su distancia y correlación con el poder. Este develamiento tuvo el objetivo de comprender cómo operan las compuertas de lo que se puede hacer y decir en una situación de dominación colonial, desde prácticas de resistencia que visibilicen el *protagonismo social*.



-Pero parecería que algo habla, algo nos utiliza para hablar.  
¿No tenés esa sensación?  
¿No te parece que estamos como habitados?[...]  
-Transhabitados, más bien  
Rayuela (45)

## CAPÍTULO I.

### ACERCAMIENTO TEÓRICO-METODOLÓGICO

#### 1.1. El Orden del discurso y la prosa histórica del pasado

##### 1.1.1 Discurso y prácticas discursivas

El análisis del discurso propuesto por el filósofo Michel Foucault puede verse como un campo de estudio problemático si se le quiere utilizar como una herramienta instrumental para la decodificación de contenido de algún texto.

La noción de análisis discursivo<sup>2</sup> que vamos a utilizar implica principalmente el reconocimiento de un *orden del discurso*, concepción formulada en las primeras obras del pensador. Este *orden del discurso* está constituido por relaciones de poder/saber en lo social, que legitiman una condición específica de entender el mundo, esto es, *una formación discursiva*, también llamado régimen de verdad, o *episteme*. Además este orden discursivo es capaz de revelar la presencia de esas relaciones a través de *textos, prácticas e instituciones*.

Gracias a que el proyecto genealógico y arqueológico del pensador francés se urdió en un horizonte filosófico, su propuesta crítica ha influenciado a los estudios humanísticos y actualmente ha sido apropiado por las Ciencias Sociales.<sup>3</sup>

Desde esta perspectiva, la noción de discurso no es sinónimo de diálogo o texto, el discurso se constituye como práctica social, el objetivo es entonces problematizar cómo el

---

<sup>2</sup> No confundir con otro de estos campos de estudio que se ha desarrollado principalmente con el Análisis Crítico del Discurso cuyos principales exponentes han sido Ruth Wodak y T. Van Dijk desde finales de los 80. Académicos que estudian el discurso racista y sexista de los medios. Publican las revistas *Critical Discourse Studies*, *Journal of Language and Politics* y *Discourse and Society*. cuyos textos clave son: *Lenguaje, poder e ideología*; *Lenguaje y Poder*.

<sup>3</sup> Para estudiar las implicaciones que ha traído parte del proyecto genealógico de Foucault en las Ciencias Sociales u na referencia que problematiza sus aportes es Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, (trad. Corina de Iturbe), Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1988.

discurso es utilizado por los sujetos y cómo esta operación ya constituye el *sentido* que sus propias prácticas producen en cierto régimen de verdad.

La tarea, entonces, será describir las *condiciones de enunciación* del discurso que yace en determinado proceso histórico, más que diseccionar el contenido de un *corpus* en sintagmas. Con ello se busca guiar la investigación documental y posterior análisis de la *práctica discursiva*, en este caso, la del proceso de cristianización durante el siglo XVI en *Yucundaa*.

El Arqueología del saber Foucault define una *práctica discursiva* como un “conjunto de reglas anónimas, históricas, determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”.<sup>4</sup>

Aunque la intención del filósofo no es anclar una definición de *discurso*, sino describir el conjunto de procedimientos por los que se constituye el *orden discursivo*, se puede deducir que el discurso se define como *la arena significativa donde textos, prácticas e instituciones disputan la materialidad de los sujetos*.

Para Foucault en toda sociedad, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.<sup>5</sup>

Lo que no puede ser dicho en toda circunstancia es *lo prohibido*: al existir una vinculación del discurso con el deseo y el poder persiste siempre el tabú-objeto por ejemplo sobre los temas que no se puede hablar. El privilegio es del sujeto que 'habla', el autor, la autoridad quien *autoriza* o *desautoriza* no sólo la pertinencia temática de un discurso, sino su veracidad. En la Edad Media, por ejemplo, un discurso anónimo no estaba desautorizado de la circulación pero la atribución a un autor era un indicador de la veracidad.

A pesar de que Foucault está interesado en lo ocurrido en el nacimiento de la modernidad europea, en la colonización americana también se pueden ver con transparencia estos

---

<sup>4</sup> Michel Foucault, *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, 2a. ed, México, 2010, p.154.

<sup>5</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, Trad. Alberto González Troyano, edición en línea, p. 2.

mecanismos de exclusión, dado que ciertos rasgos de la Edad media y la colonialidad americana están intrincados, como se describe en el tercer capítulo.

Otro de los procedimientos fundamentales para constreñir la utilización del discurso es la *ritualización* del habla, la cual como señala el filósofo francés fue inaugurada por la sofística con Sócrates. Estas formas ritualizadas se encuentran por excelencia en el discurso religioso, tal discurso está cargado de *poderes* y *peligros*, que fijan su carácter coactivo:

El ritual define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan (y que, en el juego de un diálogo, de la interrogación, de la recitación, deben ocupar tal posición y formular tal tipo de enunciados); define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar al discurso, fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras [...]<sup>6</sup>

Foucault señala que es en el colofón de la Edad Media cuando este discurso *ritualizado* y *autorizado* fue configurándose para dar pie a la *separación* entre *discurso verdadero* y *discurso falso*, y aunque el autor considera aventurado hacer un corte temporal riguroso, afirma: “llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia.”<sup>7</sup> Cabría preguntar en este caso de estudio ¿en qué momento el discurso religioso prescindió del acto ritualizado y se erigió como verdadero si es que así ocurrió?

Otras interrogantes correspondientes a las líneas arriba dictadas por el autor<sup>8</sup> surgen: ¿Tienen nombre y apellido, es decir, quiénes son los que se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero-falso ó se trata de seres anónimos desprovistos de voluntad de dominio, una especie de marionetas del discurso? ¿Dónde queda el sujeto en esta malla de prácticas, enunciados y legitimaciones?<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 8.

<sup>7</sup> *Ibid*. p. 3.

<sup>8</sup> En su búsqueda por desfeticchizar el conocimiento, Foucault desarrollará más adelante todo su proyecto de “Historia política de la Verdad” en su obra *Historia de la sexualidad* donde desglosará las autorizaciones del poder regulador europeo del siglo XVII en torno al cuerpo.

<sup>9</sup> Nótese un guiño con la lingüística estructural inaugurada por Ferdinand de Saussure quien parece centrarse en la lengua como sistema auto-contenido de signos arbitrarios al que no se le endosa ninguna cualidad extra-lingüística, mucho menos un sujeto. Cfr. Daniel Gutiérrez, “Figuras del sujeto” en *Iconos*, FLACSO, Ecuador, 2002.

### 1.1.2 Resistencia y protagonismo social en la filigrana de la “paz”

Al introducir la noción de guerra en su análisis de las relaciones de poder y de sujeción del último estadio medieval, Foucault incita a no perder de vista que en todo proceso de aparente pacificación –cuando las nuevas leyes se instauran– la guerra nunca desaparece, al contrario, para el autor la política sería la continuación de la guerra por otros medios:

Si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hacer reinar o intentar hacer reinar una paz en la sociedad civil no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquélla o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros<sup>10</sup>

En esta lección al autor le interesa construir un método de análisis del poder que pueda transparentar las “relaciones efectivas de sujeción que fabrican sujetos”<sup>11</sup>. En su explicación, refiere que los diferentes “operadores de dominación” se apoyan, se refuerzan, convergen o se anulan unos sobre otros; un proceso atravesado por el motor de la guerra: para el vencedor lo que hay que asegurar es resultar efectivamente vencedores.

Para el colonizador su tarea primaria sería entonces la conformación de este nuevo régimen de dominación a través de la instauración de un nuevo orden institucional: “la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; la ley nace con los inocentes que agonizan al amanecer”.<sup>12</sup>

Esta institucionalización en ciernes evitaría al oprimido la búsqueda del antiguo orden u otro horizonte y en segunda instancia –para Foucault el poder no tiene únicamente un fundamento económico– sustraer toda la riqueza posible de esta relación subordinada. Por su parte, la tarea principal de los invadidos se vuelve la sobrevivencia: a pesar de la muerte y destrucción han logrado seguir vivos ¿qué queda entonces para ellos? Tal parece que la *reconstrucción de sentido* pasaría a ser entonces una de los cometidos urgentes. ¿Qué capacidades

<sup>10</sup> Michel Foucault, *Hay que defender la sociedad (Genealogía del racismo) Clase del 9 de enero de 1976*, Ediciones Akal, Madrid 2003, p. 25

<sup>11</sup> Hay que tener en cuenta que en francés *sujet* significa sujeto y súbdito. N.del T. p.43 ,

<sup>12</sup> Michel Foucault, *op.cit.*, p.50

y herramientas desarrollan los “vencidos” en estas circunstancias? Sale a brote entonces el llamado *protagonismo social* y uno de sus corolarios: la *resistencia*.

Cabe aclarar que este *protagonismo* se le llama, en otras tradiciones epistemológicas, *agencia* y a los *protagonistas* sujetos o actores. Sin embargo, se utilizará el término *protagonismo social* por su carácter colectivo, histórico y antagonista: capacidad de los sujetos de tomar las riendas del propio destino en condiciones adversas.

Este brote de *protagonismo social* no se da de una forma “ideal”, como podría pensarse en la definición que se ha dado. Por el contrario, los sujetos en condición adversa establecen formas activas de negociación, de aprendizaje de las nuevas reglas institucionales, de resistencia cultural y hasta de sublevaciones organizadas. Todas estas formas evidencian, en menor o mayor medida, la guerra opaca que subyace después de la derrota militar.

Para el colonizado no hay muchas opciones en la costra de “sangre seca”: adoptar los nuevos modos, urdir la capacidad de responder con sus propios códigos ante un entorno trastocado y saber jugar “las exigencias de los nuevos amos, a costa de unos arreglos”.<sup>13</sup>

## **1.2. Las prosas del discurso histórico**

Para comenzar a tejer el marco metodológico también se estudia la propuesta crítica de Ranajit Guha, dado que aborda el propio discurso histórico en un contexto colonial al tiempo que describe el doble silenciamiento de los protagonistas de la narrativa historiográfica.

Al estudiar dos textos judiciales sobre las rebeliones indias en el siglo XIX al sur de Asia (Barasat, 1831 y los Santals en 1855), el historiador indio Ranajit Guha desnuda la ceguera de las narrativas de la historiografía colonial que describen las rebeliones campesinas frente al dominio colonial como si fuesen *fenómenos naturales* espontáneos. Las crónicas de entonces describen las sublevaciones campesinas como “tormentas de truenos, terremotos que se extienden como incendios del monte y se contagian como epidemias”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, p. 37.

<sup>14</sup> Ranajit Guha “La prosa de la Contra-insurgencia” en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán comp., *Debates Post-coloniales, una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Trad. Raquel Gutiérrez y Alison Speding, Universidad Surcolombiana / Aruwiyiri, La Paz, 1997, p.43.

En el discurso dominante los campesinos aparecen como incapaces de planear un levantamiento a pesar de que son miembros de una sociedad muy opresiva jurídica y religiosamente, donde el rebelarse constituía realmente un riesgo grande como para no tener antecedentes o planeación mínima.

Por otro lado, la historiografía más liberal muestra la rebelión como un acto reflejo, una respuesta igualmente instintiva y casi sin raciocinio frente a sufrimientos físicos como hambre, tortura, trabajos forzados. En ambos casos, sostiene el historiador, el acto insurgente es visto como algo *exterior* a la conciencia campesina, desprovista de voluntad, de razón, de una rebelión vuelta *praxis*.

De acuerdo con Guha, los discursos encontrados en los corpus de la historiografía de las rebeliones sudasiáticas son de tres tipos: un discurso primario de carácter oficial y uno secundario hecho por los historiadores también oficiales, ambos constituyentes de *la prosa de la contrainsurgencia*. La contraparte sería el discurso terciario hecho desde la militancia, pero que también corre el riesgo de ocultar la voz genuina del sublevado.

El discurso primario está escrito por burócratas, militares, dueños de plantaciones, comerciantes, misioneros, terratenientes y blancos, su carácter administrativo hace que sea generado muy poco tiempo después del acontecimiento con el fin de informar al gobierno. En la historiografía estos relatos se tornan como fuentes primarias y parte de su valor reside en que están escritas poco tiempo después de las rebeliones; para quien escribe la Historia este es un valor intrínseco.

La prosa secundaria en cambio, surge más alejada de la contemporaneidad del evento, también es escrita por funcionarios del Estado pero con la intención de ser imparcial, aunque sin ocultar el mismo tono de horror y gloria que caracterizan los relatos coloniales: “al mantener su narrativa decididamente fuera del ámbito de la experiencia personal, estos autores han logrado, así sea sólo por implicación, otorgarle una semblanza de verdad”<sup>15</sup>.

Al hacer un análisis secuencial de las narrativas, Guha concluye que este discurso se constituye contra-insurgente porque se atribuye el registro “neutral” de los acontecimientos,

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 50.

pero la que se filtra es la voz del que ya ha tomado posición. Otra de las características importantes de este tipo de discursos secundarios es la maduración de su lenguaje imperial, que transita de una prosa “nerviosa y agresiva”, propia de la colonia temprana, hacia otra con un carácter más comprensivo.

El discurso terciario por su parte, en su intento por romper con el código de la contra-insurgencia, no deja dudas de su simpatía por el sublevado, “desea que el alzado triunfe”, pero en ese gesto sigue atrapado en el discurso colonialista. Anula la potencialidad del sujeto cuando llena su narrativa con la misma emotividad que los liberales. Para Guha el historiador militante, en su afán por estar del lado del sublevado lo encierra en una Conciencia Ideal, negando las contradicciones propias de este tipo de procesos, y en ocasiones por ejemplo no llega a comprender las motivaciones religiosas de los sublevados, o bien, los caracteriza como “unos cuantos líderes iluminados sobre sus seguidores imbéciles”.<sup>16</sup>

Al aplicar la propuesta de Guha en su propia investigación en el caso Chauri Chaura, al norte de la India, Shahid Amin, otro historiador indio, deconstruye la manera en que la veracidad de los testigos de cargo en la práctica judicial inglesa se basa en un sistema de promesas de perdón/recompensa.

Amin recuerda que en los juicios inquisitoriales de la Europa medieval, cuánto más confiese el acusado, más justo se vuelve el castigo, mientras en los juicios ingleses de la colonia, entre más se implique el cómplice, mayores son sus oportunidades de ser perdonado, ya que los recuerdos del testigos de cargo se convierten en legítimos testimonios.

El Testimonio surge como relato primario de veracidad que recuerda lo dicho por Paul Ricoeur:

“[...]El Testimonio es lo que nos permite confiar: pensar que... estimar que... en breve... juzgar. El Testimonio quiere justificar, demostrar el buen fundamento de un aserto que busca alcanzar su significado, más allá de los hechos. Por lo tanto, nunca es suficiente el carácter ocular del testimonio para constituir su significado. Es necesario que no solamente sea una delación sino un relato de los hechos, que sirva para probar una opinión o una verdad.”<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid. p. 83.

<sup>17</sup> Paul Ricoeur, “The Hermeneutics of Testimony”, en *Essays Interpretation*, Philadelphia, p. 129. cit. por Shahin Amin

\*

En las tres formas de discurso que plantea Guha: uno judicial-colonial, el otro liberal y un tercero militante, se niega el *protagonismo social* del subalterno. La tarea entonces al hacer crítica sería “empezar no por nombrar un sesgo sino por examinar los componentes del discurso, vehículo de toda ideología e identificar la forma como podrían haberse combinado para descubrir cualquier figura particular del pasado”.<sup>18</sup>

Por *protagonismo social* se entienden las estrategias que tienen los subalternos para encarar una situación opresiva, esto es: la capacidad de los sujetos de tomar las riendas del propio destino, sobre todo en una condición objetiva y subjetivamente adversa.

Al igual que Foucault, la preocupación de Guha son las relaciones de saber-poder que subyacen incluso en quienes escriben el discurso histórico. Guha se pregunta si es posible que la historia pueda dejar de ser una mediación discursiva, a lo que Foucault respondería que no.

### **1.3. La configuración del discurso histórico sobre el pasado mexicano**

En el estudio de la historia precolombina y colonial mesoamericana también son vigentes las discusiones al respecto de las *condiciones de enunciación* del discurso histórico. Al respecto, la etnohistoriadora Elizabeth Hill Boone propone tres cuestiones básicas que habrá que tomar en cuenta para el estudio de los relatos históricos: quién es el autor del relato, cuál es su punto de vista y cuál es el propósito de tal relato en el contexto que fue creado.

La preocupación de Boone se centra en develar de qué modo la historiografía de origen europeo ha sugerido la superioridad de la escritura alfabética sobre la documentación pictográfica u otros tipos de expresión.

Tal parece que la conciencia histórica radicaría únicamente en la capacidad de escritura de un pueblo. Para los españoles y misioneros resultó inconcebible registrar la historia sin escritura alfabética: “con respecto particularmente a los aztecas y a sus vecinos, aún hoy

---

“Testimonios de cargo y discurso judicial” en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates Post-coloniales, una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Trad. Raquel Gutiérrez y Alison Speding, Universidad Surcolombiana / Aruwiyiri, La Paz, 1997, p.155.

<sup>18</sup> Ranajit Guha, *op cit.*, p. 41



subsiste la idea de que carecieron de escritura. [...] para la mayoría, la historia sigue siendo una historia escrita alfabéticamente, y un pueblo que carece de letras es “prehistórico” o ahistórico”.<sup>19</sup>

¿En qué momento la legitimidad de la historia se fincó en la letra y desplazó a la pictografía? se pregunta Boone. Para la autora, el menosprecio de los logros culturales del México precolombino se explica en el contexto de la historiografía del siglos XVIII y XIX, así como en los debates filosófico-religiosos de la dicotomía civilización/barbarie propios del siglo XVI.

En los últimos 60 años, la investigación e interpretación sobre el pasado mexicano ha reconocido sus propias contradicciones. Si bien los trabajos pioneros de los años 40 y 50, dotaron de estabilidad al estudio del pasado mesoamericano éstos fueron erigidos como parte de un proyecto Estado-nacionalista surgido a la Revolución mexicana. Asimismo la creación de instituciones que profesionalizaron la enseñanza y difusión de la Historia. Ambos esfuerzos han impulsado el estudio de la antigüedad y la colonia alejada del menosprecio historiográfico del que habla Boone.

Sin duda, a finales de los 60, el creciente interés internacional por las culturas precolombinas y la segunda generación de investigadores mexicanos ya formados en Universidades, han ampliado la comprensión del mundo mesoamericano prehispánico y colonial gracias a la utilización de modelos de las Ciencias Sociales para el estudio socio-político de expresiones religiosas –hasta entonces abordada desde la Arqueología.

Enrique Florescano analiza de qué forma la apertura de la ciencia histórica bajo enfoques de la antropología, la ciencia política y otras ciencias sociales ha contribuido a enriquecer el relato histórico: “el estudio histórico no sólo se configura a partir de una narrativa de acontecimientos sino que explica 'las estructuras y relaciones económicas, políticas, religiosas o ideológicas que de modo profundo modelan las formaciones sociales a través de largos periodos'”.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Elizabeth H. Boone, *Historias en rojo y negro*, p.14

<sup>20</sup> Enrique Florescano, “La nueva interpretación del pasado mexicano”, en V/A *El historiador frente a la Historia*, p. 15

Otra reflexión al respecto de la configuración del pasado viene del profesor Miguel León-Portilla quien hace tomar conciencia al situarse frente al tiempo remoto. Advierte sobre todo, para quienes se dedican directamente a estudiar las fuentes primarias: “el problema de encontrar una metodología más adecuada para integrar una imagen significativa de desarrollos culturales alejados del tiempo”,<sup>21</sup> porque como es sabido el tiempo pasado no existe ya, y el único modo de comprobar los decires respecto a él es cuando lo señalan desde el *exterior*, es decir cuando viene otro especialista con otros vestigios y testimonios que lo lleven a integrar una imagen distinta del mismo acontecer.

Es cierto que esta conciencia del pasado y la relativa apertura disciplinar de la Historia ha animado a otras disciplinas para acercarse a la dimensión de lo histórico. Tal como lo ha dicho León-Portilla: “la verdadera historia, en el sentido del quehacer historiográfico, es la búsqueda de significaciones”.<sup>22</sup> En ese sentido, la Comunicación comparte la misma tarea. Sin embargo la interpretación del pasado, sobretodo del pasado indígena y colonial, requiere herramientas técnicas especializadas que rebasan la disciplina comunicativa, tales como la paleografía, epigrafía, filología de lengua vernácula, iconografía, sermonística, etc., por lo que se utilizarán los estudios hechos en fuentes primarias por especialistas, sin dejar de hacerles una lectura crítica.

#### **1.4. Acercamiento al objeto de estudio**

##### **1.4.1 El estudio de las transformaciones coloniales tempranas en Mesoamérica**

Las fuentes escritas para estudiar el siglo XVI en la zona son pocas y no describen detalladamente lo ocurrido en aquéllos días en *Yucundaa*. Sin embargo, la reciente publicación de los descubrimientos arqueológicos por parte del proyecto de excavaciones Pueblo Viejo *Yucundaa*-Teposcolula, realizado en varias etapas desde 1998 hasta 2008, dan luz sobre el período Posclásico y colonial temprano.

Asimismo, existen investigaciones históricas que dan cuenta del choque violento de concepciones del mundo ocurrido durante la cristianización, aunque la mayoría de estos trabajos se enfoca en el Altiplano central y en mayor medida en procesos de resistencia y

---

<sup>21</sup> Miguel León-Portilla, “El tiempo y la historia” en *Ibid*, p.66

<sup>22</sup> *Ibid*, p.57

rebelión del pueblo maya en los siglos XVII y XVIII, por lo que un acercamiento a la geografía Ñuu Dzauí podría sumarse a esta serie de esfuerzos por tratar de comprender las condiciones de producción de *discurso colonial*, mismo que fue instituyéndose a través de las *prácticas* de la cristianización.

En este mismo tenor, no habría que perder de vista las primeras respuestas de la población originaria, aunque hay que reconocer la magnitud de la destrucción de fuentes de la cultura material de la zona y las limitaciones técnicas comentadas líneas arriba --desconocimiento de la lengua originaria antigua-- por lo que únicamente será una aproximación descriptiva a estas prácticas desde fuentes secundarias.

Como se ha dicho, las investigaciones que existen sobre la conversión cristiana de la población originaria de México son abundantes en lo que se refiere al mundo nahua, así como trabajos enfocados en las resistencias de la configuración maya, no así para el pueblo Ñuu Savi

De acuerdo con el historiador William B. Taylor, se pueden clasificar tres perspectivas dentro de la investigación colonial que estudia los cambios ocurridos a raíz de la llegada de los conquistadores: la transformación cristiana, el sincretismo y la resistencia triunfal.

El primer enfoque hace énfasis en la tarea evangelizadora de los frailes, en donde los “cultos prehispánicos” se reemplazaron por los modos españoles. Entre las obras de este tipo destaca ya el clásico volumen de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, un ensayo sobre las órdenes mendicantes en el siglo XVI, así como los estudios de la arquitectura colonial de George Kubler y John Mac Andrew.

El sincretismo, por su cuenta, no tiene un enfoque único aunque coincide en buscar un sentido armónico en la síntesis o fusión de diferentes tradiciones religiosas. En este siglo abundan los trabajos etnográficos que desde la Antropología han descrito las fiestas, mitos y ritos religiosos practicados actualmente en las comunidades, con el objetivo de reconocer la mezcla de elementos cristianos con un “pasado indígena”.

Por su parte la perspectiva de la *resistencia triunfal* considera las prácticas “paganas” o “idolátricas” como muestras de un intento por preservar la “pureza” de la cultura originaria, lo que garantizaría la continuidad necesaria para fortalecer la identidad primaria.

En este enfoque estarían los primeros trabajos antropológicos sobre medicina, magia y nahualismo de Gonzalo Aguirre Beltrán y de Fernando Benítez, cercanos al indigenismo posrevolucionario. En el caso de Beltrán, su concepción de *regiones de refugio* sería pertinente para estudiar las transformaciones en zonas alejadas geográficamente de los poderes coloniales<sup>23</sup>

Más allá de estas tres perspectivas clasificadas por Taylor, la de *conversión, sincretismo* o *resistencia triunfal*, esta investigación no pretende inscribirse prematuramente en alguna corriente. El describir una parte del proceso de cristianización y voltear a mirar los papeles activos de los neo bautizados se irá construyendo la perspectiva de la *apropiación* donde jugarán un papel mucho más activo de lo que podría pensarse entre las dos primeras (conversión o sincretismo) y menos triunfal que la tercera.

En lo que se refiere al estudio de las procesos de negociación y la variedad de resistencias que opusieron los habitantes originarios, habrá que reconocer como referencia el trabajo de Charles Gibson *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*,<sup>24</sup> donde describe un papel más activo de la población del Altiplano central sometida durante tres siglos; los intentos por acuerdos entre españoles y colonizados, así como los cambios sociales y religiosos del Valle de México.

En ese mismo sentido, James Lockhart en su estudio *Nahuas después de la Conquista*, interpreta las interacciones de la vida político-religiosa producidas en el espacio conocido como *altépetl*, al indagar los refuerzos mutuos entre mexicas y españoles durante el período colonial temprano. En lo que se refiere al mundo maya, la monumental obra de Nancy Farriss es un referente sobre las estrategias de supervivencia cultural de la sociedad maya.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Taylor B., William, *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en México del siglo XVIII*, vol. I, Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación, Colegio de México, Zamora, 1999. p. 78.

<sup>24</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, traducción de *The Aztecs under Spanish rule*, primera edición en inglés 1964. Traducción al español por Julieta Campos, Siglo XXI, México, (1era. ed. en español, 1967), 11va. edición en español, 1991.

<sup>25</sup> Nancy M. Farriss. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, (trad. María Palomar), México, CONACULTA, 2012. Traducida de *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

Respecto a los complejos procesos de apropiación y voluntad de sobrevivencia propios de una cultura invadida por Occidente, el historiador Serge Gruzinski también ofrece una perspectiva novedosa en su libro *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*, al describir la gestación de respuestas de las comunidades originarias y su paso de la pictografía a la escritura alfabética.

Vale la pena abundar en la propuesta de Gruzinski, dado que este estudio comparte aquélla perspectiva que busca la respuesta activa y las estrategias que tuvieron a bien los invadidos para preservar la memoria, la lengua, las creencias, aspectos no-materiales, claves en la empresa de la sobrevivencia.

Para Gruzinski, lo que se urdió en las primeras décadas del siglo XVI es una especie de “red de agujeros” que permitió al indígena seguir los pasos de la resistencia a la adaptación; dicho de otro modo, la invasión española horadó el lienzo. Las comunidades originarias fueron llenando progresivamente esos huecos con sus propias interpretaciones, a partir de la presencia de este mundo “insólito y hostil” pero sin abandonar irremediamente sus pensamientos y sentimientos, como describe Gruzinski al hablar del Códice Sierra, el cual fue escrito al calor de los primeros 50 años de choque:

La mirada capta también la irrupción de la técnica occidental que figuran otros tantos glifos nuevos. La hoja se cubre de objetos antaño desconocidos, ahora casi familiares: clavos, cerraduras, cadenas, goznes, cerrojos para la herrería, tornos para hilar la seda, escardillos, tamices, zapapicos, jabón, sillas de montar, cálices de oro y ornamentos litúrgicos a los que hay que agregar los escritos, los títulos, las ordenanzas y las cédulas de la administración española. La enumeración heteróclita transmite una imagen de lo que podría materializar y significar la penetración de Occidente a mediados del siglo XVI en una remota aldea mixteca: puertas que se cierran, modales inusitados en la mesa, objetos de hierro –un metal nuevo bajo estos cielos-- animales domésticos, caballos, remedios de Castilla y... la escritura<sup>26</sup>

En el caso de la región *Ñuu Dzaui*, existen estudios monográficos aproximados que se han enfocado en registrar los cambios ocurridos entre la sociedad mesoamericana antigua y la colonial de los siglos XVI y XVII, desde la Arqueología, Etnohistoria y Lingüística principalmente, (Barbro Dahlgren, Ronald Spores, María de los Ángeles Romero-Frizzi, Kevin

---

<sup>26</sup> Serge Gruzinski, *op cit.*, p. 36

Terraciano, Marten Jansen & Aurora Pérez y Rodolfo Pastor), aunque sin compartir la misma perspectiva. Al tenerlas como fuentes principales, a lo largo de los capítulos siguientes la labor se enfocará en realizar una lectura comparativa entre ellas.

#### **1.4.2. El estudio de los procesos inquisitoriales tempranos por idolatría**

A principios del siglo XX, debido a la conmemoración del primer centenario de la Independencia de México, el Archivo General de la Nación comenzó la publicación de algunos de sus Ramos. Este es el caso del cronista Luis González Obregón quien mostró interés por el ramo “Inquisición” puesto que vio las prácticas idolátricas indígenas como precursoras del pensamiento independentista y al Santo Oficio como un medio de represión política.

De esta forma, Obregón estudió algunos de los procesos por proposiciones heréticas, de donde sacó la paleografía y publicó la edición facsimilar del *Proceso Criminal contra Don Carlos, Indio principal de Tezcoco* mejor conocido como Chichimecatecuhtli u Ometochtzin quien fue quemado vivo en la Plaza Mayor el 30 de noviembre de 1530 después de ser sometido a un Auto de fe presidido por el obispo Juan de Zumárraga, aun cuando oficialmente no se había establecido el “Santo Oficio” en la Nueva España.

Al texcocano, identificado también como hijo de Nezahualpilli y nieto del poeta Netzahualcóyotl, se le acusó de incitar a desconocer la religión y el gobierno del invasor, además de ser “hereje dogmatizador”. Al ser él mismo su defensa y estar preso, no tuvo oportunidad de *probar la falsedad* de la palabra de los testigos, la mayoría vecinos y nobles de Chiconautla, así que sus propiedades fueron confiscadas y fue sentenciado a la hoguera.

En 1912, Obregón publica de forma sistematizada los Procesos de indios, idólatras y hechiceros del AGN en el siglo XVI; en ellos se leen acusaciones muy parecidas “por ocultar ídolos”, “por no querer decir donde estaban los ídolos del pueblo”, “por amancebados” e incluso un juicio a un clérigo “por haber intentado levantar falsos testimonios a un indio, acusándole de idólatra”.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. Edición facsimilar, Publicaciones del Archivo General de la Nación dirigidas por Luis González Obregón, México, 1912, México, SEGOB-AGN, primera reimpresión 2002.

Estos estudios fueron precursores al enfrentar la negación de cierta historiografía conservadora que se abocó a ocultar el hecho de que fueron los *indios* –para utilizar sus propios términos– las víctimas más significativas de la Inquisición española.

Asímismo, Richard Greenlaf ha estudiado por muchos años la Inquisición novohispana en las fuentes manuscritas del siglo XVI.<sup>28</sup> En sus estudios describe la utilización del Santo Oficio contra los aliados de Cortés; las rivalidades políticas locales que delataban a los presuntos herejes y los conflictos entre el clero regular y secular en el contexto del Renacimiento y Contrarreforma en suelo americano. Este autor hace un análisis estadístico el cual arroja que efectivamente el centro de las actividades inquisitoriales se dirigía mayoritariamente contra los indios y los extranjeros.

En su estudio *La Inquisición y los indios de la Nueva España: un estudio de la confusión jurisdiccional*, Greenlaf se ocupa de los problemas técnico-jurídicos que hay entre las prácticas toleradas, complicidades y rivalidades entre frailes-inquisidores, obispos, encomenderos e inquisidores teniendo como principal víctimas a los indios, la mayoría de las veces a los tlaxcaltecas o *alcoholuas* otrora aliados de Cortés.

Con el objetivo de develar los intereses detrás de los juicios contra buena parte de las élites indígenas, otro interesantísimo estudio es el de *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*, de María Elvira Buelna Serrano. Quien de igual modo se aboca al ramo Inquisición del AGN enfocándose en los juicios contra los descendientes *alcoholuas*, para evidenciar el papel jugado por el Santo Oficio en su interés por erradicar cualquier derecho de los señoríos originalmente aliados con el vencedor y traicionados por los mismos españoles.<sup>29</sup> En un análisis cuantitativo y cualitativo, la autora describe los numerosos casos de notables gobernantes que fueron ejemplarmente castigados, con la doble intención de causar un efecto de terror en la población y minar el poder de los grupos ligados a los primeros conquistadores.

A pesar de ser reprimidas, estas prácticas idolátricas continuaron ejerciéndose hasta finales del XVI y durante todo el siglo XVII, por eso fueron juzgadas con severidad. A la fecha

---

<sup>28</sup> Veáse Richard E. Greenlaf *La inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, FCE, primera edición en español 1981, (3era, reimpresión) 1995.

<sup>29</sup> Es notorio que la mayoría de los procesos contra indígenas se registraron en 1539, un año antes que Cortés fuera expulsado de la Nueva España y no se le permitiera regresar.

existen investigaciones que abarcan períodos posteriores como es *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca* de Heinrich Berlin, abocado a explicar las diferentes concepciones del bien y mal disputadas entre indígenas juzgados y el obispado de Oaxaca.

Víctor Jiménez en *Inquisición y arquitectura en Oaxaca* explica las respuestas de autoridades sacerdotales de la región ante los actos de resistencia indígena a la conquista religiosa, expresadas en la arquitectura de edificios eclesiales tales como el edificio del ex-obispado del otrora Atenquera. Resulta que la fachada imita los Palacios de Mitla y muestra algunos motivos que hacen recordar a los últimos sacerdotes prehispánicos quemados vivos en esta localidad por orden del Santo Oficio.

Dado que en *Yucundaa-Teposcolula* no hay documentación de un juicio llevado a cabo ahí, se tomarán como máxima referencia escrita el juicio contra los señores de Yanhuitlán por prácticas idolátricas en 1545, así como rastros arquitectónicos de la Capilla erigida en el Valle de Teposcolula a mediados del siglo XVI.

#### **1.4.3 Procesos de reelaboración simbólica de los pueblos.**

Para describir y comprender estos procesos de recepción y resistencia al cristianismo, y en especial al catolicismo español llegado a estas tierras a principios del siglo XVI, se utilizará el concepto de “reelaboración simbólica” aportado por el antropólogo Felix Báez-Jorge, propuesta hecha después de años de estudio de los sistemas religiosos católicos en contextos indígenas históricos y actuales.

Ya Gruzinski, para desmarcarse de la perspectiva de una aculturación vertical y pasiva, había adelantado algunas de las respuestas recreativas de la población invadida a la cristianización colonial. Este autor distingue que la población indígena efectivamente no constituyó una población homogénea con una respuesta uniforme, eso dependió de su origen étnico, de su posición de poder en la sociedad anterior y de las relaciones coyunturales tejidas al calor de los hechos.

De acuerdo con Báez-Jorge, López Austin define la tradición religiosa mesoamericana como “el conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas



desde 2500 a.C. hasta nuestros días”, pero sin dejar de ahondar en la “violenta evangelización colonial que destruyó la religión oficial con todo su acervo de conocimientos astronómicos, calendáricos, literarios [...] subsistió en cambio, la religión unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas”.<sup>30</sup>

Para López Austin la coacción ejercida a las creencias de los pueblos mesoamericanos catalizó un proceso adaptativo que se manifestó de múltiples formas: casi todas estas prácticas debieron ser ocultadas en las nuevas prácticas cristianas a fin de no ser descubiertas por la poca tolerancia de los colonizadores-cristianizadores.

Báez-Jorge había definido con anterioridad una especie de “religión de los de abajo” para explicar la permanencia de los cultos populares, en el contexto de la hegemonía impuesta por las prácticas cristianas que, como se explicará más adelante, imitarían parte de la tradición inquisitorial española contra la herejía de la Edad Media; Báez utiliza las nociones de resistencia y sincretismo como dialécticas y complementarias:

Desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas. En la primera alternativa se convirtieron en núcleos de resistencia ideológica; en la segunda, en materia prima de una nueva superestructura.<sup>31</sup>

Báez comparte la noción de sincretismo de estudiosas como Johanna Broda, sin embargo lo caracteriza dialécticamente. En esta perspectiva, un primer momento sería la resistencia de la que emergerán formas de *adaptación* y *adopción* del culto de acuerdo con el grado de hegemonía alcanzada por el propio aparato eclesiástico al que se le hace frente.

Esta visión evita negar la brutal destrucción de las condiciones materiales --y por lo demás discursivas-- del orden anterior, en aras de describir célebremente el “encuentro entre dos culturas”, por el contrario, da luz de un proceso invisibilizado, a su vez por quienes creen encontrar en el estudio actual de las comunidades una idealizada “práctica autóctona pura”,

---

<sup>30</sup> Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa Mesoamericana*, p. 22, *apud* Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado, Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011, p. 133

<sup>31</sup> Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas*, *apud* *Ibid.* p.134

como por la mayoría de los estudios eclesiales que tratan de negar la represión de la Iglesia como aparato, al ensalzar la labor evangelizadora de los frailes.

Para Báez muchas manifestaciones religiosas están directamente relacionadas con el sistema económico y la sobrevivencia biológica del grupo, como es el caso del estudio de figurillas femeninas de terracota , objetos religiosos de adoración familiar: “la gente de los barrios cuidaba los *cihuateocalli*, [las figurillas]”<sup>32</sup> que lleva a comprender más claramente las manifestaciones de “los de abajo” ante la oficialidad o incluso ante la monumental arquitectura ceremonial de las castas gobernantes. A falta de un término mejor, Báez utilizará el término de religiosidad popular para referirse a este proceso de reelaboración simbólica por parte “de los de abajo” durante un tiempo histórico de larga duración.

Por último, Alicia Barabás en su estudio *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, va por el mismo camino al caracterizar históricamente el aspecto de la religiosidad como factor determinante en la formación de imaginarios de resistencia y para el desarrollo de protagonismos sociales. Sus investigaciones localizadas en lo que llama la Oaxaca pluriétnica explican las estrategias de los habitantes para subsistir y reedificar un proyecto utópico propio.

Llegar a conocer cómo fue la interiorización de la norma cristiana en la mentalidad indígena es una tarea muy compleja que rebasa los alcances de esta investigación, sin embargo esta aproximación desea incluir algunos conceptos que han surgido del trabajo de décadas de las y los especialistas.

Hasta ahora se ha presentado una nueva pregunta: ¿De qué manera las propias prácticas indígenas de resistencia propiciaron un cambio en la estrategia y políticas eclesiales para la imposición del cristianismo en la Nueva España? La respuesta será formulada a lo largo de los próximos capítulos.

---

<sup>32</sup> M. López Hernández “Los teotipos en la construcción de la feminidad mexicana” en *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, p. 264, *apud* Felix Báez-Jorge, *Ibid.* p. 136

*Jita yajini, tatyí vijin, yuvi,  
kuvii kua yu'u kivi jin kuiya,  
kuvii kivi jin kuiya sa'a viinu sava jita yajini,  
tatyí vijin, yuvi.*

*El rumor de la tarde, el viento, el río  
convertido en un tiempo sin orillas,  
es el tiempo con el que maravillas  
el rumor de la tarde, el viento, el río.*

*Fragmento de un poema de  
Roberto López Moreno a Zaferino Nandayaba  
Tatyisavi, Traducción a Tu'un Ñuu Savi,*

## CAPÍTULO II. ORDEN SOCIO-POLÍTICO DE LA ÑUDZAVUIÑUHU (MIXTECA ALTA) EN EL SIGLO XVI

### 2.1. Configuración geográfica de la Ñuu Savi, Ñuu Dzauí, Ñuu Sau o Mixteca.

Oaxaca, situada al suroeste de México, es una de las regiones con mayor riqueza geográfica y etnolingüística de Mesoamérica. Cuando los europeos llegaron a estas tierras en el siglo XVI existían alrededor de 15 grupos etno-lingüísticos: *ñomda* (amuzgos), *ktse cha'tino* (chatinos), *tsa jujmi'* (chinantecos), *slijuala xanuc* (chontales), *runixa ngiigua* (chocho), *nduudu yu* (cuicatecos), *ikoots* (huaves), *ha suhuta enima* (mazatecos), *ayuuk* (mixes), *nahua, xuani* (ixcatecos), *síj chianji o si xianjhan* (triquis), *o'depüt* (zoques), *beni zaa* (zapotecos) y *ñuu savi* (mixtecos).

Entre las culturas más importantes desarrolladas en la región en la época prehispánica destacan las comunidades de los Valles centrales (*beni zaa* o zapotecos) y la región llamada “Mixteca”, *Ñuu Dzauí* o *Ñuu Savi*, importante no sólo por el número de habitantes y aportación económica a la región, sino también por su apogeo cultural, expresados en la escritura pictográfica y orfebrería.

En 1593 los frailes dominicos Fray Antonio de los Reyes y Franciso Alvarado publicaron un estudio detallado de la gramática y vocabulario de la lengua<sup>33</sup>, en donde se refieren a la nación mixteca como *Ñudzavui*, aunque en otros textos coloniales aparece como *Ñudzahui*. Sin embargo, los habitantes que aún conservan la lengua originaria llaman a su región *Ñuu Dzauí*, *Ñuu Savi*, o *Ñuu Sau*.

---

<sup>33</sup> *Dzaha Dzauí* es la variante dialectal estándar que fue estudiada por estos frailes en el siglo XVI y proviene de *Yuku Ndaa* o Tepozcolula.

Ñuu se traduce tanto como lugar, pueblo o habitante y *Dzahui* o *Dzauí*, según sea la variante local (*sauí*, *saví* o *sau*) se refiere a la Lluvia o a la deidad de la Lluvia. Así que la traducción más fiel sería “Lugar de la Lluvia”, “Pueblo de la Lluvia” o “Nación de la Lluvia”. Es decir, se nombra, además del territorio, a quiénes habitan en esas tierras desde tiempos antiguos.

Dentro del territorio de la Mixteca, existen subregiones geográficas identificadas históricamente. El mismo Fray Antonio de los Reyes describe las regiones según la tradición antigua; *ñudzavuiñuhu* (Mixteca Alta), *tocuijñuhu* (Chochones), *tocuij ñudzavui* (Chuchón-Mixteca); *ñuniñe*, (Mixteca Baja) y *ñundaa*, (Costa).

Otra forma de nombrarlos es como lo hacen sus habitantes actuales, con relación a la altitud que ocupan sobre el nivel del mar. De este modo la *Ñuu Savi Ka'ni* “Nación de la Lluvia Calor” (Costa), *Ñuu Savi l'chi* “Nación de la Lluvia Seco” (Mixteca Baja) y *Ñuu Savi Vijin* “Nación de la Lluvia Frío” (Mixteca Alta)<sup>34</sup>.

Alfonso Caso, uno de los primeros mexicanos estudiosos de la región, señala que a toda la Mixteca se le conoce como *Ñuñu ma* o “Tierra de humo”. Enseguida se ofrece un repaso de las tres regiones geográficas que Alvarado y Reyes rescataron en su Vocabulario y Gramática.

La Mixteca Baja o “Tierra Cálida” (*Nuiñe*) abarca desde los límites con los popoloca de Puebla, bajando hacia el sur hasta la región de *Silacayoapan*, abarcando las poblaciones de *Acatlán*, *Huajuapan*, *Tequiztepec*, *Chazunba*, *Teozotlán* y *Tonalá*, vecinos de los pueblos nahuas de Azoyú y Tlapa. Sus límites al noreste son los ríos Tlapaneco y Mezcala. Tiene una altitud que oscila entre los 750 y 1650 metros sobre el nivel del mar. Su clima es cálido-semiárido, predominan las cactáceas. En la actualidad, comprende los distritos de Huajuapan de León, Silacayoapan y Juxtlahuaca en el estado de Oaxaca; en Puebla el ex-distrito de Acatlán; y el distrito de Morelos en el Estado de Guerrero.<sup>35</sup>

En la Mixteca Alta (*Ñudzavuiñuhu*) o “Tierra venerada” se localizan las ciudades de importancia como *Yanhuitlán*, *Nochiztlán*, *Teozacoalco*, *Apoala*, *Tilantongo*, *Tepozcolula*, *los Achiutlas*,

<sup>34</sup> Carlos Dámaso España (*Tatyí Saví*), *Identidad multiculturalismo y autonomía Ñuu Savi Nación de la Lluvia (nación mixteca)*, Tesis de Licenciatura en Sociología, UNAM, 2008, p. 11.

<sup>35</sup> Cfr. Marta Martín Gabaldón, *Congregaciones en la Mixteca Alta: El Caso de Nochixtlán, 1599-1603*. Tesis Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2011, p.25

*Tlaxiaco, Atlatlahuca y Yolotepec*. Geográficamente es una región montañosa con zonas erosionadas, se encuentra entre los 1700 y 2500 metros de altitud y posee clima templado y frío, con zonas secas y húmedas. Actualmente abarca los distritos políticos de Coixtlahuaca, Teposcolula, Nochixtlán, Tlaxiaco, la mitad noroeste de Sola de Vega y una porción oeste del distrito de Etna, en Oaxaca norcentral.<sup>36</sup>

La Mixteca de la Costa (*Ñunama* o *Ñundaa*), “Tierra llana” o *Ñundehui* “de horizonte”, abarca desde Putla hasta el mar; a esta región pertenece *Tututepec*, una de las más importantes ciudades antiguas, así como *Jamiltepec* y los *Pinotepas*. La mayoría de sus asentamientos se encuentran en los 750 metros sobre el nivel del mar, su clima es cálido húmedo y la vegetación tropical, con variedad de maderas. A la fecha, comprende los distritos de Putla, Jamiltepec y una parte del distrito de Juquila.

Cabe señalar que desde el punto de vista lingüístico dentro del territorio que abarca la mal llamada Mixteca, se pueden encontrar lenguas distintas que representan otros pueblos originarios tales como los *Ngigua*, (chocho-popoloca), *síj chianji* o *si xianjhan* (triquis), *ñomda* (amuzgos), algunos *beni zaa* y *me’phaa*.

Como sostienen la mayoría de los estudiosos al observar esta diversidad topográfica y climática, es probable que para desarrollar la vida en la región se tuvieron que tejer relaciones de intercambio entre las diferentes economías que nacieron de estos ecosistemas. Como se verá más adelante, esta diversidad geográfica ha sido vital en la configuración del orden social durante los últimos 2 mil años.

---

<sup>36</sup> *Ídem*.

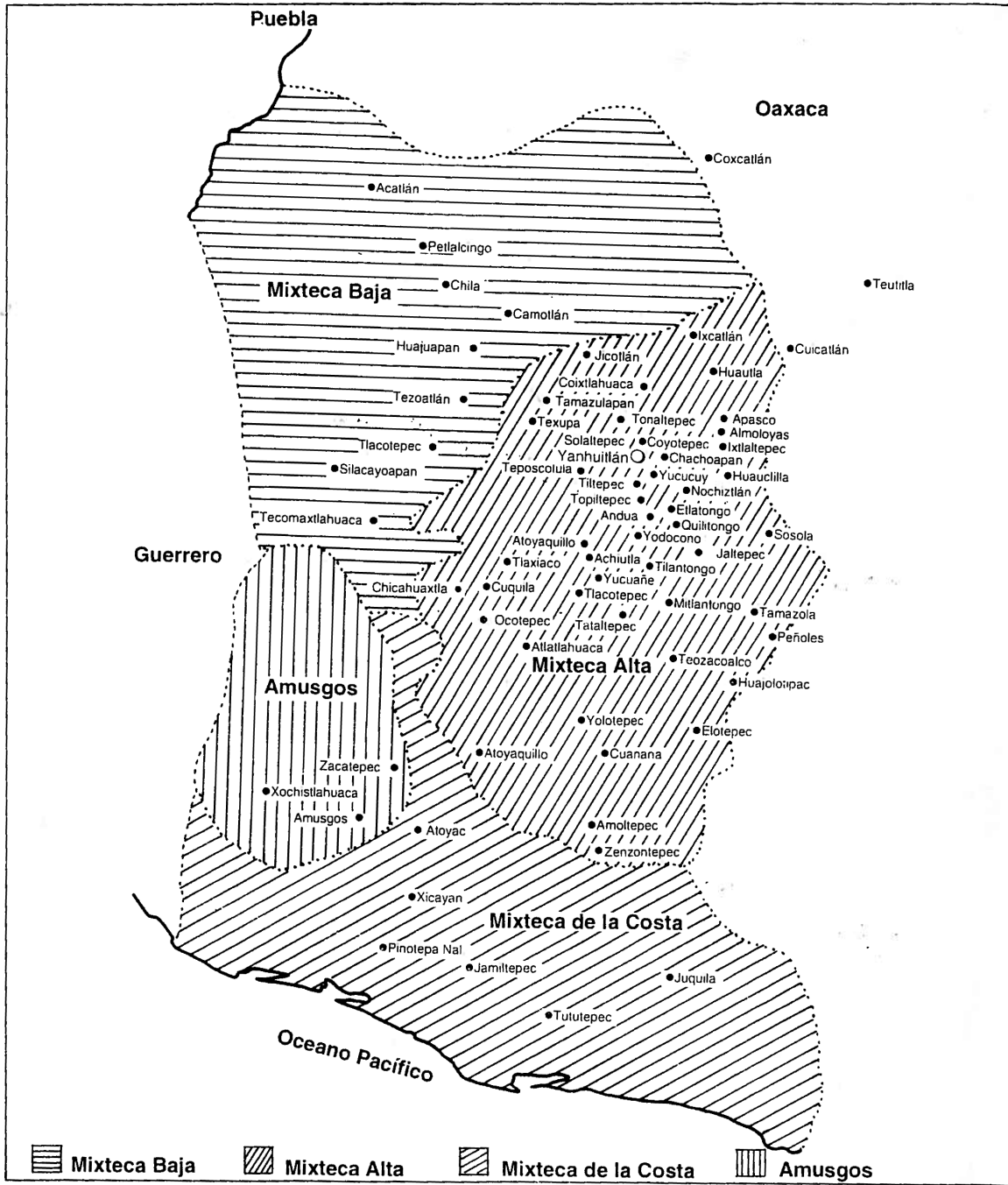


Imagen 2.1. *La Nuu Dzahui del siglo XVI* (Barbro Dalhgren 1966)

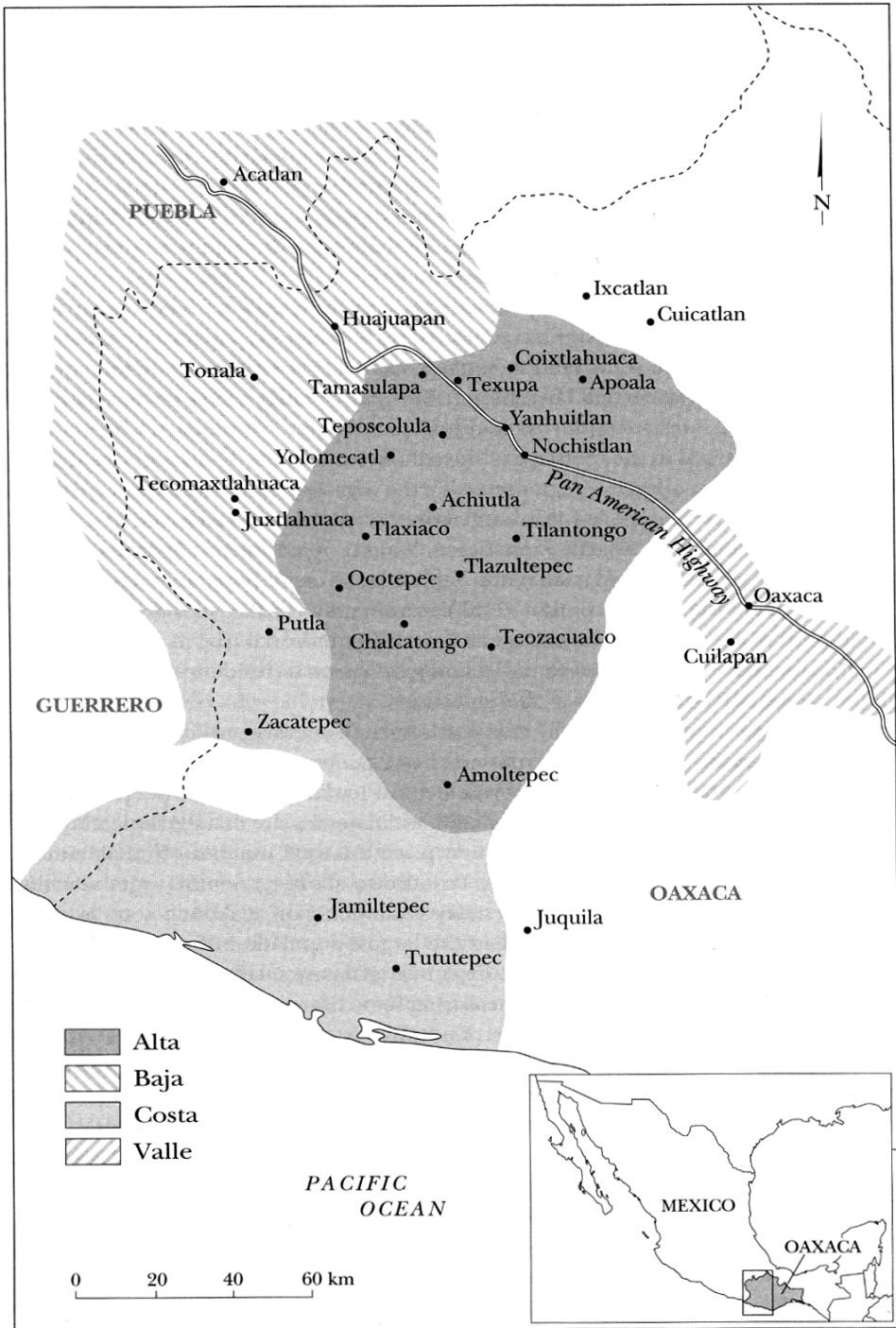


Imagen 2.2. *La Nuu Savi del siglo XX* (Kevin Terraciano, 2001)

## 2.2. Orden socio-político en víspera de la invasión española.

La *Ñudzavuiñuhu* (Mixteca Alta) fue el corazón fundador de la *Ñuu Dzauí*. En el siglo XIV la Mixteca Alta gozaba también de una influencia en los valles centrales de *Ñuu Nuú Yuve* (Oaxaca), gracias a las alianzas matrimoniales con los *Beni Zaa* de Zaachila y el *Iya Si'i* (señor gobernante) de Almoloya. En el período Postclásico (1000-1500 d.C) la *Ñuu Dzauí* alcanzó niveles sin precedentes tanto en su desarrollo demográfico, como en su expansión política y artística.

Justo antes de la invasión española, gran parte de la Mixteca Alta y Baja fue invadida por el Imperio Mexica bajo los reinados de Moctezuma I y Moctezuma II. Según indican las fuentes pictográficas (Códice Mendoza ff. 42v-43r), entre los poblados de la Mixteca Alta que debían tributar a los mexicas se encuentran: Coixtlahuaca, Texupa, Tamasulapan (*sic*), Yanhuítlán, Teposcolula y Nochixtlán. El tributo pagado a Tenochtitlán consistía en ropa, joyas de jade, pluma de quetzal verde, cochinilla, polvo de oro y atuendos de guerrero.<sup>37</sup>

De acuerdo con los demógrafos Cook y Borah, la población antigua de la Mixteca Alta en 1520 era de aproximadamente 700 mil personas<sup>38</sup>. La mayoría de esta población vivía dispersa en comunidades no-urbanas de distintas densidades.

Es cierto que del sentir y la historia original de los pueblos antiguos, específicamente de la *Ñuu Dzauí*, no se cuenta con trabajos etnográficos equivalentes a los de fray Bernardino de Sahagún en el Altiplano, a no ser por los Códices y Lienzos preservados<sup>39</sup>, algunos creados ya durante el período colonial, otros hechos por encargo o copiados.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca, Ñudzavui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, California, 2001, p. 3

<sup>38</sup> María de los Ángeles Romero Frizzi, *Teposcolula, aquellos días del siglo XVI*, Conaculta-Fundación Harp-Helú, Oaxaca, 2008, p.126.

<sup>39</sup> Los códices prehispánicos referentes a la región que han sobrevivido son: Colombino, Becker I, Nuttall y Vindobonensis, estos dos últimos hechos antes de 1438, el Códice Bodley se terminó alrededor de 1519, así como el Códice Selden terminado hacia la mitad del siglo XVI. Cfr. Alfonso Caso, *op.cit.* p.18; Manuel Hermann Lejarazu, *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005, p. 2

<sup>40</sup> Recientemente muchos de esos códices continúan siendo estudiados o han sido reinterpretados, unos a la luz del conocimiento vivo de las comunidades originarias junto con los textos escritos por los frailes dominicos, o a través de fuentes coloniales hasta ahora no confrontadas. Para abundar sobre esta tarea, véase los trabajos interdisciplinarios de Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez, *Historia, literatura e ideología de Ñuu Dzavui: el Códice Añute y su contenido histórico-cultural*, Fondo Editorial del Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca, Oaxaca, 2009 y de Manuel Hermann Lejarazu, *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005.



Los estudiosos del siglo XVI de esta región, tanto arqueólogos como historiadores, lingüistas y antropólogos<sup>41</sup>, desde las herramientas de su disciplina, han descrito la organización socio-política que tenía la *Ñuu dzau* antes de la llegada de los españoles. Aunque estos modelos tienen coincidencias, no hay consenso para explicar “lo que había antes” del arribo español.

Barbro Dahlgren, pionera en la investigación de la región en la época prehispánica, sostiene: “la Mixteca estaba subdividida en muchas pequeñas unidades formadas por un pueblo con sus terrenos inmediatos y gobernados por un cacique, varios de estos cacicazgos se agrupaban en derredor del pueblo más fuerte e importante de su región formando reinos o provincias”.<sup>42</sup>

Por su parte, Ronald Spores, sostiene que los varios pueblos de la *Ñuu dzau* se gobernaban por reinos (*yuhuitayu*) equivalentes a Estados, con un sistema político formal y una fuerte organización jerárquica. La autoridad absoluta la tenía el rey o señor (*yya tnuhu*) y un grupo de principales (*tay* y *toho*),<sup>43</sup> ejercida sobre grandes territorios delimitados y conformados a su vez por cacicazgos o señoríos de los cuales recibían tributo.

Estudios etnohistóricos de base filológica muestran que los pueblos *nahuas* y algunos de sus vecinos tenían una organización política mucho más compleja que el cacicazgo. James Lockhart ha utilizado el concepto de *altépetl* para llamar la atención sobre el modo celular o modular de organización y una fuente de autoridad múltiple.

En el caso de la *Ñuu dzau*, otros investigadores como Kevin Terraciano van por el mismo camino al describir los pequeños poderes de diferentes familias gobernantes aliadas mediante el matrimonio, la pareja: el *Iya* con la *Iya dzehe*. Las alianzas matrimoniales parecen más un mecanismo para intercambiar productos comestibles necesarios en cada comunidad que una alianza interétnica.

---

<sup>41</sup> Han sido muchos los estudiosos de la región posteriores a Alfonso Caso y Eulalia Guzmán, tanto los arqueólogos Wigberto Jiménez Moreno, John Paddock, Ronald Spores, Laura Stiver y Michael Lind –por mencionar sólo algunos–, como los historiadores, lingüistas y antropólogos Bárbara Dahlgren, Mary Elizabeth Smith, Elizabeth Hill Bone, Marcus Winter, John Chance, Manuel Hermann, Maarten Jansen & Aurora Pérez, María de los Ángeles Romero, Rodolfo Pastor, Kevin Terraciano, Michel Oudijk y Sebastián van Doesburg entre otros.

<sup>42</sup> Barbro Dahlgren, *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*. México, UNAM, 1990, p.71

<sup>43</sup> Ronald Spores, *Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, Oaxaca, Fondo Editorial IIEPO, 2207, p.99

Para ilustrar esas alianzas resulta ejemplar el caso de Xuchitepec, pueblo chontal en territorio oaxaqueño que sostenía relaciones económicas con el pueblo nahua de Huatulco, intercambiando alquitrán por cacao, además de estar sujeto, aquél, a una cabecera zapoteca y producir el tributo requerido por el cacicazgo de Tututepec.<sup>44</sup>

Según el Vocabulario en lengua mixteca de fray Antonio de Alvarado (1593), *Ñuu* equivale a *pueblo*, *territorio* o *villa*. En ese sentido, Terraciano sostiene que el *Ñuu* además representa una abstracción socio-política organizativa. Así como para los mexicas el *Altépetl* era un elemento fundamental en la organización, o el *Cah* lo era para los mayas, el *Ñuu* lo era para los *Ñudazahui*<sup>45</sup>.

*Ñuu* se ha abreviado como *ñu* y *Yuhuitayu* como *tayu*. Así que un *tayu* podría ser un *ñu* complejo, incluso “un *yuhuitayu* podría verse como un *ñuu* pero no a cualquier *ñuu* se le consideraba como *yuhuitayu*”<sup>46</sup>.

*Yuhuitayu* se tradujo como “reino” o “señorío”, aunque no debería pensarse en el sentido medieval de una gran superficie censada sometida a un único señor. *Yuvui* o *yuhui* significa “petate” y *tayu*, “asiento” o “pareja”, tal como aparece la figura en algunos códices: una pareja real sentada en un petate, por lo que *yuhuitayu* sería el “lugar del asiento del gobernante” o “lugar de la pareja real”<sup>47</sup>, formado a partir de alianzas matrimoniales entre distintos *ñuu*.

El historiador Pérez Ortiz, coincide con Terraciano en lo que se refiere a la ordenación territorial: al unirse dos o más *ñuus* autónomos a través del matrimonio, se podía constituir un *yavuhi tayu* con una zona geográfica más grande, pero sin necesariamente subordinar en todos los aspectos a los *siquis* (barrios o estancias) o al *ñuu* entero. Cada *siqui* podría ser una unidad territorial, tener su propio linaje, su propio *añiñe* (palacio), templo y deidad.

---

<sup>44</sup> John K. Chance “La dinámica étnica en Oaxaca colonial” en *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Alicia Barrabás y Miguel Bartolomé coord. INAH, 2da. Edición, México, 1990, p. 146.

<sup>45</sup> Kevin Terraciano, “The Colonial Mixtec Community” en *Hispanic American Historical Review* 80, Febrero, Duke University Press, 2000, p. 3.

<sup>46</sup> Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñuundaá-TeXupan: lugar del azul” en *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, Federico Fernández Christlieb; Ángel García Zambrano, coord. FCE-UNAM-Instituto de Geografía, México, 2006. p. 357

<sup>47</sup> Ante esta propuesta de traducción de Terraciano, Manuel Hermann Lejarazu, estudioso de los códices mixtecos, argumenta que el *yuvui tayu* en las lecturas de los Códices se refiere a un tipo específico de asiento utilizado en ceremonias matrimoniales, pero no a una expresión difrasística escondida que pudiera dar la pauta para traducir ese vocablo a la idea completa de “asiento de la pareja gobernante”. Cfr. Manuel Hermann Lejarazu, *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005, p. 210.



Imagen 2.3. La pareja sagrada que desciende del árbol fundó el primer *yuhuitayu* en Yutatnoho (Apoala), Códice Vindobonensis (anverso 35). Edición facsímil de la Akademische Druck-u. Verlagsanstalt Graz/Austria 1974. Tomado de The Mixtecs of Colonial Oaxaca, *Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Kevin Terraciano, 2001

Efectivamente parecería imposible que en un territorio tan extenso, cuya geografía es igual de accidentada, fuera posible una centralización del poder. En ese sentido, el arqueólogo Michael Lind utiliza el concepto de cultura-ciudad-estado para definir la singularidad de los *yuhuitayu* mixtecos:

La cultura ciudad-estado mixteca fue el resultado de una muy larga historia de interacción entre los *yuhuitayu* de la Mixteca Alta, Baja y de la Costa [...] Las alianzas matrimoniales, el comercio y la religión (la veneración del dios *Dzahui*) y las peregrinaciones a Achiutla eran elementos muy importantes para la integración de los *yuhuitayu* en una cultura común [...] A pesar de ser independientes, de hablar diferentes dialectos y, a veces, diferentes idiomas, y de estar separados por escarpadas montañas y grandes distancias, los *yuhuitayu* de la Mixteca Alta, Baja y de la Costa compartían una misma cultura ciudad-estado.<sup>48</sup>

La explicación de Lind es una de las más aceptadas para estudios arqueológicos e históricos de la región, aunque cabría aclarar que el concepto de ciudad no es en el sentido griego de la *polis*, ni mucho menos de un Estado en el sentido moderno, como podría pensarse cuando se nombra la palabra Estado.

Por su parte, Maarten Jansen y Aurora Pérez sostienen que si bien existía cierta base territorial y la población compartía un tributo, los llamados reinados no tenía fronteras geográficas tan precisas. Jansen & Pérez, desde la lingüística, proponen por ejemplo que en vez de llamarle “señorío”, se le pudiera llamar “linaje”, y a partir de la invasión española denominarle “comunidad”, como en la actualidad se reivindica, ya que hasta hoy existen elementos identificables como son, el trabajo comunitario, *tequiotl (tñiñu)*, la fe, la reciprocidad (*da'an*) y, en algunos lugares, todavía se guarda la lengua.<sup>49</sup>

Sirva esta reflexión para mostrar diversas interpretaciones aún no definitivas de cómo se organizaba el territorio prehispánico *Ñuu Dzauí*.

En lo que respecta al orden social, Ronald Spores describe una sociedad jerárquica con tres estamentos diferenciados: la clase gobernante hereditaria (*Yaa tnuhu*), la principal (*tay yoho*) y la clase común (*macehuales, tay yucu, tay ñuu o tay sicaquai*), personas de los barrios o del monte. Se

---

<sup>48</sup> Michael Lind, “Arqueología de la Mixteca” en *Desacatos*, núm.27, mayo-agosto 2008, pp.13-32. CIESAS.

<sup>49</sup> Cfr. Juan Julián Caballero, *Ñuu Davi Yuku Yata, Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México)*, Tesis Doctorado, Universidad de Leiden, Leiden, 2009.

ha identificado un cuarto grupo social integrado por siervos-renteros-tributarios sin tierra llamados 'terrazgueros' o *tay situndayu*, que existieron en los más grandes señoríos de la región de la lluvia: Yanhuitlán, Teposcolula en la Mixteca Alta, Tecomastlahuaca en la Baja y Tututepec en la Costa.<sup>50</sup>

Resultaba muy común que los *macehuales* se casaran entre sí. En cambio, el casamiento entre una mujer común y un “principal” resultaba muy extraño. Se cree que de manera más frecuente las mujeres comunes se convertían en segundas esposas o concubinas de un principal, lo cual constituía una forma de movilidad social<sup>51</sup>. En cambio, el descenso en la escala social para los varones era una realidad cuando trabajaban durante toda su vida para un “noble”, lo que los convertía prácticamente en terrazgueros, por no tener acceso a la propiedad de la tierra.

Por su parte Pérez Ortiz, más proclive a buscar los rasgos que los españoles trajeron a la organización socio-política antigua, señala que los primeros invasores tradujeron al *Yya* como señor, después le llamaban cacique, incluso en ocasiones se compara al *Yya* con un rey o emperador, concepto que en el mundo mixteco no existía. De igual manera, los europeos utilizaron sus referencias monárquicas para identificar a “nobles” “principales” y “sacerdotes”.<sup>52</sup>

Para Ortiz las sociedades mesoamericanas son más difíciles de explicar, ya que su complejidad en función y relación las hace diferentes a la sociedad europea: “no sólo se mandaba y obedecía, todos estaban conscientes del papel que desempeñaban; la división del trabajo estaba en función del orden requerido para su permanencia en la tierra”.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Alfonso Pérez Ortiz, *Tierra de brumas, conflictos en la Mixteca Alta, 1523-1550*, Plaza y Valdés, 2003, p. 35

<sup>51</sup> Ronald Spores, *The Mixtecs in Ancient and Colonial Times*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1984, p. 65

<sup>52</sup> Alfonso Pérez Ortiz, *op. cit.* p. 30

<sup>53</sup> *Idem.* p. 29.

### 2.2.1 Orden político-religioso

La mayoría de los pueblos mesoamericanos de la antigüedad le dieron sentido a su presente a través de un orden sagrado. Para estos pueblos, los fenómenos naturales fueron de suma importancia para que perdurase el equilibrio y la vida en la Tierra. Las relaciones sacras se establecían con las fuerzas de la Naturaleza: el Sol, la Luna, la Lluvia, las Montañas, las Estrellas, los Animales y otros fenómenos del cielo y la tierra.

Al igual que en muchas otras sociedades, en la *Ñuu Dzauí* también hubo un relato fundacional. Los frailes dominicos que escribieron algunos de los relatos orales sobre el origen de los *Ñuu Dzauí*, han sugerido que los señoríos que lograron vencer a los *mexicas* se colocaron en posición de describir su sitio como fundacional, así que, como muchos mitos, su confección guardaría el interés de levantar su propia grandeza en aras de sembrar orden y gobernanza.<sup>54</sup>

Sin duda el relato fundacional que prevaleció hasta ya entrado el siglo XVII fue el de los “señores de Apoala”. Este *mito* comienza con la pareja Señora 1 Venado y Señor 1 Venado, (el *yya* y la *yya dzehe*), el primer varón y la primera mujer que nacieron de los árboles al lado del Río de Apoala.

Los investigadores Marteen Jansen y Aurora Pérez han reinterpretado el Códice *Vindobonensis*, junto con los manuscritos coloniales de fray Gregorio García y la cultura oral contemporánea *Ñuu Savi*, y lo han determinado llamar Códice *Yuta Tnoho* (Santiago Apoala), porque sostienen que ése lugar fue el origen de la *Ñuu Dzauí*:

En el año y en el día  
de la oscuridad y tinieblas,  
antes que hubiese días ni años,  
estando el mundo en gran oscuridad,  
que todo era un caos y confusión,  
estaba la tierra cubierta de agua:  
sólo había limo y lama  
sobre la faz de la tierra.  
En aquel tiempo aparecieron y se hicieron visibles  
Ñuhu Señor 1 Venado Culebra-Puma  
y Ñuhu Señora 1 Venado Culebra-Jaguar...  
con su omnipotencia y sabiduría  
hicieron y fundaron una grande peña,

<sup>54</sup> Cfr. Manuel Hermann Lejarazu, *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005, p. 49

sobre la cual edificaron unos palacios...  
Esta peña y palacios de los Ñuhus  
estaban en un cerro muy alto,  
junto al pueblo de Apoala.  
Esta peña tenía por nombre Lugar donde estaba el Cielo...<sup>55</sup>

Por su parte, el especialista en la Mixteca antigua, Manuel Hermann, a través del estudio minucioso de los códices y la historiografía colonial, objeta que el árbol que aparece en el *Vindobonesis* se refiera al relato de Apoala, sino a un ritual de sacerdotes.

Efectivamente se puede ver que el manuscrito de Fray Gregorio García sobre el origen fundacional –historia recitada en Cuilapan y escrita a principios del siglo XVII–, filtra la idea del “creador de todas las cosas”, como si el *logos* del Evangelio apareciera en las palabras de fundación. Claramente se palpa aquí una de las huellas del traslapo del carácter sagrado en la narrativa originaria hacia un mito fundacional que remite al cristianismo.

Herman Lejarazu contrasta la propuesta de Jansen & Pérez sobre el origen de los gobernantes del árbol en Apoala, al explicar historiográficamente la necesidad de un mito de legitimara las relaciones político-religiosos. Este mito le atribuiría una esencia divina a los gobernantes frente a los nobles menores y estratos inferiores de la sociedad mixteca:

[...] si analizamos el mito de Apoala en su justa dimensión histórica, el período en el cual fue recopilado, nos daremos cuenta que formaba parte de una tradición que estaba en boga desde principios del siglo XVI. Era, al parecer, un relato ampliamente aceptado por diversos señores y cacicazgos que reflejaba una situación política regional e ideológica que perduró a lo largo del siglo XVI y XVII<sup>56</sup>

Si bien Apoala aparece como sitio sagrado en algunos pasajes del *Vindobonesis* que se refieren a rituales de maíz, hongos y pulque, Lejarazu afirma que en los Códices *Bodley* y *Selden* aparecen además otros lugares sagrados donde posiblemente también nacieran parejas fundadoras, tales como Achiutla, Río de la Serpiente, Templo de Temazcal y Tilantongo.

De esta forma, según el autor, el *mito* fundacional que recogió Antonio de los Reyes en su *Arte en lengua mixteca* sería propiamente colonial y, aunque alberga elementos prehispánicos, su

---

<sup>55</sup> Marteen Jansen & Aurora Pérez, “Paisajes sagrados: códices y arqueología de Ñuu Dzauí”, en *Itinerarios*, Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos, No. 8, Instituto de estudios Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, 2008, p.87

<sup>56</sup> Manuel Hermann Lejarazu, *op. cit.*, p. 48.

difusión obedece al contexto de la invasión española con el claro propósito de que Tilantongo apareciera como único heredero divino en la *Ñuu Dzauí*.

Si bien la reinterpretación del carácter sagrado del Códice *Vindobonensis* –Jansen & Pérez lo llaman Códice *Yuta Tnoho*– no es del todo aceptada<sup>57</sup>, sus estudios lingüísticos de la *Dzaha dzauí* (lengua antigua mixteca) explican que en la Mesoamérica antigua no existía propiamente la separación dicotómica entre lo sagrado y lo profano, sino que la Palabra oral de por sí guarda una dimensión sagrada: “lo sagrado representa la actualización de una calidad que todos los momentos, lugares, seres u objetos pueden tener cuando se recuerda que en ellos reside un poder divino”<sup>58</sup>, y se nombra a través de un discurso ceremonioso de mensaje moral, el *sahu*.

Lo cierto es que a lo largo de sus 52 secciones, el Códice *Vindobonensis* explica las alianzas de linajes de la *Ñuu Dzauí*, así como ceremonias, rituales, datos calendáricos y toponímicos:

Estos son los trece nudos que significan la unidad, la alianza de todos los lugares mencionados: el nudo de sangre y de corazones, el nudo de jade y oro, el nudo de las cuatro direcciones de los cuatro colores, rojo, blanco, verde y amarillo, el nudo de papel pintado con hule negro y del papel empapado en sangre, el nudo de los tonos y de los adoratorios, el nudo de las montañas preciosas y de las llanuras[...]<sup>59</sup>

Más aún, en la narrativa del Códice aparece la figura de Señor 9 Viento “Quetzalcoatl”, es decir, Serpiente Emplumada, Remolino de Viento o “Nigromántico Señor”, quien se dice recibió las instrucciones para fundar la dinastía *Dzauí*.

---

<sup>57</sup> Tanto Jansen & Pérez y Hermann Lejarazu nos dan la pauta para seguir adentrándonos en el estudio de la cultura antigua. Sin embargo al carecer de herramientas teórico-metodológicas que permitan profundizar y contrastar sus propuestas, el objetivo de esta investigación se reduce a describir sus estudios que nos acercan a comprender el orden político-religioso *Ñuu Dzauí*.

<sup>58</sup> Marteen Jansen & Aurora Pérez, “*Paisajes sagrados: códices y arqueología.*”, p. 95

<sup>59</sup> Marteen Jansen & Anders, *Origen e historia de los reyes mixtecos, libro explicativo del llamado Códice Vindobonensis*, FCE, p. 110



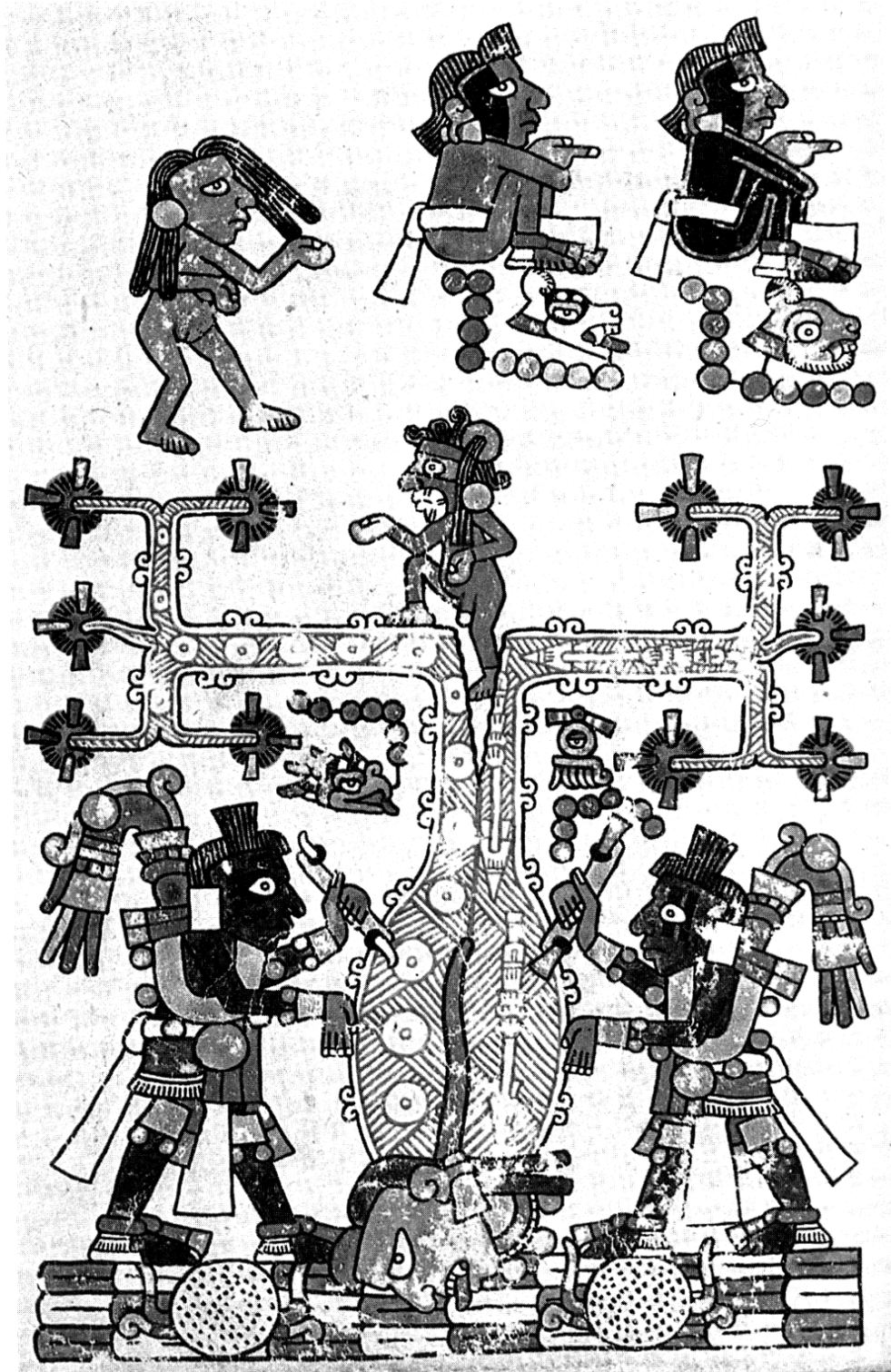


Imagen 2.4 El árbol fundacional de Apoala (*Yutatnubu*). *Códice Vindobonensis* (anverso 37). Edición facsímil de la Akademische Druck-u. Verlagsanstalt Graz/Austria 1974. Tomado de *The Mixtecs of Colonial Oaxaca, Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Kevin Terraciano, 2001

### 2.2.2. Espacios y objetos sagrados en la *Ñuu Dzahui*

Ya se ha explicado de manera general el carácter sagrado que ostentaban los gobernantes *dzahui* en el contexto del relato fundacional que legitimó el poder de Tilantongo. Ahora se identificarán algunos elementos que simbolizan espacios u objetos físicos de la naturaleza , interpretados a través del estudio minucioso de los códices.

De los elementos que aparecen repetidamente en los registros pictográficos destacan generalmente fuerzas de la naturaleza con un carácter femenino, masculino, bigenérico o mezcla de virtudes o defectos <sup>60</sup>:

- ♣ El Río, fertilidad, humedad, frialdad.
- ♣ La Lluvia (Agua), poder generativo, húmedo y frío.
- ♣ El Cielo (Tatao), “Nuestro padre”, uno de los lugares de origen, donde habitan nubes y estrellas.
- ♣ La Tierra (Nanao), “Nuestra madre”, matriz para el desarrollo de semillas plantadas, combina humedad con calor.
- ♣ El Sol, energía calórica vital para el crecimiento de las semillas.
- ♣ La Piedra, elemento cercano a la Tierra, generalmente la piedra tallada en figura simbolizan deidades femeninas o creaciones divinas dignas de culto; o posiblemente los primeros “reyes mixtecos” murieron para convertirse en tales y proteger a sus pueblos.
- ♣ El Cerro o Montaña, espacio sagrado por antonomasia cercano al cielo, lugar de veneración, femenino.
- ♣ El Árbol, es la combinación de lo calórico (masculino) y la humedad (femenino), aunque en el árbol sagrado del *Vindobonensis* predominan los elementos femeninos tiene una cabeza de mujer en sus raíces y en el tronco tiene un bulto a modo de embarazo.
- ♣ Flecha, representa los primeros rayos del sol de la mañana, esencia masculina. De la combinación de la flecha penetrada en la tierra nació el primer ancestro divino.
- ♣ Serpiente, símbolo terrestre de fertilidad
- ♣ Serpiente de fuego (*yahui*); en el mundo mixteco es la forma que podría ocupar un nahual. Interpretaciones recientes sugieren un astro luminoso (cometa).
- ♣ Cueva, lugar de transformación de los sacerdotes, santuario.

---

<sup>60</sup> Todas las descripciones están tomadas de Manuel Hermann, *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005

Aunque los conquistadores usaran las nociones de dioses, diablos y demonios para referirse a la presencia de fuerzas de la naturaleza a las que veneraban los pueblos originarios. El término de la *dzaha dzau* para referirse a un numen sagrado es *ñuhu*. Usualmente los pobladores se referían al *ñuhu* como “ imágenes” hechas de piedra, piedra verde (esmeralda), turquesa o madera<sup>61</sup>. Todavía en algunas comunidades, *ñuhu* es sinónimo de espíritu. Los frailes se referirían a esas imágenes como “ídolos”.

En las láminas del Códice de Yanhuitlán hay un disco solar cuyo interior ostenta dos deidades: la veneración al Sol, *Taandozo* (gran cazador), deidad protectora de los guerreros y la otra de la que se desconoce su nombre en lengua originaria podría tratarse del equivalente a Xipe-Totec por sus narigueras, tocado y orejera.<sup>62</sup>

Asimismo en esas láminas también aparece otra de las deidades más importantes para la *Ñuu Dzahui*, *Dzagui* o *Zaagui* que presta su máscara a otros personajes, en él se identifica lengua, anteojeras y colmillos.

En el juicio inquisitorial de *Yodzocahui* (Yanhuitlán) se hace mención de algunas deidades veneradas en la región, las cuales al ser descritas por los frailes son nombradas como “dioses”, los estudiosos de la cultura antigua reconocen que se trata de númenes, fuerzas de la naturaleza concretadas en figuras de piedra: *Coaguj*, deidad del agua; *Ticono*, deidad del corazón; *Toyna*, deidad de ellos; *Xitondicio*, dios de los mercaderes; *Siquini* y *Xib*: una figura de hombre y mujer.<sup>63</sup>

Precisamente, la adoración de entidades antropomórficas que eran “hombre y mujer al mismo tiempo” ha sido otro rasgo característico de los cultos religiosos que se enlazaron con el orden político, como los personajes de origen divino, es decir, los fundadores de los *yuhuitayu*, el *yya* y la *yya dzehe*.

---

<sup>61</sup> Kevin Terraciano, *op.cit.*, p. 260.

<sup>62</sup> María Teresa Sepúlveda y Herrera, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, México, 1999 p.73

<sup>63</sup> Alfonso Ortiz, *op. cit.* p.40



Imagen 2.5 Lámina 2950 del Códice de Yanhuitlán en el Archivo General de la Nación. Según Heinrich Berlin se trata del perfil de *Xipe Totec* dentro de un disco solar. Veneridad de la fertilidad con ojos cerrados y una piedra en la boca



Imagen 2.6 Lámina 2951 f. Códice de Yanhuitlán. Se trata de la deidad *Dzabui* de cuerpo entero y de perfil, reconocible por las anteojeras, la bigotera y los colmillos, algunos de sus principales atributos. En esta escena se encuentra de pie frente a lo que pareciera ser otra deidad.

Es probable que cada *yuhuitayu* tuviera veneraciones particulares y otras compartidas, tal es el caso del *ñuu* Tejupan, donde se veneraba al Aire (*Yaqüinzi*) y a la Lagartiga (*Yanacuu*)<sup>64</sup>.

El cronista Bernardino de Sahagún registró que tanto mixtecas, olmecas y huastecos (sic) rendían culto a Tlazoltéotl (madre de la Tierra y la Luna), aunque no se cuenta con precisión el nombre en lengua originaria de esta deidad.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Marcelo Ramírez Ruiz, “Ñuundaá-Tejupan: lugar del azul” en *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, Federico Fernández Christlieb; Ángel García Zambrano, coord. FCE-UNAM-Instituto de Geografía, México, 2006. p. 378

<sup>65</sup> María Teresa Sepúlveda, *op.cit.*, p. 73

En la *Relación de Ixcatlán*, por ejemplo, al noreste de la Mixteca Alta, se presenta una descripción de deidades cuya figura distingue si se trata de hombre o mujer: se sabe que en tiempos remotos los ixcatecos veneraban dos deidades: una masculina y una femenina. La deidad masculina se llamaba Ácatl (Caña) y la femenina Ocelótl (Tigrillo).<sup>66</sup> En esta *Relación* se menciona que las deidades estaban enrolladas en paja o algodón y en cestos cubiertos con mantas.<sup>67</sup> Al parecer no se permitía que las deidades se desenrollaran hasta el comienzo de la fiesta, marcado en el calendario antiguo.

En sus tesis doctoral, Hermann Lejarazu afirma que especialmente en la mixteca el culto de las deidades se hacía con el uso de imágenes envueltas en mantas, al parecer existían ciertos bultos para símbolos comunes para todo el pueblo ya algunos que sólo eran adorados por cierto linaje.<sup>68</sup> Por ejemplo en el día del Ocelótl, la deidad femenina, se sacrificaban diferentes tipos de aves; a la deidad masculina se le ofrecían plumas de quetzal. El noble masculino de la región presidía la ceremonia y ofrecía regalos, comida y prendas a la comunidad.

En un cerro cercano, los habitantes tenían un templo dedicado a las deidades donde la gente bailaba y cantaba alrededor de las figuras mientras se quemaba copal.<sup>69</sup> Esta forma y contenido del ritual religioso seguramente se llevó a cabo en otras comunidades de la región, según lo cuentan otros documentos coloniales, señalado también por la presencia del bulto sagrado en diversos códices.

Con la llegada del cristianismo estas concepciones de lo sagrado fueron prohibidas, estigmatizadas como “cosas del diablo”.<sup>70</sup> Sin embargo, la relación sagrada con la naturaleza lograría preservarse o mimetizarse con las nuevas formas permitidas de expresar lo religioso.

---

<sup>66</sup> Terraciano, *op.cit.* p. 261

<sup>67</sup> Lo que algunas investigaciones señalan como el bulto sagrado, un objeto imprescindible en las actividades rituales llevadas a cabo en muchos pueblos mesoamericanos. El envoltorio de manta en mixteco es el *tnani* o *ñoño dzucu*, el equivalente en nahua del *Tlaquimiloli*. Para un estudio profundo véase, Manuel Hermann Lejarazu, “Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica”, en *Desacatos*, núm.27, mayo-agosto 2008, CIESAS, pp.75-94

<sup>68</sup> Manuel Hermann Lejarazu, *Códices y señorios. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005, p. 146

<sup>69</sup> Terraciano, *op.cit.* p. 262

<sup>70</sup> Martin Jansen y Aurora Pérez sostienen que incluso en el *Vocabulario* de Francisco de Alvarado (1593) se puede ver tal criminalización de lo sagrado, califica a las antiguas deidades como seres diabólicos (*tayn quacu*, ‘altar de demonios’) y a los curanderos y nahuales como “engañadores” y “brujos” (por ejemplo *tay sa ndacu*, ‘brujo que engaña en decir que se vuelve león; hechicero, tigre’). Cfr. Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, “Introducción” en *Voces del Dzaha Dzavui: Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2009.p.xix

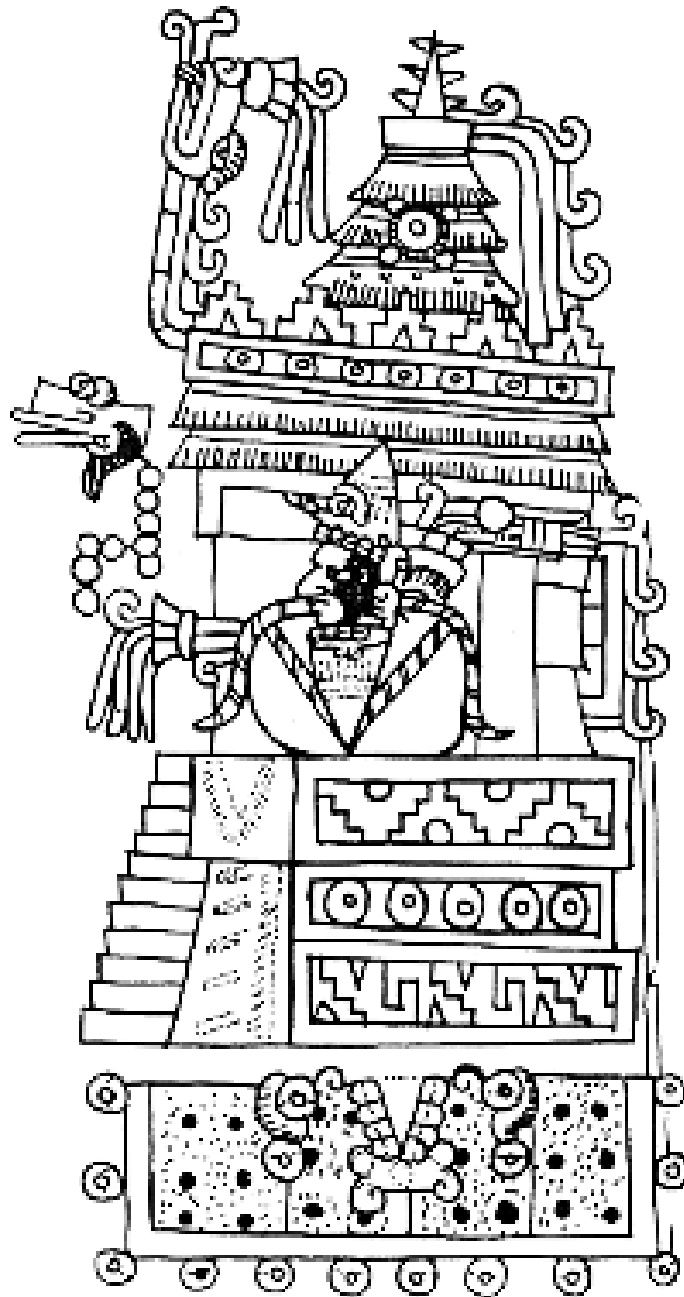


Imagen 2.7 Bulto de 9-Viento Quetzalcóatl.  
Códice *Nuttall* 15-II (Manuel Hermann Lejarazu, 2008)

### 2.3. Las conquistas de Oaxaca

Tal como lo explica la historiadora de la región, Margarita Dalton, lo que actualmente se conoce como Oaxaca era un territorio de muchas lenguas en el siglo XVI, con gran diversidad geográfica y políticamente dividido por luchas intestinas que trataban de sacudirse el dominio mexica. No se puede afirmar que la conquista de todo el territorio ocurrió un día determinado sino que “tantas conquistas hubo como pueblos indios existían”.<sup>71</sup>

Para mediados de 1521, después de la caída de Tenochtitlán, los españoles ya tenían conocimiento geográfico de la zona y estaban al tanto de las rivalidades entre los pueblos del territorio, principalmente las regiones de las Mixtecas, los Valles, Tututepec, Tuxtepec y Tehuantepec.

Al saber de las riquezas naturales que se hallaban en el territorio y dada la ambición de las tropas, Cortés envió varias expediciones más. En octubre de 1521, Gonzalo de Sandoval, 35 jinetes y 200 soldados a pie salieron de Coyoacán rumbo a Tuxtepec. La otra expedición, la más numerosa, fue encabezada por Francisco de Orozco rumbo a Huaxyácac (como nombraban los mexicas al valle central) con 30 jinetes, 80 infantes y unos 4 mil aliados de lengua náhuatl, entre tlaxcaltecas y acuhles.

Antes de llegar a Huaxyácac, Orozco tuvo que combatir “recientemente” dos o tres veces en el peñón de Acatepec, ubicado antes de llegar a la actual capital, cerca del río San Antonio. Ahí los *Nuu dzaui* (mixtecos) de Cuilapan, quienes habían incesantemente buscado alianzas para combatir a los europeos, encabezaron la reyecta. Orozco venció a los rebeldes sitiándolos por una quincena de días. Sin alimento y muertos de sed, tuvieron que bajar al río donde las tropas españolas los emboscaron.<sup>72</sup>

Los de Cuilapan y sobrevivientes del río San Antonio todavía intentaron la resistencia en Huaxyacác, aliándose con mexicas residentes de los Valles: “estaban bien fortificados y listos para la batalla”. Sin embargo, la pronta intervención del gobernante de Achiutla, aconsejado por sus sacerdotes, desembocó en el cese de los combates.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Margarita Dalton, *Breve historia de Oaxaca*, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, México, 2004, p. 81

<sup>72</sup> Cfr. Cervantes de Salazar, *Crónicas de la Nueva España*, compilada por don Francisco del Paso y Troncoso, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1936. Vol III. pp. 354-355, citado en Mercedes Olivera y Ma. de los Ángeles Romero-Frizzi, “La conquista de las armas” en *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, Época colonial, vol. II, INAH, Oaxaca, 1990. p. 72

<sup>73</sup> José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México, 1990, p. 139



Los zapotecas por su parte no participaron en los combates, puesto que los gobernantes de Zaachila y de Tehuantepec ya habían abdicado en favor de los nuevos señores en las primeras expediciones hacia zonas auríferas.

Según el presbítero Gay, “los españoles ofrecieron a mixtecas y zapotecas reconocerles sus derechos y conservarlos en posesión de sus estados respectivos y los indios depusieron las armas”.<sup>74</sup> De este modo, el 21 de noviembre de 1521 Orozco pudo informar a Cortés del triunfo en los Valles Centrales.

Controlada la región central, Cortés envió a Pedro de Alvarado hacia el territorio de Tututepec – Mixteca de la Costa– quien el 31 de enero de 1522 salió de Coyoacán con 35 caballos y 180 infantes. En Oaxaca su contingente fue engrosado, acumulando un total de 40 jinetes y 200 a pie, entre los que se encontraban ballesteros y escopeteros, además de “indios auxiliares”.

Gay señala que los *mexicas* conocían la ambición de Alvarado por el metal precioso, por lo que éstos le insistieron a los hombres blancos que en Tututepec había bastantes riquezas. La guerra convenía a los intereses del señorío de Tehuantepec (zapotecos) y a los *mexicas*, quienes cobraban tributo a los *Ñuu Dzauí* (mixtecos) de Tututepec hasta la llegada de los hombres blancos.

De acuerdo con las crónicas, cuarenta días tardó Alvarado en llegar a Tututepec, donde fue recibido por su gobernante Cosijopii, quien le ofreció hospedar a toda la tropa en su palacio, le proveyó de víveres, descanso y joyas. Pese a ello, Alvarado exigió mayores sumas que, según cuenta el presbítero José Antonio Gay, “el rey tututepeco satisfacía con diarios y cuantiosos dones”. A pesar de la actitud amistosa de Cosijopii, Alvarado lo mandó a encarcelar y pidió 25 mil pesos de oro para liberarlo. El rey indignado murió “encorajado y de pesar”, y por este hecho algunos pobladores de la comarca se rebelaron, pero el capitán los sometió inmediatamente<sup>75</sup>.

Una vez controlada la comarca, Alvarado fundó Segura de la Frontera en Tututepec, en honor a su primer asentamiento, desde donde bajaron para ir a la conquista de tierras oaxaqueñas. Tal como aparece en el registro de la Cédula, Cortés concede a Alvarado esas tierras el 24 de agosto de 1522. Sin embargo, la insatisfacción de sus tropas al ver que el capitán no

---

<sup>74</sup> *Ibídem*

<sup>75</sup> Mercedes Olivera y Ma. de los Ángeles Romero, “La conquista de las armas” en *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, Época colonial, vol. II, INAH, Oaxaca, 1990. p. 72.

repartía el botín como correspondía, sumado al clima tropical que no sentaba bien a los europeos, hizo que algunos desobedecieran y regresaran al Valle, donde fundaron Tepeaca, muy cerca de Huaxyacac.

Cortés, mientras tanto, viaja a España donde es nombrado Marqués del Valle de Oaxaca, con autorización para pedir tributo y ejercer jurisdicción criminal, poder que será retirado más adelante cuando se asomen las pugnas entre los intereses de la Corona y los invasores.

### 2.3.1 La *Ñudzavuiñuhu* en las conquistas de Oaxaca

Tanto la historiadora Romero Frizzi como el arqueólogo Ronald Spores, estudiosos de la región, coinciden al citar a Bernal Díaz del Castillo para confirmar la versión de la rendición prematura de los pueblos de la *Ñudzavuiñuhu* (Mixteca Alta).

Se dice que entre los pueblos rendidos ante Cortés en un paraje de Izúcar en 1520 –antes de la caída de Tenochtitlán– se encontraban los ocho pueblos de Coixtlahuaca y parte de la provincia de Mixtecapan, “es probable que representantes de Teposcolula, Tamazulapan, Nochixtlán, Tejupan y otros pueblos de la Mixteca estuvieran entre dichos emisarios”<sup>76</sup>.

El historiador Rodolfo Pastor también afirma que, ante la caída de Tenochtitlán, señores mixtecos enviaron mensajeros a Cortés con disposición de someterse voluntariamente, como en tiempos del dominio *tenochca*, para “preservar su autonomía cultural y política”<sup>77</sup>.

Sin embargo, el propio presbítero José Antonio Gay en su *Historia de Oaxaca*, supone que en las *Cartas de Relación* Cortés se refiere a los 8 pueblos de “Coastoaca”, no Coixtlahuaca como se cree, ya que los *ñuu dzau*i de Coixtlahuaca no eran afines a Cortés al tiempo que promovían una guerra a Cosijoesa de Zaachila. Los embajadores a los que se refiere el conquistador venían de Coastoaca, y Coastoaca en realidad se refería a Huaxyacac, es decir el Valle zapoteca, quienes abdicaron:

se excusaron de no haber dado este paso antes por el temor que les inspiraban los mexicas; pero protestaron que nunca habían hecho armas contra los españoles ni concurrido a la muerte de ninguno de ellos, asegurando que desde que se ofrecieron como vasallos al rey de España, les habían permanecido leales y adictos de voluntad.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> José Antonio Gay, *op.cit.*, p.160

<sup>77</sup> Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas en La Mixteca (1700-1856)*, México, El Colegio de México, 1987. p. 68.

<sup>78</sup> José Antonio Gay, *op. cit.*, p.133

Es difícil afirmar que la “civilización mixteca” haya abdicado pasivamente ante el invasor, pues como se ha descrito, de acuerdo con cierto punto de vista historiográfico, no es posible identificar un solo poder unificado que haya tenido una reacción dictada desde un sólo gobernante, sino diversos linajes con reciprocidad económica. Si bien estos linajes compartían una lengua, gozaban hasta cierto punto de autonomía política con respecto a las decisiones de sus vecinos.

De hecho todavía entre arqueólogos, antropólogos e historiadores se discute acerca de la “naturaleza” pacífica o guerrera de los pueblos *Ñuu Dzauí*. Por ejemplo Barbro Dahlgren señala que Burgoa describe a los *Ñuu Dzauí* como guerreros valientes, en contraste con los *Beni Zaa*. Burgoa cuenta que éstos después de haber conquistado Tehuantepec con la ayuda solicitada de los mixtecos, no les dieron ninguna recompensa e incluso querían echarlos del pueblo de Cuilapan<sup>79</sup>.

En ese sentido, algunos de los códices hacen hincapié en un “glorioso pasado guerrero y relatan la conquista de la Mixteca por los señores de Apoala; cuentan de los guerreros míticos de *Dzahuindanda* de Achiutla y pintan la gran alianza de 112 reyes y caciques bajo 8 Venado, Garra de Tigre; y sus lejanas expediciones hasta el país de los Reyes Rojos”.<sup>80</sup>

No hay que olvidar que el *Iya* (señor) 8 Venado “Garra de Jaguar”, junto con 4 Viento, pretendieron la unificación de los *Ñuu Teyu Ñuu Savi* (territorios mixtecos) en el siglo XI, pero con su muerte la tarea quedó inconclusa y los *yahuitayu* siguieron siendo independientes, aunque conservaron su rasgo hereditario.

Los *Iya* mayores de la *Ñuu dzauí* lograron tener bajo su mando no sólo a los habitantes de sitios cercanos, sino también los muy distantes, ya que incluso se instalaron en Monte Albán mediante alianzas matrimoniales. Al parecer desde entonces los “mixtecos” no habían buscado la guerra, pero cuando ha estado en juego su libertad, la han defendido. Es probable que siglos después, a la llegada de los invasores –con la excepción clara de Tututepec– los *ñuu dzauí* fueran un pueblo pacífico sin aspiraciones expansionistas.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Barbro Dahlgren, *op. cit.*, p. 156

<sup>80</sup> *Ídem*, p.155

<sup>81</sup> *Ídem*.

En resumen, los pueblos originarios de la *ñuu dzauí* van a mostrar dispares grados de sometimiento y resistencia al nuevo orden impuesto durante el siglo XVI, aunque las transformaciones serían inevitables e irreparables.

## **2.4. La formación del régimen colonial temprano en la *Ñuu Dzahui***

### **2.4.1. Cambios en el orden socio-político y religioso**

Durante el período colonial temprano, los recién llegados aprovecharon las estructuras existentes para introducir sus instituciones políticas y religiosas. La clase gobernante originaria tuvo que negociar para adaptarse al sistema de los españoles y preservar no sólo privilegios para sí y los suyos, sino para asirse a su tambaleante concepción del mundo.

Luego de la derrota militar, el sometimiento de los pueblos originarios en la región oaxaqueña fue inestable; no se podría hablar de un patrón de dominio tan evidente como el del Altiplano. Invariablemente, los grados de dominación y reapropiación tendrán que ver con la geografía de cada población. Mayor grado de centralización del poder antiguo, mayor fue la facilidad para acabar con él. Los pueblos asentados cerca de un valle van a ser los primeros en enfrentarse a este nuevo orden, mientras que los enclaves de las serranías preservarían en mayor grado rasgos del régimen anterior.

Entre las primeras instituciones impuestas por quienes ganaron la invasión militar destaca la encomienda y los repartimientos, así como el cacicazgo, resultado de la noción de señorío y mayorazgo que los vencedores veían en los *tayu*.

Las pugnas por el poder entre la Corona y los conquistadores militares provocarían la rápida promulgación de leyes e instituciones que dictaban las maneras en que se administraría el territorio invadido. Cabe recordar que el régimen español se estaba consolidando como una monarquía absoluta: en esta lógica el rey era la suprema autoridad.

En 1535 fue instaurado el virreinato de la Nueva España. Antonio de Mendoza es enviado como virrey toda vez que contaba con la experiencia de administrar territorio y población mudéjar en Granada, donde su padre ocupó el mismo cargo. En términos políticos, De Mendoza vendría a ceñir el poder creciente de Cortés. Junto con el virrey llegarían otras instituciones entre las que destaca: el Corregimiento, la Alcaldía, la Iglesia y nuevas funciones para los cacicazgos.

### 2.4.2. El cacicazgo

A su llegada a las islas antillanas, los españoles escucharon la voz *taína* “cackchiqueles”, que los pobladores utilizaban para nombrar a sus autoridades, de ahí que aquéllos tuvieran la noción de “cacique” como el equivalente de jefe.

Al igual que en otros ámbitos del ejercicio del poder, los recién llegados utilizaron las estructuras existentes para lograr que la población trabajara para ellos, pero corrompieron la singularidad de las relaciones de mandato entre los originarios<sup>82</sup>.

El gobierno colonial utilizó en su provecho la palabra de autoridad que los gobernantes originarios empleaban entre su gente y evitar confrontaciones con los comuneros. Para salvaguardar su poder, el llamado “cacique” debía tener el visto bueno del español, quien en ocasiones lo nombraba como “señor” en delimitaciones territoriales donde había oposición.

El “cacique” fue la figura mediadora para recabar los tributos de las poblaciones “sujetas”, además de colaborar con los frailes para introducir la nueva fe católica; en la práctica esta figura tuvo tarea de reunir a la población para la adoctrinación. El cacique no gobernaba como señor, sino por encargo del rey, al igual que lo hicieron los mayordomos rabinos para obligar el tributo de los judíos a la Corona española del siglo XV<sup>83</sup>.

Rodolfo Pastor explica la manera en la que los “caciques” y la elite indígena fueron *aculturizados* por el nuevo régimen, convirtiéndose en el eje de legitimidad de todo el sistema: “conservaron sus terrazgueros concebidos como siervos europeos, se les honró con el título de 'Don', se les concedió lugares preferenciales en las ceremonias civiles y religiosas [...] tenían recursos de apelación directa al rey, licencia para vestirse de lana y seda, portar armas defensivas y montar la silla”,<sup>84</sup> al grado de aficionarse al caballo y apropiarse de escudos nobiliarios.

Al cambiar las reglas tradicionales de la sucesión de linajes, los españoles dejaron legalmente en la ambigüedad a estos caciques. Conforme se introdujeron nuevas modalidades de gobierno local, los caciques y principales fueron perdiendo sus funciones, aunque conservaron un lugar meramente simbólico en los Corregimientos o Alcaldías mayores.

---

<sup>82</sup> Gudrun Lenkersdorf, *Repúblicas de indios. pueblos mayas en Chiapas siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010. p. 31

<sup>83</sup> *Ídem.*

<sup>84</sup> Rodolfo Pastor, *op. cit.*, p.78.

### 2.4.3. La encomienda

El sistema de encomienda fue uno de los cambios más importantes de la colonia temprana en territorio mesoamericano. Se trató de una forma europea de administrar las posesiones territoriales que abarcaba también el apoderarse del trabajo de los habitantes de ese territorio. Gunder Frank define a la *encomienda* como “un sistema bajo el cual los derechos sobre el trabajo de las comunidades indígenas eran concedidos a los terratenientes españoles”.<sup>85</sup>

Como sistema de extracción de riqueza, la encomienda ya había sido probada en las islas antillanas con resultados desastrosos, ya que la población originaria casi desapareció por los abusos de los encomenderos, como bien lo documentó fray Bartolomé de las Casas en su conocida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

En 1512, con las noticias que llegaron a Europa de los abusos de los encomenderos, el rey se reunió con teólogos y juristas para tratar de evitar que la conquista fuera vista como ilegítima. De estas discusiones salieron las *Ordenanzas para el tratamiento de los Indios*, también conocidas como Leyes de Burgos; en ellas se regulaba la encomienda.

En las poblaciones mesoamericanas, la encomienda se introdujo aprovechando parte del sistema de tributos que las comunidades subordinadas debían pagar en su mayoría al gobierno mexica. A los encomenderos el tributo se les daba tanto en especie: textiles, maíz, cacao, chile, madera, oro en polvo; como en servicios –trabajo sin remuneración.

El encomendero, tal como un señor feudal, debería de proteger y procurar la evangelización de los *encomendados*, pero a la luz de los hechos históricos se trató de un sistema de semi-esclavitud y sometimiento total a su voluntad, pues los encomenderos casi nunca respetaban los acuerdos pactados con las comunidades, exigían siempre más, al grado de utilizar amenazas y torturas:

cuando los encomenderos pidieron más de lo establecido y los indígenas no lo quisieron dar, los colocaron en el cepo o los metieron en la cárcel cargados de grillos y cadenas; cometieron las peores brutalidades, a las mujeres nobles indígenas les cortaban sus tetas y les quemaban las piernas y otras partes del cuerpo.<sup>86</sup>

Las primeras encomiendas se llevaron a cabo en contra de las instrucciones de la monarquía. En 1523, Cortés hizo los primeros repartimientos a los participantes de la invasión del territorio americano a manera de recompensa, lo cual fue visto con malos ojos por parte de

<sup>85</sup> André Gunder Frank, *La acumulación mundial 1492-1789*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 45.

<sup>86</sup> Cita rescatada por María de los Ángeles Romero del *Archivo General de las Indias*, Ramo Justicia, 231.

la Corona, pues a “los indios” se les consideraba “libres vasallos del rey”, aunque la preocupación real de la Corona era conservar su poder absoluto.

Del mismo modo, la esclavitud estaba regulada por la Audiencia. Ésta tenía que expedir una licencia especial para que los españoles pudieran adquirir esclavos-indios. Para controlar el número exacto de esclavos y evitar confundirlos con la población, eran marcados en el rostro con las iniciales de sus encomenderos o en su caso con las letras S.M –Su Majestad.<sup>87</sup>

Fue hasta la Segunda Audiencia, en julio de 1530, cuando las encomiendas pasarían a manos directas de la Corona para su administración a través de los Corregimientos. Contrario a los deseos de los hidalgos encomenderos, la Corona no les cedió ninguna jurisdicción: el rey legalmente tenía el dominio absoluto.

La figura del Corregidor precisamente apareció como medida correctiva ante el creciente poder de los encomenderos. Como emisario directo de la monarquía, el Corregidor cobraba los tributos y los hacía llegar al rey, además de resolver pleitos entre estamentos. Pero su función era meramente administrativa, por la que se le pagaba un salario de acuerdo con la riqueza del pueblo que administraba.<sup>88</sup>

Para 1536 se otorgó la herencia de dos vidas para el disfrute de la encomienda, aunque en 1542 se promulga otra serie de ordenanzas reales llamadas *Leyes Nuevas*, donde se prohíbe definitivamente que la encomienda se herede.

La aplicación de estas leyes, fruto de las discusiones teológico-jurídicas sobre la naturaleza de la conquista del territorio americano y la defensa de la cristianización de los indios por parte de Bartolomé de las Casas, provocarían protestas de los colonos e incluso reacciones violentas por parte de los encomenderos en la Nueva España y el Perú.<sup>89</sup>

Para algunos pueblos originarios las medidas regulatorias de los encomenderos apenas suavizaron el abuso; los cambios comenzaban cuando ya venía una nueva disposición. Los *macehuales* de cualquier forma debían pagar su tributo. Las nuevas leyes más que beneficiar a la población tenían el objetivo de recuperar el poder del monarca frente a los conquistadores/encomenderos.

---

<sup>87</sup> Ma. de los Ángeles Romero, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, INI-CIESAS, México-Tlalpan, 1996, p.93

<sup>88</sup> Ethelia Ruiz, *Gobierno y sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Colegio de Michoacán, Zamora, 1991, p. 142.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 113.

Los encomenderos no lograron apropiarse del poder sobre las tierras hasta el final del periodo colonial y a pesar de todos los ataques, las comunidades originarias conservaron en lo esencial su posesión bajo la protección de la Corona, a quien le interesaría la percepción del tributo real que suponía la preservación mínima de las poblaciones y de sus medios de producción.

#### **2.4.4. Reasentamientos y reducciones**

Debido a las condiciones geográficas propias de las serranías, los dominicos vieron que era más difícil evangelizar a la población si los habitantes estaban dispersos y lejanos unos de otros, así que sugirieron las reducciones para formar núcleos poblacionales.

Esta política no se aplicó únicamente en la *Ñuu Dzauí*, sino en todo el territorio de la Nueva España, posteriormente en Nueva Galicia, Yucatán y Chiapas. Sin embargo habría que distinguir bien lo que ocurrió específicamente en la Mixteca puesto que los movimientos poblacionales se llevaron a cabo aparentemente obedeciendo diferentes motivos, pero siempre con el objetivo del control político, social, económico y religioso.

A principios de la década de los 30 del siglo XVI la idea de *avencindar* a los conquistados estaba guiada por las tareas de la encomienda. Asimismo las primeras rebeliones indígenas ante los abusos de los encomenderos propiciaron que algunos núcleos ya formados se despoblaran.

Ya en 1535, la Corona exhortó a los mendicantes a que las pautas de poblamiento obedecieran a la necesidad de agrupar la mayor cantidad de población originaria alrededor de la Iglesia, como en los monasterios feudales que ostentaban el papel del centro de la comarca, distribuyendo a la población alrededor de ella.

En la Mixteca fue hasta 1540 cuando el virrey de Mendoza recomendó traslados en función de la diversificación económica, como bien lo cita Marta Martín en su investigación sobre congregaciones en Nochixtlán:



“Edifíquense yglesias doctrineras en la Mixteca por cuanto se han olvidado de congregarlos en atención al mayor interés que los encomenderos tienen en ocuparlos exclusivamente en el cultivo de la seda [...] [ocúpense] en hazer e hagan las dichas yglesias en los dichos lugares que el dicho Señor Obispo a señalado e se han en forma e horden e traza que tiene dada [...]”<sup>90</sup>

En el caso de estudio, el hecho de que el Pueblo Viejo de Yucundáa se mudara al Valle Teposcolula tempranamente –entre 1542 y 1551– se explica por diferentes hipótesis que serán expuestas en el capítulo cuarto.

En 1545 después de la promulgación de las Leyes Nuevas (1542) se decretó la libertad de movimiento a los habitantes originarios, esto ocasionó que algunas poblaciones deambularan de pueblo en pueblo para evitar las fuertes cargas tributarias.

Es por esta razón que en 1548 la Corona volvió a hacer obligatorio que los indios residieran donde antes se les había designado. En 1553 los dominicos piden directamente al Consejo de Indias una Ley de Congregaciones, con lo que se legalizó el tutelaje ya practicado de los frailes hacia la población.

Como era de esperarse, estos nuevos asentamientos trajeron otros cambios a su vez: los antiguos pobladores se vieron forzados a emplearse como peones o siervos, ya que al desplazarse perdieron sus tierras, lo que hizo que la población se recluyera en ermitas alrededor de las haciendas o lugares de trabajo como minas.

Otra etapa de los reasentamientos ocurrieron de 1550 a 1600, puesto que para entonces estaba más claro que la razón económica era el criterio más importante en el momento de realizar una reducción. En esta etapa se aprovechó la estructura mesoamericana para tasar a los pueblos periféricos en sus Cabeceras. Los sujetos antiguos quedaron subordinados a Cabeceras, poblaciones importantes ya existentes, sin embargo hubo poblaciones que tuvieron que tributar doble vez o a otras ciudades-estados que no eran de su simpatía.

---

<sup>90</sup> Marta Martín Gabaldón, *Congregaciones en la Mixteca Alta: El Caso de Nochixtlán, 1599-1603*. Tesis Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2011, p. 100

En la *Nuu dzahui* los frailes, quienes para entonces tenían mayor margen de maniobra, procuraron no alejar demasiado a los originarios de sus lugares ceremoniales y para no hacer demasiado esfuerzo en “bajar” a las poblaciones muy lejos de sus lugares simbólicos.

En la zona, actualmente es común escuchar sobre los “Pueblos Viejos”, como los de Nochixtlán o Teposcolula. Es probable que aún se guarde la memoria sobre donde se ubicaban los antiguos asentamientos, casi siempre muy cerca de las poblaciones coloniales<sup>91</sup>

Lo cierto es que aún para finales del siglo XVI todavía había muchas poblaciones que se resistían como lo atestiguan el siguiente *Advertimiento* que Luis de Velasco hijo dio a su sucesor, en 1595:

“La inclinación de los indios es habitar en partes escondidas inaccesibles y apartadas y lo más a solas que pueden, y así están dilatados en muchos pueblezuelos y caseríos con que se dificulta el doctrinarlos y reducirlos a vida política. Entendiéndolo así don Luis de Velasco, mi padre, gobernando esta Nueva España, procuró congregar a los indios y hacer muchos pueblos como los hizo”<sup>92</sup>

Muchas reducciones o ya propiamente Congregaciones se concretaron hasta finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII. Los pueblos que hasta entonces no habían podido ser administrados espacialmente tuvieron que someterse finalmente lo que habría dar origen a una etapa históricamente conocida como República de indios.

Como se ha reiterado, es a través de este dispositivo de administración territorial que las poblaciones tuvieron que adherirse a la lógica espacial del invasor. Las expresiones religiosas por su parte fueron uno de los vehículos principales en este proceso, tal como esta investigación detallará en los próximos apartados.

---

<sup>91</sup> *Ibid*, p. 131

<sup>92</sup> Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, UNAM, México, 1995, citado por Marta Martín, *op. cit.*, p. 95

*No hay huella de civilización  
que no lo sea al mismo tiempo de la barbarie*  
Walter Benjamin

### CAPÍTULO III.

#### LA CRUZ QUE LLEGÓ DEL MAR: RASGOS DE LA GUERRA ESPIRITUAL EN MÉXICO, SIGLO XVI

##### 3.1. Antecedentes del discurso *cristianizador* europeo

Ya se ha repetido bastante la consigna sobre el papel que jugó la Iglesia en la invasión de América. A riesgo de vulgarizar, esta imagen que podría resumirlo: detrás de la espada vino la cruz. Si se toma como punto de partida esa imagen, la tarea entonces sería indagar en las particularidades de ese proceso: ¿Qué tradiciones guardaba la misión evangelizadora al llegar a América? ¿Hubo diferencias o tensiones entre los modos de las órdenes mendicantes y el clero regular?

Al revisar experiencias históricas del cristianismo es seguro encontrar símiles en procesos anteriores. Para el cristianismo no significó una ruptura o inauguración de estas prácticas cristianizadoras, por el contrario, se trató de una continuidad de las prácticas misioneras de los siglos posteriores a Constancio II (+350 d.C) quien desde entonces ordenó la persecución de prácticas paganas o calificadas como heréticas.

Carlo Magno durante las Guerras Sajonas impuso a los sajones las Ordenanzas (*Capitulatio de partibus Saxoniae*) que ofrecían la alternativa de bautismo o la pena capital. En el 782 más de 4 mil rebeldes se negaron a convertirse al cristianismo y fueron decapitados en el poblado de Verden actualmente estado de la Baja Sajonia. La imposición del cristianismo a los germanos se consumó simbólicamente en el año 785 cuando su líder Widukind fue bautizado con Magno como padrino.

Al comparar los métodos misionales americanos con los utilizados contra los sajones se encuentran semejanzas: “en ambas situaciones históricas, la conversión era un sólo cambio de

religión por fuerza mayor [...] Willibrord profanó los santuarios sajones. Bonifacio cortó su árbol sagrado. Sturnius exigió la destrucción de sus templos”<sup>93</sup>

A pesar de la similitud en métodos, es necesario hacer notar que el discurso cristiano jugó papeles distintos. En el caso de los sajones, Carlo Magno proclamaba como objetivo primordial de la guerra el convertir a los germanos sajones al cristianismo y con ello expandir su Imperio<sup>94</sup>. Mientras que en tierras americanas, con el trasfondo de los debates político-religiosos del siglo XV y XVI, la cristianización, pasó de ser un objetivo *a priori* a ser una justificación de la guerra *a posteriori* como se describirá en el siguiente apartado.

### **3.1.2 Comenzaron las conquistas de indios acabada la de los moros**

Una de las características más significativas de la colonización en territorio americano fue la exportación de un sistema en plena transición entre el feudalismo de la crisis de la Edad Media a una monarquía absoluta.

Habrá que recordar que Europa vivió invasiones musulmanas desde el siglo VIII al XV. El mercadeo europeo dependía del mar Mediterráneo que estaba bajo el control del Imperio turco; en este encierro, aparece la necesidad de buscar otras rutas comerciales hacia el oriente por la ruta del Mar-Océano (Atlántico), lo que llevó a los reyes de Castilla a patrocinar a Colón en su interés exploratorio.

Durante el siglo XV, el reino de Castilla se alió a la Iglesia católica para salvaguardar los intereses monárquicos frente a los cambios que acontecían en Europa Central (Reforma). Castilla atravesó una etapa de transformación estructural: el feudalismo del bajo medievo daba paso al surgimiento de una clase burguesa (término proveniente del *burgo* medieval) cuya cabeza visible eran los mercaderes. La larga Reconquista (713-1492) del reino de Castilla contra el mundo musulmán culminó con la recuperación del reino de Granada seguida de la expulsión de musulmanes, judíos y conversos protestantes.

---

<sup>93</sup> Paulo Suess, *La conquista espiritual de la América Española, doscientos documentos del siglo XVI*, Quito, 1992, Ediciones Abya Yala, p. 9.

<sup>94</sup> A la luz de los años, se dice que estas acciones sirvieron como fuente de inspiración para la empresa de las Cruzadas contra el Islam en el siglo XI. *Vid* Roberto Marín Guzmán, *El Espíritu de Cruzada Español y la Ideología de la Colonización de América.*, Instituto Costarricense de Cultura Hispánica, San José, 1985. p. 64.

La reconquista de las Canarias en 1496 fue parte de la guerra santa castellana contra los infieles emprendida por los reyes católicos Fernando e Isabel, también fue un laboratorio militar donde se probaron muchas estrategias que luego se utilizarían en la invasión de América.<sup>95</sup> En el siglo XVI se conformó la monarquía absoluta en los reinos de Castilla y Portugal. Al unificar mercados, identidad lingüística y religiosa, los reinos de Europa Occidental sembraron la semilla de lo que siglos después se conocerá como Estado-nación español.

A la luz de los siglos, se pueden apreciar los elementos que convergieron en la invasión europea del siglo XVI en América; en este territorio la disputa entre ideas señoriales del medievo de los invasores-encomenderos chocó con las aspiraciones imperiales de la Corona española por dominar Europa, por ello la necesidad de un discurso que justificara la invasión y refinara la bestialidad de los encomenderos.

Luego de la derrota militar en Mesoamérica, el cristianismo europeo se impuso tempranamente a través del sometimiento del cuerpo y del imaginario de la población, quien tendría que aceptar sin cuestionamiento la fe cristiana, la autoridad del Papa y del Rey.

Así es como describe el historiador Jérôme Baschet, aun cuando para entonces la Europa del fin de la Edad Media aparece como portadora del humanismo y las luces del Renacimiento, los actores que expandieron su poder en América (Iglesia, monarquía española y aristocracia), estaban todavía bajo la lógica feudal.

Si se compara además de la dimensión religiosa, las facetas económica, política e ideológica, existen muchos símiles entre la Iglesia medieval y la colonial. Por ejemplo, la propiedad de la tierra, posesión de riqueza material por parte de la Institución, además de una “estructuración interna del clero, el papel activo de las órdenes mendicantes, doctrinas y rituales esenciales, formas de evangelización, predicación y confesión como instrumentos de control social, importancia del culto de los santos y de las imágenes”<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Cabe recordar que se le dio en nombre de América hasta el siglo XIX. Aunque los europeos saben que tienen frente a sí un “Nuevo mundo”, durante el siglo XVI se referirán a las Indias Occidentales, ya que Cristóbal Colón hasta la muerte creyó estar navegando por el Sinus Magnus (Océano Pacífico) hacia la cuarta república asiática.

<sup>96</sup> Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, FCE-Embajada de Francia, México, 2009, p. 306

Así el *orbis christianus* (Universo cristiano) que se presenta aparentemente como una dimensión de lo religioso contiene además una faceta económica y política. Es por eso que se insiste en mirar el contexto de la Iglesia Católica, que al sentir el terreno perdido en Europa a causa de la Reforma maniobró para ejercer un control disciplinario en las tierras recién invadidas.

Se ha afirmado que lo que el cristianismo implementaría en América ya había sido probado en otras latitudes: “las estrategias de lucha contra el paganismo y la idolatría, son más que milenarias, y las técnicas de aculturación más eficaces fueron perfeccionadas durante la Edad Media”<sup>97</sup> y en la Reconquista de las penínsulas Ibéricas, como lo deja ver el clérigo Francisco López de Gómara: “comenzaron las conquistas de indios acabada la de moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles”.<sup>98</sup>

### **3.2. La guerra espiritual o el discurso religioso en la invasión española**

En el primer capítulo fueron caracterizados algunos elementos del orden del discurso, en cuyo terreno se definen conflictos, reconocimientos, relaciones de poder y se constituyen identidades. Desde esta postura, el ámbito de estudio del discurso religioso puede “decir” bastante de la sociedad que se estudia. En este caso se estudio al discurso no como una entelequia ahistórica o independiente del *protagonismo social*, por el contrario, ha sido utilizado para poder visibilizar la arena donde se disputa la materialidad de los protagonistas.

En este contexto, tal como señala Rosa Yáñez en su estudio de la guerra espiritual en el occidente de México, la producción del discurso está enmarcada por las distintas modalidades enunciativas a través de obras concretas tales como las Artes, los Vocabularios, las Doctrinas o los Confesionarios. Para la autora, los mecanismos de control se encuentran en el exterior de estas obras, por ejemplo en la recién llegada Inquisición, puesto que ésta ejercería un papel censorador hacia las obras escritas por los propios frailes.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibidem* p. 307.

<sup>98</sup> Francisco López de Gomara, *Historia de la conquista de México*, Océano, México 2003, p.40

<sup>99</sup> Cfr. Rosa H. Yáñez, *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el obispado de Guadalajara 1541-1765*, Universidad de Guadalajara, 2002, p. 17

A diferencia de Robert Ricard, Yáñez utilizará la idea de guerra espiritual dado que: “conquista da la idea de un proceso consumado, acabado [...] su enfoque no es hacia una interpretación de textos en tanto testimonios de los problemas que los evangelizadores estaban enfrentando o de lo reacio de los grupos a aceptar la nueva fe”,<sup>100</sup> en cambio *guerra* permanente da cabida a pensar un abanico de hechos: desde la entrada violenta de Nuño de Guzmán quien, destruyó altares y figuras sagradas de los pueblos arrasados y enseguida erigió la cruz o una capilla, hasta la confesión sacramental vista como acto físico de autodestrucción del “ser indígena”.

El estudio de Yáñez abarca hasta el siglo XVIII, cuando todavía encuentra resistencias y aunque su investigación se basa únicamente en escritos, reconoce que la persistencia de las creencias de los pueblos originarios tuvo un carácter predominantemente oral y oculto que no es posible rescatar a cabalidad.

### **3.2.1 Guerra Justa o prácticas discursivas acerca de la naturaleza bárbara del indio**

Es un lugar común afirmar que la Iglesia siempre ha estado del lado del poder.<sup>101</sup> Tal afirmación, sin embargo, no ayuda en la tarea de conocer las contradicciones de fondo dentro de tan importante institución: hubo pugnas y puntos de vista antagónicos que provocaron al interior de la propia iglesia la formación de facciones interclesiales que tendrán prácticas discursivas particulares.

Tal como se afirmó en el primer capítulo, se entiende como *práctica discursiva* a un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que permite reconocer las voces antagónicas en el acontecimiento histórico.

En ese sentido, las discusiones acerca de la naturaleza de la población invadida se presentaron desde 1537 en el ámbito universitario de España,<sup>102</sup> pero no fue sino hasta mediados del siglo XVI, durante el famoso Debate de Valladolid en abril de 1550, cuando se logró

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, 27

<sup>101</sup> La expansión del reino de Castilla estaba estrechamente vinculada con la propagación del mundo cristiano, esto sirvió como argumento para gestionar al Papado las “bulas de donación” que además de otorgarles el título de Reyes Católicos, concedió dominio y autoridad plena sobre las islas y tierras que se descubrieran hacia Occidente a finales del siglo XV.

<sup>102</sup> María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM-A, México, 2009.

cuestionar la legitimidad de la Conquista, en gran parte gracias al trabajo de difusión y cabildeo del dominico Bartolomé de Las Casas (1474-1566)

Las Casas y Montesinos habían presenciado los horrores y destrucción de la empresa militar en la Isla la Española en 1511; es célebre la temprana perorata de Montesinos dirigida a sus coterráneos que asoma el principio discursivo de la *verdadera conversión*.<sup>103</sup> Gracias a este tipo de denuncias y al cabildeo de Las Casas, se aprobaron las Leyes de Burgos (1512) que suavizaron, al menos a nivel del discurso jurídico, la brutalidad de la encomienda.<sup>104</sup>

Desde aquélla década, Las Casas se había dedicado a denunciar la brutalidad de los métodos de conquista, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de 1522 cuenta lo que presenció en la Española y las primeras incursiones:

Los cristianos con sus caballos y espadas e lanzas comienzan a hacer matanzas e crueldades extrañas en ellos. Entraban en los pueblos, ni dejaban niños y viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban e hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros, daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo e burlando, e cayendo en el agua decían: bullís, cuerpo de tal; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente, e todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redemptor e de los doce apóstoles, poniéndoles leña e fuego, los quemaban vivos.<sup>105</sup>

Luego de su regreso a Castilla, bastantes años tuvo Bartolomé de las Casas para estudiar los argumentos jurídicos que Francisco de Vitoria, intelectual dominico de principios de siglo XVI, escribió en su *De temperantia* (1537-1538). Ahí, explicó las razones teológico-morales (derecho de gentes) por las que los cristianos no podrían ocupar legítimamente las tierras “de los infieles”, pese a las donaciones pontificias que autorizaban la predica en tierras americanas.

Vitoria reconoció cierta legitimidad de las autoridades prehispánicas, puesto que "es evidente que tienen cierto orden en su cosas; que tienen ciudades debidamente regidas,

---

<sup>103</sup> *loc supra* 2.3.2

<sup>104</sup> *loc infra* Cap. III

<sup>105</sup> Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, edición digital en línea <http://www.cervantesvirtual.com/obra/brevsima-relacin-de-la-destruccion-de-las-indias-0> consultada el 25 de noviembre de 2012.



matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón".<sup>106</sup> Aunque Vitoria no se involucró activamente en la defensa de la población de las Indias Occidentales por temor a ser condenado por el rey, su producción intelectual fue fundamental para el activismo de Las Casas.

Por el contrario, Juan Ginés de Sepúlveda, con pleno dominio de la tradición aristotélica, defendió el derecho natural del conquistador para esclavizar y evangelizar a la población considerada inferior por llevar a cabo “pecados de idolatría y antropofagia”.

Para el filósofo cordobés, la población de América carecía de civilización (bárbaros de *servi a natura*), de cultura, de racionalidad económica, de leyes e instituciones y sobre todo ignoraban al verdadero Dios; la guerra tendría que ser un *a priori* para la conversión. Llegada la Controversia de Valladolid, expuso:

Todos los males para ellos consisten en que se ven obligados a cambiar de príncipes y no se cambian sino sólo aquellos que parece conveniente; consisten también en que se les priva de gran parte de sus bienes muebles, es decir, del oro y de la plata, metales que ellos tienen en poca estima; en cambio, como retribución reciben de los españoles: el hierro, metal que con mucho es más práctico para muchísimos usos de la vida; reciben de ellos, además, el trigo, la cebada, las legumbres, y muy variadas clases de árboles frutales y de aceites, caballos, mulas, asnos, ovejas, bueyes, cabras y muchas otras cosas jamás vistas de los bárbaros [...] la utilidad de cada una de estas cosas supera largamente el provecho que los bárbaros sacaban del oro y de la plata. Añádase a esto las letras, de las que los bárbaros eran completamente ignorantes, desconocedores totalmente de la lectura y la escritura: añádase la humanidad, las buenas leyes y las instituciones y algo que supera a toda clase de bienes: el conocimiento del verdadero Dios y de la religión cristiana.<sup>107</sup>

Las Casas, por su parte retomó la argumentación de Vitoria (para entonces muerto), al criticar la *barbarización* de la población para justificar la servidumbre y desenmascarar a los *verdaderos bárbaros*:

---

<sup>106</sup> José Miguel Viejo-Ximénez. “*Totus orbis, qui aliquo modo est una republica?*: Francisco de Vitoria, el Derecho de Gentes y la expansión atlántica castellana”. en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*. 2004, n.26, disponible en línea: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552004002600011&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552004002600011&script=sci_arttext) consultada el día 7 de diciembre de 2012. Para una mayor profundidad sobre la tarea intelectual de Francisco de Vitoria, véase Yecid Calderón Rodelo, *Francisco de Vitoria: un análisis hermenéutico crítico de su magisterio*, Tesis de Maestría en Filosofía, UNAM, 2010.

<sup>107</sup> Ginés de Sepúlveda *Apología*, apud Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Editorial el Viejo Topo, Barcelona, 1995 p. 175

Hay cuatro clases de bárbaros: la primera, segunda y cuarta comprende a los *bárbaros secundum quid*, esto es, aquéllos cuya barbarie se funda en ciertas costumbres salvajes y especialmente en la falta de fe. Ahora bien la primera clase puede comprender incluso a hombres cristianos si en algo se muestran crueles, feroces, inhumanos y sanguinarios: sobre esta base, son bárbaros y peores que bárbaros los españoles que han maltratado a los indios –gente en verdad inocente y la más mansa de todas– con tan horrendas crueldades, tan terribles mortandades y males más que infernales; tales españoles son, pues, bárbaros y peores que los bárbaros<sup>108</sup>

Incluso de Las Casas trató de comprender la resistencia armada de la población a ser cristianizados toda vez que su preocupación estaba encaminada a procurar una conversión cristiana pacífica:

Sobrepasa, pues a todo estupor y tiene resabios de miserable ignorancia la afirmación de que los indios pueden ser perseguidos con la guerra, aunque matasen a doscientos mil predicadores y al propio apóstol san Pablo y discípulos de Cristo que los evangelizasen. Una guerra tal sería propia de fiera barbarie y de una crueldad aún mayor que la de los escitas, y debería llamarse guerra diabólica más bien que cristiana; y los indios que hacen la guerra a los españoles, por hacerla, deberán ser honrados con las más exquisitas alabanzas por los más prudente filósofos. Más aún me atrevería a afirmar que sería injusto hacer la guerra contra los príncipes indios, por el hecho de que temiendo por sus cosas, no quisieran recibir a los predicadores, acompañados de gente feroz y bárbara, aunque esto ocurra en un territorio o provincia en los que anteriormente no haya habido todavía experiencia de la cruel tiranía de los cristianos.<sup>109</sup>

Como se puede comparar, ambas visiones encontradas buscaban la conversión cristiana de la población india. En el discurso de Ginés de Sepúlveda se deja ver una tradición clásica y medieval inspirada en los argumentos que habían dado paso a la Guerra Santa y las guerras de vasallaje; el de las Casas había sido influenciado por la Escuela de Salamanca, era producto de un naciente pacifismo de raíz erasmista.<sup>110</sup>

Sin embargo no hay que olvidar el contexto, la naciente iglesia protestante, basada en las descripciones de Las Casas, acusaba de monstruosidad y barbarie a la empresa invasora europea

---

<sup>108</sup> Bartolomé de Las Casas en “Contra los perseguidores y calumniadores de los pueblos del nuevo mundo descubierto en el Océano (1550-1551)” en Francisco Fernández Buey, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Libros de la Catarata, Madrid, 1999, p. 69.

<sup>109</sup> Bartolomé de las Casas, *Apología*, p. 234 *apud* Francisco Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Editorial El Viejo Topo, Barcelona, 1995, p. 170

<sup>110</sup> *Ibidem* p. 176

en América, por lo que el Papa y los reyes de Castilla y Aragón tuvieron que cerrar filas ante el avance de la Reforma provocado por el cisma de Martín Lutero.

Con ello se pretende reflexionar acerca de la matriz discursiva de ambos argumentos antagónicos. Ambos corresponden a las dos caras del discurso cristiano: el de la caridad cristiana y por el otro el de la espada y la cruz. Ambos discursos han compartido desde entonces la certeza de que la cristianización es indispensable para el bienestar de las almas del Nuevo Mundo.

### **3.3. *Dominus canis* en América**

#### **3.3.1. La Orden mendicante de Santo Domingo**

En esta sección se describirá brevemente el origen de la orden mendicante dominicana, toda vez que ésta fue la que se estableció en la zona de estudio. La Orden de predicadores dominicana fue fundada por Domingo de Guzmán en el siglo XIII en lo que hoy se conoce como Toulouse, Francia, en medio de las contradicciones que enfrentaba la Iglesia entre la administración de sus intereses político-económicos y frente a la cruzada de conversión contra cátaros y albigenses en la Occitania de entonces.

En el siglo XIII, al seno de la Iglesia católica, surgieron los Carmelitas y Agustinos, Órdenes Mendicantes quienes vivían exclusivamente de donaciones y limosnas, como ejemplo de austeridad frente a la posesión de bienes suntuosos de algunas Órdenes monásticas.

Se ha especulado sobre el origen etimológico de su nombre. Al parecer al traducir del latín *Domini* o *Dominus Canis* quiere decir perro guardián de Dios, aunque esta traducción tiende a ser considerada más como anecdótica, es más probable su nombre tenga como origen el nombre de su fundador Domingo de Guzmán (*Dominicus*). Aunque algunos frailes han reivindicado con orgullo estar al servicio de Dios y de la Iglesia como fieles seguidores.

Los mendicantes desarrollaron un método propio de estudio y predicación. Parte fundamental de la vocación dominicana es el estudio, la contemplación y la acción. La propuesta de Domingo de Guzmán buscaba constantemente la verdad a través de la discusión. Unos de sus primeros lemas guarda muestra de su filosofía: *Contemplare et contemplata aliis tradere* que quiere

decir contemplar y compartir el fruto de lo contemplado. Finalmente para ser aceptado como miembro, era necesario hacer los votos de pobreza, obediencia y castidad.

La Orden dominica se extendió rápidamente por toda Europa. Veinticinco años después de la muerte de su fundador, en 1358, la Orden ya tenía 18 provincias y 630 conventos, sus prédicas llegaban hasta la Europa Oriental, Medio y el Lejano Oriente.<sup>111</sup>

### 3.3.2 La llegada de los dominicos en América

La Isla que hoy ocupa Haití y República Dominicana fue descubierta y bautizada como *La Española* en el primer viaje de Colón. Ya para 1496 casi la totalidad de la población se encontraba sometida a los invasores. Los primeros dominicos llegaron a principios de siglo para la tarea evangelizadora, la cual al parecer tendría que comenzar con los propios españoles. Bartolomé de las Casas documentó entonces el célebre discurso de Montesinos en su Historia de las Indias:

¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a esta gente que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis que quien los doctrine y conozca a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimos racionales? ¿No son obligados a amallos como vosotros mismos?...<sup>112</sup>

No se hizo esperar la reacción de las autoridades provinciales españolas ante la actitud rebelde de los dominicos antillanos. Incluso algunos religiosos, en la búsqueda de justicia, habían llegado a negar la absolución de los pecados a quienes no renunciaran a las encomiendas, lo que obviamente generó descontento entre los recién llegados.

La promulgación de las Leyes de Burgos de 1512 fue resultado de la labor de estos primeros frailes, como Montensinos y Las Casas, que viajaron a la corte española para defender la racionalidad de los indios como perrequisito para recibir los sacramentos.<sup>113</sup> Los dominicos en la Española insistieron en los principios de justicia y caridad; incluso prefirieron ser repatriados

<sup>111</sup> O.P. Delfín Castañón, *Historia de la Orden de Predicadores*, Madrid, Edibesa, 1995, p.92, citado por Luis Gerardo Díaz Núñez, “La presencia itinerante de los Dominicos en Oaxaca y la Mixteca durante los siglos XVI al XVIII” en *Ñuu Savi, la Patria Mixteca*, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapán de León, abril 2006, p.96.

<sup>112</sup> Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*. El Colegio de México, México, 1977, p.54

<sup>113</sup> *vid supra* 2.2.1

o castigados que retractarse de llevar el mensaje teológico.<sup>114</sup> Sin embargo al ver peligrado el futuro de la Orden en aquéllas tierras, las autoridades eclesiásticas de España reclutaron a misioneros más afines a los intereses de la Corona para neutralizar a los antillanos.

En mayo de 1522 el papa Adriano VI completó las disposiciones del papa León X de concederles una licencia ampliada a las órdenes mendicantes para venir en América; en su bula *Exponi nobis fecisti* dio a los frailes de las ordenes su autoridad apostólica en los lugares donde no hubiera obispos o estuvieran a dos jornadas de distancia.<sup>115</sup> Cinco años después de la caída de Tenochtitlán y seis después de la ex-comulgación de Martín Lutero, un barco más proveniente del viejo mundo arribó en el fuerte de San Juan de Ulua. Es el verano de 1526, el calor y desgaste de un viaje de más de 100 días en altamar sólo dejó llegar con vida a unos pocos frailes de la Orden Dominica de los 14 que han embarcado.

En el grupo que sobrevivió al viaje, se encontraban los dominicos fray Tomás Ortiz, fray Gonzalo de Lucero, mientras que en la capital de la Nueva España se les unieron otros más que venían de *La Española*, fray Domingo de Betanzos y el novicio fray Vicente de las Casas.<sup>116</sup> En 1528 arribaron otros 24 frailes, sin embargo, 16 ya venían enfermos y luego de su recuperación sólo 7 lograron llegar caminando a la capital, ya que la mayoría de los Mendicantes se desplazaban a pie.

Los primeros dominicos que llegaron a la entonces capital del Virreinato de la Nueva España se hospedaron en los conventos ya erigidos de la orden franciscana, con quienes pronto rivalizarían. La orden dominica fundó tempranamente las parroquias de Oaxtepec, Chimalhuacán-Chalco y Coyoacán. Así como Izúcar de Matamoros, todos de la época temprana (1529). Sus continuas diferencias con los franciscanos tanto en métodos como en tradición, los haría buscar tierras vírgenes para su cometido, este horizonte lo encontraron en las Mixtecas y en Antequera, territorio actual de Oaxaca.

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 57

<sup>115</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, México, 2da. edición, 1986. p.84

<sup>116</sup> *Ibidem*, p.86

### 3.3.3. Dominicos en Antequera y en la Mixteca Alta

En el año de 1529, Domingo de Betanzos envía a fray Gonzalo Lucero a Oaxaca junto con el diácono Bernardino Minaya, para fundar un monasterio en un terreno donado por el Cabildo en Antequera. Lucero y Minaya recorren los pueblos de las cercanías del Valle Central, se dan cuenta de la infinidad de lenguas que existen en la región; las primeras capillas son construidas.<sup>117</sup> La ruta Ciudad de México-Antequera recorrida muchas veces por los frailes, los llevó necesariamente a pasar por la Mixteca Alta. Se dice que fueron Francisco Marín y Pedro Fernández quiénes evangelizaron tempranamente los Valles de Teposcolula y Yanhuitlán.<sup>118</sup>

En el juicio inquisitorial de 1544 se señala que Bernardino Minaya, Vicente de las Casas y fray Gonzalo Lucero estuvieron en Yanhuitlán por el año de 1527 o 1528 y fue cuando bautizaron a los nobles del poblado (don Domingo, don Juan y don Francisco)<sup>119</sup>.

En Antequera y en toda la provincia oaxaqueña, los dominicos pudieron tener sus propias reglas al contar con el apoyo del primer obispo de la ciudad, Juan López de Zárate (1535-1555), quien incluso había solicitado el auxilio de más predicadores, dada la amplia población a la que habría de convertir.

Por esas fechas los dominicos se establecieron en el sur en los valles de Achiutla y Tlaxiaco; hacia el norte en Coixtlahuaca, y al noroeste en Tonalá y Tamazulapan. En las siguientes tres décadas fundaron una docena de casas de predicación por la región: San Juan Mixtepec (1561), Tecomastlahuaca (1562), Huajuapán (1578), Nochistlán (1578). De tal manera que alrededor de 1569 los predicadores tenían 17 casas en toda el área y atendían entre mil 400 (Nochistlán) y hasta 7 mil “potenciales conversos” en Yanhuitlán, como muestran los registros tributarios.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, p.149

<sup>118</sup> Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*,. Cap. XXIII fs. 131, *apud* Luis Gerardo Díaz Núñez, “La presencia itinerante de los Dominicos en Oaxaca y la Mixteca durante los siglos XVI al XVIII”, p. 41

<sup>119</sup> AGN, Inquisición, vol 37 exp. 5, 1544 *apud* Alfonso Pérez Ortiz, *Conflictos en la Mixteca Alta*, p. 94

<sup>120</sup> Ma. Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1991, p.117.

### 3.3.4. Pugnas por el poder en la Orden

De entre los frailes dominicos que arribaron en la segunda barcada llegó fray Vicente de Santa María, ya con el título de vicario general concedido desde España, hecho que se sumó a la tensión con el grupo de Betanzos quien ya ostentaba el mismo título. Santa María y Betanzos mostraban cierto desprecio por los pobladores originarios, Santa María apoyó abiertamente su esclavitud, como lo hacía también la Primera Audiencia. De hecho, Santa María era enviado desde España por la Audiencia para vigilar a Cortés e intentar influir políticamente, lo que le creó enemistad con éste.

Daniel Ulloa señala que a pesar del recelo que Cortés tenía hacia los dominicos, el invasor simpatizaba con Betanzos. Pero es cierto que el conflicto entre los dos vicarios originó una división al interior de la Orden que fue resuelta cuando Santa María gana la votación como único vicario y envía a Betanzos, Ortiz y Lucero a predicar hacia Guatemala.<sup>121</sup>

Como señalé anteriormente, al interior de la Iglesia las distintas órdenes mendicantes jugaron papeles distintos de acuerdo a sus propias tradiciones, cercanía con el poder e incluso a sus coyuntura geográfica. Si bien es cierto que algunos frailes describían la situación precaria y de explotación de los pobladores como se ha visto con Las Casas, desde cierta jerarquía católica las vejaciones eran vistas como un mal necesario, dado que en el discurso se les concebía como seres inferiores, infantiles o atrasados.

Un caso interesante proviene de Betanzos, fraile de la orden mendicante de la región de estudio. Betanzos fue acusado de utilizar el calificativo de bestias contra la población originaria, de lo cual Fernández Rodríguez, historiador eclesial argumenta:

En efecto, en primer lugar, si él dijo que los indios tenían sus defectos y pecados, por lo cual les aplicó el vocablo *bestias*, Betanzos estaba describiendo una realidad común en muchos habitantes de las Indias, como encontramos en autores coetáneos suyos; y si empleó la palabra *bestia*, referida a los indios, fue en el sentido figurado, como todavía hoy se aplica tal substantivo a los hombre rudos, ignorantes y bastos, que en su comportamiento se asemejan a los brutos, y el adjetivo bestial se aplica aún a ciertos pecados, en conformidad con los usos legítimos del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Que este fue

---

<sup>121</sup> Daniel Ulloa Herrero, *Crónica de una dialéctica: los dominicos en Nueva España s. XVI*, Tesis Doctorado en Historia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1975

el uso de Betanzos, y no el literal, se comprueba porque en el caso de que hubieran sido realmente bestias no serían sujetos de los pecados, a ellos atribuidos, ni tampoco él hubiera permanecido tanto tiempo evangelizando a quienes eran, por principio, incapaces de la fe cristiana.<sup>122</sup>

En el anterior párrafo se muestra el discurso de inferioridad con la que se nombraba al *indio*, al evitar nombrarles como bestias, podrían ser merecedores de cristianizarse. Las diferencias de concepción tendrán como consecuencia la utilización de distintos métodos de cristianización, unos serían más pacíficos y otros más belicosos.

### **3.4. Forma y fondo de la cristianización**

Sin duda la institucionalización de la vida entre indígenas y españoles durante el siglo XVI tuvo un carácter religioso, la Iglesia como aparato tuvo un papel fundamental en la estructuración de la sociedad colonial. Alicia Barabás sostiene que durante el siglo XVI la acción religiosa tuvo dos momentos principales en el territorio mexicano: el temprano (1519-1550), período inmediato después de la derrota militar, caracterizado por la acción de persecución religiosa contra el paganismo, la destrucción de imágenes, lugares y objetos de culto y el período de 1550 a 1650 donde ya existe una estrategia más articulada desde la Corona para limitar cualquier otro poder, incluso el eclesial.

En la primera etapa, la cristianización era liderada por las órdenes mendicantes quienes se abocaron a educar eclesialmente a los más jóvenes, sin tolerar ninguna expresión explícita de la religión anterior. En esta primera etapa, el clero no estaba interesado en hispanizar a la población, por el contrario los frailes tuvieron que aprender las lenguas originarias para traducir la Doctrina cristiana.

En esta etapa algunos franciscanos, disertaron sobre la posibilidad que el “Nuevo mundo” fuera el lugar físico de una utopía religiosa, a modo de plan de salvación divina, lejos de la contaminación de los vicios de la decadencia cristiana traída por la Reforma; un territorio virgen donde “proveer y ordenar la cosas de nueva manera”.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Pedro Fernández Rodríguez o O.P., *Los Dominicos en el contexto de Evangelización*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994, p.282.

<sup>123</sup> Vasco de Quiroga “Información en Derecho” p. 364 *apud* Francesca Cantú, “América y utopía en el siglo XVI”, Cuadernos de Historia Moderna Anejos, No. 1, 2002, p. 52.



En el segundo período, los poderes eclesiásticos fueron mediatizados desde la Corona, se limitó la influencia de los mendicantes por sobre los obispos seculares, por lo que la labor de castellanización se catalizó: se abandonaron las lenguas vernáculas y en su lugar se utilizaron imágenes y simbolismo, no sin continuar con las resistencias y reinterpretaciones de parte de los recién cristianizados.

Los misioneros y españoles continuaron en su esfuerzo por destruir cualquier rasgo de prácticas religiosas del mundo precolombino. Los nuevos sacerdotes cristianos monopolizaron las actividades ceremoniales, sin tolerar otro tipo de relaciones con lo sagrado. Pese a ello las prácticas “idolátricas” continuaron hasta entrado el siglo XVIII.

En esta etapa tanto misioneros como autoridades virreinales se abocaron a reunir a la población dispersa para poder controlarla, tanto tributaria como religiosamente. Los religiosos también encabezarían importantes tareas económicas, la implantación del diezmo, la explotación de la mano de obra, etcétera. La introducción de nuevas actividades económicas por los frailes cambiaría radicalmente las relaciones sociales.<sup>124</sup>

### **3.4.1 Misiones y Doctrinas**

Robert Ricard divide en tres categorías las misiones perpetradas por las Ordenes mendicantes durante el siglo XVI: las misiones de ocupación, las misiones de penetración y las de enlace. Las misiones de ocupación se refieren aquéllas cuyos conventos se encontraban dentro de una red conectada no muy lejos unos de otros y contaban con un centro rector. Ejemplos de estas misiones fueron aquéllas que franciscanos, dominicos o agustinos hacían en Michoacán, Puebla, o en las Mixtecas oaxaqueñas. Este tipo de misiones además contaban con enfermería y colegio donde formar sacerdotes.

En cambio, las misiones de penetración eran más precarias en tanto se encontraban en zonas deshabitadas, clima hostil y en algunos casos en territorios aún no completamente pacificados. Este tipo de misiones acompañaban o incluso precedían la conquista militar, tales fueron los casos de Guanajuato, la zona Mixe y los agustinos en algunas zonas del actual Guerrero.

---

<sup>124</sup> *loc supra* Cap. II

Por último, Ricard considera las misiones de enlace como aquéllas que quedaban a una relativamente corta distancia de la capital y fungían como eslabón de una cadena de conventos menores; tales fueron los conventos de los dominicos en Puebla, así como los Agustinos en el actual territorio de Morelos o la misión de la región toluqueña que servía de enlace entre Valladolid y la capital, así como con la llamada Mixteca. Con el crecimiento de muchas misiones regionales se dificultaba el control desde el centro por lo que se fueron dividiendo en Provincias mendicantes las que se multiplicaron en la segunda mitad del siglo XVI.

En el caso de los dominicos la fragmentación fue menor, la principal fue la Provincia de Santiago que regía desde la ciudad de México. En 1551 se fundó la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala y la de San Hipólito de Oaxaca que regía las Mixtecas y Zapotecas que fue oficialmente creada en 1592 aunque desde décadas operaba con cierta independencia del centro. La orden administraba un total de 90 conventos en donde mantenía poco menos de 400 miembros, aproximadamente la mitad del número de franciscanos en 200 conventos y casi la misma cantidad de los 380 miembros activos que registraron los agustinos distribuidos en 77 conventos.<sup>125</sup>

Los tres tipos de misiones tenían como objetivo ir conociendo el espacio para recodificarlo. Las primeras misiones que estaban más vinculadas con la actividad militar, se instalaron justamente encima de los centros religiosos prehispánicos. Es el caso de Churubusco, Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Cuernavaca, Tepoztlán, Yecapixtla, Tzintzuntzan, Zapotlán, Achiutla entre muchas otras.

Se dice que algunos misioneros estudiaron la geografía sagrada prehispánica para diseñar el nuevo reacomodo espacial que a la vez facilitara las misiones y tratara de imponer la reconfiguración propia de los pueblos “a la española”. Aunque muchos pueblos no acogieron de inmediato los cultos y planes que traían los frailes, --incluso algunos presentaron férrea resistencia--lo cierto es que las reducciones obligaron a cientos de miles a desplazarse, reuniendo a pobladores de distintos lugares, fracturando con ello la estructura de las entidades territoriales anteriores.

---

<sup>125</sup> Antonio Rubial García, “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales” en *La Iglesia en Nueva España, problemas y perspectivas de investigación*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México 2010, p. 215

En muchas ocasiones a las misiones se les llama Doctrinas, las misiones fueron usadas en la primera fase de la cristianización, así como también los términos de “conversión” o “reducción”, poco a poco las misiones se convertirían en Doctrinas a través de un decreto o Cédula real. Finalmente la Doctrina fue el instrumento jurídico surgido del poder de la Iglesia-Corona que permitió administrar de una forma más eficaz a las poblaciones colonizadas.

En el caso de Oaxaca, gracias a la relativa autonomía de la que gozaba la orden dominica, se creó un importante red de puntos de conexión para facilitar la tarea itinerante misional. Las casas, conventos o parroquias quedaban aproximadamente a 35 kilómetros de distancia unos de otros, ya que así estaban diseñados los asentamientos prehispánicos, de tal forma que se podría ir de una a otra en una jornada de camino.

### **3.4.2 Coacción física vs. conversión pedagógica**

El historiador eclesial Pedro de Borges, en su tesis doctoral *Métodos misionales en la cristianización de América siglo XVI*, recopila con detalle una serie de consejos de diversos órdenes en labor misionera. Esta serie de “métodos de atracción” es una ventana al imaginario de los predicadores que deja asomarnos a la concepción que tenían de los “indios”, como seres inferiores, infantiles o carentes de civilidad.

Trabajos históricos incluso ponen en duda los métodos pacíficos practicados por los frailes. En 1546, a través de una serie de *Ordenanzas para el gobierno de los indios* el virrey Antonio de Mendoza es muy claro en los métodos que habría que seguir en caso de que la población se negara a seguir las enseñanzas, aquí sólo algunos puntos:

1. Ordenamos y mandamos que a los indios naturales de esta nueva España, así a los que están en nuestra Real cabeza como encomendados en personas particulares, se les dé a entender digan y hagan saber que han de creer y adorar a un solo Dios verdadero, y dejar y olvidar los ídolos que tenían por sus dioses, y adoraciones que hacían a piedras, Sol y Luna y papel e cualquier otra criatura [...]
2. Si alguno no quisiera ser cristiano... que le azoten y tresquilen, y si contra nuestra religión cristiana algo dijere...sea traído preso ante nos... para que sea gravemente castigado. [...]
4. Que [aquel] que después de ser bautizado idolatre le azoten y trasquilen públicamente
5. Que el que no se quisiere confesar sea preso y azotado públicamente [...]
8. Que el indio o india que siendo casado a ley y bendición, estuvieran amancebados, sean presos y luego azotados públicamente si se casare otra vez, y herrados con un hierro caliente a manera de (aquí una cruz) en la frente

9. Que el de domingo o fiestas de guardar no viniere a la doctrina e misa y sermón, si lo hubiere, por la primera vez esté dos días en la Cárcel y por segunda sea azotado. [...]

12. El que hiciere alguna hechicería...sea per eso y azotado públicamente, y sea atado a un palo en el tiangués, do esté dos o tres horas con una corozca en la cabeza.[...]

16. Que los indios o indias que no estuvieren enfermos, no se bañen en baños calientes, so pena de cien azotes y que esté dos horas atado en el tiangués...

17. Que el indio o india que tañiendo el Ave María no se hincase de rodillas que sea reprendido y lo mismo si pasando por delante de la cruz u otra imagen, e no hiciera acatamiento... que sea azotado públicamente.<sup>126</sup>

Se puede imaginar que entre las ordenanzas y la práctica habría un gran abismo; se tuvieron que utilizar métodos más humillantes o pedagógicos según cada caso de resistencia. Los métodos que nos describe Borges son más benevolentes, lo que nos hace pensar que los frailes también ideaban estrategias que no necesariamente implicaran azotes o coacción física, sino la persuasión, aunque sin por ello dejaran de ser métodos que violentaran a la población:

1. Asistencia obligatoria en días determinados y fijos a la Doctrina.
2. Hacer repetir una y otra vez la Doctrina, inculcándoselas a través del uso de superlativos.
3. Predicar sobre todo la bondad y omnipotencia de Dios, él cual es el único Creador y nuestro dulce y amoroso Padre Dios.
4. Hacerles ver que Dios viene a salvar a los indios de los rituales de muerte precisamente porque os quiere mucho y os desea mucho bien no quiere que sacrifiquen ni mates a nadie... ni que rompáis vuestras carnes, ni cortéis vuestras lenguas.
5. Al ser un pueblo incapaz de razonar objetivamente ... predicar los 10 mandamientos a partir del temor.
6. La conversión moral que implica la renuncia a sus más caras costumbres no se dará rápidamente. Más vale no ponerles dificultades al principio, sino aficionarlos antes a Nuestro Señor, y después Él dará fuerzas para quitar lo otro que pide espacio.
7. Mostrar la belleza externa del cristianismo a través de la aparatosidad, ceremonia y ritos culturales.
8. El culto deberá ir acompañado tanto de música vocal como instrumental, ya que la música asombra y arrebató la atención de los indios que quedan gratamente impresionados del cristianismo y más animosos a convertirse.
9. Mostrar las ventajas de la *civilización* que traen los españoles.
10. Hacer distinción entre los cristianos y los aún no convertidos, tratar de atraerlos a la recepción del sacramento tratando de manera distinta a los nuevos cristianos... de este modo los infieles apetecerían el ingreso al cristianismo.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Antonio Mendoza, *Código penal u ordenanza para el gouero de los indios*, México, 30 de junio de 1546, tomo 1141 del Ramo de Tierras del AGN publicado en Boletín del AGN, tercera serie, tomo X, vol. I, enero-diciembre, 1986, p.64, *apud* Víctor Jiménez “Inquisición, Evangelización y Colonización” en *Proceso Inquisitorial del Cacique de Tetzcoco*, Congreso Internacional de Americanistas, México, 2009, p. 141

<sup>127</sup> Todos estos consejos fueron resumidos de O.F.M. Pedro Borges, *Métodos Misionales en la Cristianización de América, Siglo XVI*, Consejo Superior de Investigación Científica, Departamento de Misionología española, Madrid, 1960, pp.138-174.

En el listado de consejos se sugería mostrar las ventajas que el poblador podría adquirir con su conversión cristiana. Se daba el caso de que en las zonas limítrofes era más difícil la conversión dado que las “tribus de los montes eran libres” y con la cristianización se les impondrían nuevos tributos.

En esos casos, muchas veces los frailes mentían para atraérselos, de hecho las Ordenanzas Ovandinas aconsejaban se les dijera que si se convertían no tendrían que tributar. Sin embargo, esa mentira podría tener sus graves consecuencias, pues al ver que eso no era cierto “los indios” daban muerte a los misioneros que les habían asegurado lo contrario.

Según describe Borges, las dificultades a las que se enfrentaban los misioneros eran variadas, pero los métodos didácticos funcionaban casi con todas las “tribus” desde Aridoamérica hasta el Perú. Entre las anécdotas que cuenta, destacan las experiencias en Michoacán o en Sinaloa donde desde la primera fiesta de Natividad se hizo cooperar a los originarios en la procesión, donde además de música se organizaron danzas.

Otra de las estrategias tempranas utilizadas por los curas, fue la de procurar bautizar en primer lugar a la nobleza indígena y a los niños. Los infantes memorizaban las canciones y los sacramentos sin oposición, puesto que se pensaba, sus mentes aún estaban “libres de cultos idolátricos al diablo”. Después eran los propios niños y adolescentes quienes delatarían a sus parientes de practicar este tipo de cultos.

En una ocasión se hizo viajar más de 100 kilómetros al coro de niños “indígenas” a una población de la montaña, para hacerlos partícipes de la misa. Los pobladores quedaron fascinados con el coro y el uso del órgano tanto así que iban de muy lejos para escucharlos por varias horas.

En Chiapas y Guatemala, los dominicos también utilizaron la música y los cánticos para promover la doctrina. Asimismo en el Perú, los jesuitas hacían recitados musicales en lengua originaria, con melodías populares indígenas; “ellos se pasaban todo el día cantando las oraciones en pequeños grupos”.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> *Ibidem.*, p. 171

Otra estrategia de los frailes para atraer nuevos seguidores, era la prebenda y el asistencialismo. En Tucumán por ejemplo, el fraile Fernando Trejo les “dispensaba del trabajo hasta tres días para que gastasen ese tiempo en su preparación”, sea para recibir las aguas bautismales o hacer por primera vez su confesión. En Yucatán, Toral ordenó que antes de darles bautizo se les diera de comer y de vestir.:

### 3.4.3. Principales sacramentos: bautizo y matrimonio

En la fase inicial “evangelizar” significaba bautizar, no importando si hubiera un catecumenado anterior, pues el acto en sí significaba la formalización de la expansión de la idea cristiana a modo de certificado de toma de posesión. Prácticamente un acto de ocupación territorial: a mayor cantidad de indios bautizados, mayor la legitimidad del dominio que establecía el invasor. Ante todo el bautismo era una necesidad política, lo importante entonces era la cantidad y no la profundidad en la transmisión de la doctrina religiosa. Por esa característica de extensión y no de profundidad, las pugnas entre las propias ordenes mendicantes llegaron pronto.

Los franciscanos se vanagloriaban de sus éxitos, mientras que dominicos y agustinos cuestionaban la validez del ritual, ya que según cuentan las crónicas, en un día, un solo sacerdote franciscano bautizaban a dos o tres mil *indios*. Este tipo de desacuerdos fueron la base para que el Papa Paulo III ordenara la bula *Altitudo Divini Consilii*. En 1539 los obispos de Nueva España convocaron a una junta eclesiástica donde se establecía que el bautismo tendría que ser precedido de un ceremonial: “bendecir el agua, catequizar y exorcizar a cada persona que recibiera el sacramento; poner sal, saliva, capillo y candela, por lo menos a tres de los individuos a bautizar; poner crisma en la coronilla de la cabeza y óleo en el corazón a los niños y niñas, varones y mujeres”<sup>129</sup>

Con estas medidas los mendicantes no se daban abasto para realizar todo el trabajo que requería cumplir con la bula y transmitir efectivamente la esencia del cristianismo: “bautizar, confesar, desposar, velar y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, aprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, y a leer y a cantar”.<sup>130</sup>

<sup>129</sup> Cfr. Joaquín García Izcabaleta *apud* María Elvira Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM-A, México 2009, p.106

<sup>130</sup> *Ídem*.

Así que los frailes comenzaron a utilizar a sus alumnos más avanzados para preparar a los cautivos, se sabe que Fray Pedro de Gante, uno de los que arribó en la barcada de 1524, ya tenía incluso discípulos indígenas que apoyaban la labor de preparación antes de recibir el sacramento primario.<sup>131</sup>

Años después, en el Concilio Limeño de 1555, el Papa ordenó que no se bautizara a los adultos sin antes darle un espacio de treinta días donde fueran instruidos en la fe católica.<sup>132</sup> Cabe señalar que en ése mismo Concilio se prohibió la posibilidad de ordenar como sacerdotes a indios e incluso que los pobladores leyeran las epístolas en las misas solemnes, pues “los indios habían nacido para ser mandados y no para mandar”.<sup>133</sup> Estas medidas respondían a las pugnas entre las autoridades eclesiásticas y las ordenes mendicantes, quienes tuvieron el camino libre hasta entonces.

Para 1585 en el Tercer Concilio, mendicantes franciscanos, dominicos y agustinos tuvieron que viajar a España para defender sus privilegios que habían sido reducidos por Gregorio XIII, el Concilio mexicano se mostró flexible y permitió a las ordenes seguir administrando los sacramentos en sus respectivas Doctrinas.

Autores como José Rabasa afirman que a los dominicos se les asociaba con el ritual del bautismo, de hecho en algunos códices (*Telleriano-Reménsis*), los *tlacuilos* diferenciaban a dominicos y franciscanos por este ritual; los primeros eran partidarios del adoctrinamiento necesario, los segundos se inclinaron por los bautismos en masa y una laxa catequesis.<sup>134</sup>

Otro de los sacramentos importantes al principio de la conversión fue el matrimonio cristiano. Dado que la élite de los Antiguas tenía otro tipo de prácticas ( poliginia) –la cuál los frailes tildaron de *contranatura*-- no fue fácil prescribir la monogamia.

La poliginia que se practicaba en la sociedad prehispánica se servía de la mano de obra de las mujeres, los hombres no podían sobrevivir por sí solos sin el trabajo doméstico de sus esposas,<sup>135</sup> por lo que la idea de una vida conyugal con una sola mujer era complicada, encima

---

<sup>131</sup> Robert Ricard, *op. cit.*, p. 166

<sup>132</sup> Joaquín García Izcabalceta *apud* Fernando Mires, *La colonización de las almas, misión y conquista en hispanoamérica*, p. 186

<sup>133</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 448 *apud* Fernando Mires, *op. cit.*, p. 187

<sup>134</sup> Cfr. José Rabasa, “Los franciscanos y los dominicos bajo la mirada penetrante de un tlacuilo”, en *Convergencia de tiempos, Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura subalternidad*. Ed. Ileana Rodríguez, Ediciones Rodopi B.V., Amsterdam, 2001, p.387

<sup>135</sup> Robert Ricard., *op.cit.*, p.111

muchos españoles cristianos tampoco practicaban la monogamia, pues tenían varias mujeres en tierras conquistadas, además de la esposa que generalmente residía en España.

Debido a la oposición que mostraba la población invadida en este asunto, una Cédula en junio de 1536 recomendó al Obispo de México ser tolerante con los recién conversos particularmente en este asunto, aunque a esas alturas era peligroso tolerar la poligamia dado que era y ha sido totalmente incompatible con la institución cristiana del matrimonio. Esta institución era la legítima, habrá que recordar que la Corona y la Iglesia constituían un poder unívoco, así que los castigos estaban concertados por ambos frentes. El castigo contra la poliginia también adquirió legitimidad por considerarla pagana y contra-natura.

#### **3.4.4. Traducción de textos cristianos a la lengua local**

Dado su espíritu politeísta, gran parte de los pueblos originarios habían incorporado hábilmente cultos, rezos y cánticos del catolicismo, pero al no comprender la *castilla* la Doctrina se convertía en una repetición vacía de sentido.

A pesar de las prácticas violentas de los frailes para erradicar las “idolatrías” éstas continuaron hasta la segunda mitad del siglo XVI, para entonces ya era evidente la necesidad de aprender la lengua de los habitantes para penetrar verdaderamente en los pueblos originarios.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI [...] la preocupación manifiesta en obras doctrinales, cartas pastorales, sermonarios y confesionarios, es nuestra bien patente de la supervivencias de creencias ancestrales, demasiado firmes e indelebles para que pudieran hacerlas desaparecer las salvíficas aguas del bautismo.<sup>136</sup>

Básicamente fueron dos los tipos de libros escritos por los frailes: lingüísticos (Gramáticas y diccionarios) y libros religiosos: catecismo, confesionales, cánticos, vidas de los santos y manuales para los servicios regulares que apoyaba la evangelización, "en lenguaje de los indios". Por supuesto el principal objetivo de tener estos libros impresos en lenguas indígenas era cristianizar a la población, más que enseñarles el castellano.<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Pilar Gonzalbo, *Historia de la educación en la época colonial*, México, COLMEX, 1990, *Apud* Eduardo Matos Moctezuma “Evangelización y resistencia indígena en el centro de México” en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers, *Destinos Cruzados, cinco siglos de encuentros con los amerindios*, Siglo XXI, México, 1996, p.78

<sup>137</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, México, 2da. Edición, 1986. p. 121



Los dominicos serían precursores en la tarea de traducción de libros religiosos a lenguas vernáculas; eran fray Domingo de Santa María y fray Benito Fernández quienes “se entendían con las lenguas”. Primero aprendieron el náhuatl -- la *lingua franca* de Mesoamérica- de los *ñuu dzauí* que habían tenido contacto con mercaderes y recolectores de tributos mexicas, luego aprendieron *beni zaa* (zapoteco) y *Dzaha Dzahui* (mixteco antiguo), las lenguas de mayor uso entre las más de 12 que se hablaban en el territorio.

Si bien desde 1529 fray Gonzalo de Lucero comenzó a escribir las terminaciones y voces de *Dzaha Dzauí*, fue Santa María quien es considerado por los cronistas dominicos como el primero en escribir libros en *Dzaha Dzauí*. A su muerte en 1561, la tarea de continuar con la labor fue encargada a fray Juan Cabrera y a fray Benito Fernández, quienes completaron el *Vocabulario Mixteca*.

En 1568 fray Benito Hernández publicó *Doctrina en lengua misteca*<sup>138</sup> (sic). En 1587 fray Antonio de los Reyes tuvo la misión de completar y perfeccionar la Gramática mixteca. El *Arte de la Lengua Mixteca*, fue publicada en 1593, se trató de la más completa morfología *Dzaha Dzauí*, incluía además la genealogía de los "cacicazgos" prehispánicos, las variantes dialectales y las toponimias. En ese mismo año, *Vocabulario en lengua mixteca* fue publicado por fray Francisco de Alvarado basado en el trabajo comenzado con Lucero, Cabrera y Fernández.

Hasta la fecha los investigadores Jansen y Aurora Pérez han hecho la tarea de analizar el vocabulario español – mixteco de fray Francisco de Alvarado (1593) y convertirlo en un diccionario *Tu'un Nuu Savi*- español actual.<sup>139</sup>

Como he explicado, la región “mixteca” estaba dividida en una serie de pequeños "señoríos", la gente hablaba diferentes variantes; los dominicos tuvieron ante sí otro más de los muchos retos que enfrentaron. Dado que el aprendizaje de una o más lenguas locales era requisito indispensable en la preparación de los predicadores, estos textos fueron

---

<sup>138</sup> Según Robert Ricard, existen 2 ediciones, una se acabó de imprimir el 22 de noviembre de 1567 y la otra el 24 de enero de 1568, *La conquista espiritual*, p. 123.

<sup>139</sup> Ver Jansen Marteen & Pérez Jiménez, Gabina A., *Análisis y Conversión del Vocabulario de fray Francisco de Alvarado (1593)*. Gobierno del Estado de Oaxaca & Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca & Yuu Núú A.C., Mexico. 2009.

indispensables para los futuros catequistas que se preparaban en Europa y en los conventos de la Nueva España.

Es una exageración afirmar --como lo hacen algunos cronistas eclesiásticos-- que los diáconos rápidamente dominaban 2 o 3 lenguas. Basta mirar la *Descripción eclesiástica del Arzobispado de México en 1572* que apunta que de una muestra de 69 frailes, 18 (26%) hablaban náhuatl, otro s18 (26%), zapoteco y 14 frailes (20%) mixteco, 1 mixe, 1 chontal, 2 (3%) chochón, 1 Chinanteco, y menos del 3% de esta muestra conocían o dominaban simultáneamente el náhuatl, mixteco y zapoteco (1), náhuatl, zapoteco o mixe (1), náhuatl y mixteco (1), o zapoteco y mixteco (1).<sup>140</sup>



Imagen 3.1 *Doctrina cristiana* traducido a la *Džaba Džani*

<sup>140</sup> María Teresa Pita Moreda, *op.cit.*, p.221.

### 3.4.5. Persecución de idolatrías

La inquisición en la Nueva España fue establecida a mediados del año de 1536, a la cabeza como juez ordinario quedó Juan de Zumárraga también obispo de la ciudad de México. Los primeros años tuvo una gran actividad: de 1536-1539 se llevaron a cabo 120 procesos entre los que destacan idolatría, blasfemia y bigamia. La Iglesia católica buscaba atraer a los pobladores originarios a su fe, para ello empleó métodos didácticos y otros más coercitivos, con los segundos la Iglesia buscaba establecer un castigo ejemplar a los recién conversos.

Este trato de *mano dura* contra la idolatría se ejerció influenciado por la experiencia con moros y judíos en la Reconquista. Para los recién conversos el trato fue más suave, mientras que para los reincidentes fue duro; basta ver las *Instrucciones y tratados contra la idolatría* que los frailes redactaron para advertir a los nuevos clérigos de la dificultad de convertir a los conquistados a la religión católica:

...en el modo de corregirlos más se muestren como padres piadosos, que como jueces severos, para que así se consiga mejor la enmienda...Si ya no es, que la calidad del delito, o rebeldía del delincuente requiere mayor castigo, para que sirva de ejemplo a los demás.<sup>141</sup>

Por su parte, Silvia Federici en su obra *Calibán y la bruja* señala que la persecución contra las idolatrías en América tuvo el mismo patrón de las cacerías de brujas en Europa, así mismo compartían el objetivo de intimidar a la población, crear un “espacio de muerte”, donde los actos de rebeldía se vieran paralizados a causa del miedo.<sup>142</sup>

La primera vez que los frailes descubrían a los “indios, adivinos, brujos o hechiceros o bígamos”, eran amonestados sin llegar todavía al castigo físico; sin embargo aquéllos que aún adoraban a sus “ídolos” y llegasen a ofrecer sacrificios, se les debía castigar ejemplarmente, sobre todo si era la segunda vez.

Desde tempranas fechas (1524), los clérigos, al imponer la religión católica, trataron de extirpar toda práctica de adoración hacia otras veneraciones, intentaron monopolizar toda acto

---

<sup>141</sup> Heinrich Berlin, *Fragments desconocidos del Códice de Yanbuitlán*, México, Porrúa, 1947, p. 137 citado por María Teresa Sepúlveda, *Códice de Yanbuitlán*

<sup>142</sup> Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2010, p.302

simbólico sagrado hacia el catolicismo, el cual reconoce únicamente una sola y única deidad. Mientras que los pobladores originarios continuaban con la veneración de cada uno de los fenómenos de la naturaleza.

Al principio, para la población conquistada, no era demasiado problemático el añadir un “Dios” más a su abanico de creencias, sin embargo la fe católica no aceptaría otro tipo de cultos, de hecho las ceremonias prehispánicas ni siquiera eran cabalmente reconocidas como sagradas, por el contrario los primeros frailes se abocaron a combatir todo aquello que a su parecer era pagano, lejos de preocuparse en comprender o averiguar las costumbres antiguas.

Pasados medio siglo todavía los antiguos rituales y adoraciones se llevaban a cabo de forma clandestina o velada:

en todo se halla superstición e idolatría, en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las trojes, hasta en labrar la tierra y edificar las casas; y pues en los mortuorios y entierros y en los casamientos y nacimientos de los niños<sup>143</sup>

Para Víctor Jiménez la persecución de las idolatrías y el terror inducido por el espectáculo de la Inquisición eran una forma de castigo ejemplar para la “gente tan rendida a los sentidos”<sup>144</sup>. Los frailes eran muy conscientes del impacto que tenían las representaciones visibles como castigos ejemplares en una sociedad entera, de tal modo que hacían quemar figuras de paja seca y alrededor “ídolos” de piedra, con tal que tal lección quedara grabada en el imaginario colectivo.

---

<sup>143</sup> Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España*, p. 6 citado en María Teresa Sepúlveda, *Códice de Yanhuitlán*, p. 34

<sup>144</sup> Víctor Jiménez M. & Rogelio González M., *El ex-obispado de Oaxaca, un caso singular en la arquitectura colonial mexicana*, CODEX, México, 1992. p. 59

Jika skee tata in kaitu  
jika iyo-de ve'i-de  
Naku mumi a vijin yiki jika-de  
Je nakune'ya-de ityi tyiki  
Jianini-de, ntu jianini-ni  
Jianni-ni kua jianni-de  
Je skaa-ni no'a-ni siki xini-ni  
skanta-ni yu'u-ni  
Sava kuni-de a teku-ni  
Je katyi-davo Savi Savi Savi  
(Tatyisavi, Ne'ya-de ity-tyiji)

#### CAPÍTULO IV. YUCUNDAA-TEPOSCOLULA DE YUHUITAYU A CABECERA

##### 4.1. Yucundaa como yahuitayu.

En este capítulo se describirán algunas de las transformaciones que se han registrado en el territorio antiguo de Yucundaa y cómo se formó el asentamiento del valle de Teposcolula. Gracias al Códice de Yanhuitlán se ha podido recuperar información específica sobre *Yodzocahui-Yanhuitlán*, localizada a 20 kilómetros de Yucundaa. Se piensa que muchos documentos precoloniales o de la colonia temprana de la localidad fueron destruidos.<sup>145</sup> Lo cierto es que de ambos sitios hasta el momento se sabe muy poco sobre la relación que pudieran haber tenido con centros de poder identificados como Tilantongo o Tezacoalco.

Por el mismo camino apuntan los estudios rigurosos en códices y documentos lingüísticos que ha llevado a cabo Manuel Hermann Lejarazu en la Mixteca Alta. Este autor plantea la posibilidad de que el glifo toponímico correspondiente a Yucundaa-Teposcolula no haya sido identificado correctamente<sup>146</sup>.

En la primera década del siglo XXI, gracias al Proyecto de excavaciones Yucundaa-Pueblo Viejo Teposcolula, se ha podido confirmar a través de la arqueología lo que las narrativas habían referido sobre la vida en la población prehispánica: la riqueza material de un gran asentamiento.

\*

<sup>145</sup> María de los Ángeles Romero-Frizzi, *Teposcolula, aquellos días del siglo XVI*, p.54.

<sup>146</sup> Manuel Hermann Lejarazu, “Los glifos de Teposcolula y Yanhuitlán: la identificación de dos topónimos elusivos” en *Cuadernos del Sur*, Revista de Ciencias Sociales Año 16, No. 30. enero-junio 2011, INAH-UABJO-CIESAS-Pacífico Sur, Oaxaca, pp-77-91.

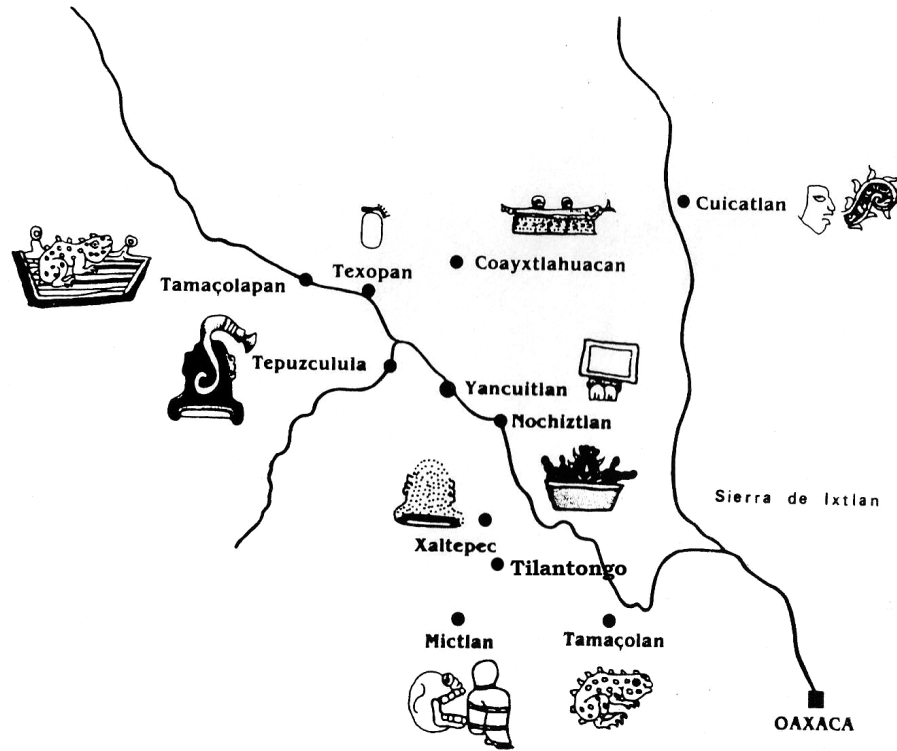


Imagen 4.1. Algunos señoríos de la Mixteca Alta  
(María Teresa Sepúlveda y Herrera, 1994)

De acuerdo con la toponimia de *Yucunda*, *Yucu* significa cerro y *Ndaa* es Ixtle, “Cerro del Ixtle”, tal como fue recuperada por Antonio de los Reyes en su *Arte en Lengua Mixteca* (1593).<sup>147</sup> En la variante dialectal de Apoala, *Ndaa* es “ascender” o “recto” y además significa “cana” o “pelo blanco”, por lo tanto se podría traducir como “Cerro por donde se sube” o “Cerro recto” pero también “Cerro de pelo blanco”, que quizá también se refiera a la fibra que se extrae del henequén. Así que *Yucundaa* también podría significarse en lengua originaria “Cerro de la hebra de Henequén”.

De acuerdo con el diccionario de náhuatl escrito por fray Alonso de Molina, el nombre nahua de *Yucu ndaa* corresponde a Tepozcolula, *tepuzcololli* es “anzuelo o garabato de hierro”, así que el significado de Tepozcolollan o Tepuzcululan sería “Lugar de los anzuelos de hierro” o “entre los ganchos de cobre”,<sup>148</sup> tal como la figura aparece en algunos códices.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p.78

<sup>148</sup> Manuel Hermann Lejarezu, “Historia y linajes en los códices mixtecos” en *La escritura en los códices mixtecos*, Cervantes;

Sin embargo, el estudioso Manuel Hermann Lejarazu recientemente sugiere que el glifo de Teposcolula fue confundido por Alfonso Caso, dado que su importancia en documentos no corresponde con su casi nula aparición en los códices; su nombre actual no tiene que ver con el nombre mixteco original y sugiere que en vez del anzuelo de hierro el glifo podría corresponder a tres largas hojas de la planta de henequén.

El caso de *Yodzocahi-Yanhuitlán* no resulta tan problemático ya que el significado del nombre tanto en *dzaha dzau* como en *nahua* es el mismo: *Yodzo* se traduce como “Llano o llanura” y *cahi* por “ancho o nuevo”. Lo mismo para la voz mexicana *Yanhui* que viene de *Yancui* “nuevo” y *tlán* “tierra y lugar”.

Según Alfonso Caso, su glifo correspondería a un “tapete de plumas-pico de flechas”, aunque él mismo sugiere la posibilidad de que corresponda a otro. Hermann Lejarazu propone una nueva identificación del glifo toponímico, localizado en el Códice Selden: “está conformado por dos manojos de plumas que simbolizan el nombre mixteco *yodzo*, valle; mientras que el elemento *cahi*, ancho extendido, patio, muchedumbre, sirve para dar la idea de un tropel de personas que concurren en los mercados”.<sup>149</sup>



Imagen 4.2 Glifo de Teposcolula identificado por Alfonso Caso

Imagen 4.3 Glifo de Teposcolula propuesto por Manuel Hermann Lejarazu

Mayán; et. al., Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, México 2011, p. 84.

<sup>149</sup>Manuel Hermann Lejarazu, *Cuadernos del Sur*, p.89.

yanhuitlan. xp

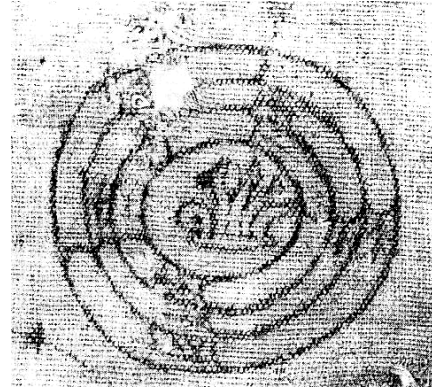
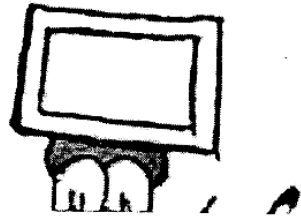


Imagen 4.4 Glifo de Yanhuitlán identificado por Alfonso Caso

Imagen 4.5 Glifo de Yanhuitlán propuesto por Manuel Hermann Lejarazu<sup>150</sup>



Imagen 4.6 Lámina XVIII Iglesia de Yanhuitlán identificando el glifo de Yanhuitlán en el Códice del mismo nombre que se encuentra en la BUAP (Tomado de Terraciano 2005)

<sup>150</sup> Todas las imágenes fueron tomadas del artículo “Los glifos de Teposcolula y Yanhuitlán: la identificación de dos topónimos elusivos” en *Cuadernos del Sur*, “de Manuel Hermann Lejarazu



\*

Gracias a la organización independiente de los *yuhuitayu*, a pesar de encontrarse sometidos al dominio tributario *mexica*, los asentamientos conservaban cierta independencia para gobernar sus asuntos internos. Al momento de la llegada de los españoles, los *yuhuitayu* más importantes en esa época eran Coixtlahuaca en la región norte, Tilantongo en la zona montañosa y Tututepec en la costa; ellos tenían a su vez por “sujetos” a comunidades cercanas. En vísperas de la invasión española *Yucundaa* y *Yodzocahui* se encontraban tributando para los *mexicas* y en el caso de Yanhuitlán, la Relación Geográfica de Antequera señala también que estaba sujeto a Tilantongo.<sup>151</sup>

De acuerdo con Alfonso Caso, a la llegada de los españoles gobernaba el señor Namahu 8 Muerte y la señora Cauaco 1 Flor, cuyos sobrenombres nahuas aparecen en el Códice Bodley(19-III) como 8 Muerte-Tigre Xiuhcóatl y 1 Flor Quechquémitl de Tigre<sup>152</sup>, aunque en el proceso inquisitorial se menciona al señor Chicnahui-Calci, 9 Calli, Calci o Cartzin.

Entre los terrenos de este llano, enclavado a una altura de 1800 metros sobre el nivel del mar, nace el río Yanhuitlán, que corre de norte a sur para unirse luego al Río Verde. Su clima es frío pero fértil, como lo describe Burgoa en esta estampa:

... tenía ese pueblo doce mil vecinos de familia, sola la cabecera, con mucha abundancia de semillas de su sustento, y abundante de frutas de tierra fría [...] la tierra es muy suelta, de lindo migajón, vístense sus llanos de flores olorosas y yerbas medicinales, para regalo y provecho... el temple es frío y seco, aunque tiene fuentes y arroyos bastantes, el horizonte muy claro y despejado, sin que los vapores turben la media región; no se crían sabandijas ponzoñosas, ni animales nocivos...<sup>153</sup>

La arqueóloga Eulalia Guzmán hizo las primeras exploraciones en la zona durante marzo de 1934. Guzmán dedujo que existía un centro cívico-ceremonial precolonial abajo del cerro, por lo que se sugirió su exploración<sup>154</sup>.

<sup>151</sup> Tributaban a Tilantongo también los pueblos de Atoyaquillo, Teozacoalco y Tlaxiaco, aunque ésta última aparece como una de las cabeceras tributarias que comprendía de 17 a 18 comunidades “sujetas” Cfr. René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI. Antequera*, UNAM, México, 1984, vol 2., p. 232.

<sup>152</sup> Alfonso Caso “Interpretación del Códice Bodley 2858”, Manuscrito en la Biblioteca Bodleiana de la Universidad de Oxford, SMA, México, 1960 citado por María Teresa Sepúlveda, “Estudio preliminar” en *Códice Yanhuitlán*, INAH-BUAP, 1994, p.26

<sup>153</sup> Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, UNAM-Porrúa, 1989., *apud* Barbro Dahlgren *La Mixteca, su cultura e historia prehispánicas*. México, UNAM, 1990, p.286

<sup>154</sup> Cfr., Eulalia Guzmán, *Exploración arqueológica en la Mixteca Alta*. Anales del Museo Nacional de Arqueología Tomo I.

En 1967, Ronald Spores resaltó de nuevo que “el antiguo centro ceremonial de Teposcolula y quizá el principal asentamiento en el momento del contacto, está en la cima de un cerro a poca distancia al suroeste del emplazamiento final (1522) de la cabecera”.<sup>155</sup>

Fue hasta finales de la década de los 90 cuando la arqueóloga Laura Stiver ubicó y delimitó el asentamiento en el cerro situado al sureste del actual pueblo de San Pedro y San Pablo Teposcolula, donde proyectó la complejidad de las excavaciones que tendrían que realizarse.

Stiver localizó el asentamiento 2 kilómetros al sureste de Teposcolula, en una montaña de 220 metros sobre el valle bajo, a 2 mil 380 metros de altitud, con una circunferencia de 1.5 kms, 1 km norte a sur y al oeste colindante con el río Teposcolula.

Los informes de las excavaciones Proyecto *Yucundaa*-Pueblo Viejo Teposcolula (2004-2008) señalan que la ocupación sobre el cerro data desde el período Clásico temprano (300 d.C). En ese entonces apenas 160 personas poblarían 9 hectáreas.

Al parecer, el sitio fue abandonado por primera vez en el año de 500 d.C y su población se dispersó en un radio de entre 4 y 8 kilómetros<sup>156</sup>. Las razones para el primer abandono se desconocen. El Valle de Teposcolula y los alrededores se mantuvieron poblados, no así el centro de *Yucundaa* durante aproximadamente 500 años; volvió a ser ocupado hasta el 1000 d.C.

Otros asentamientos circundantes del período llamado Las Flores (350-1000 d.C) fueron San Vicente Ñuñu, San Miguel Tixa, *Yucunama*, *Yucunindé*, El Fortín, La Fortaleza y Tres Arbolitos. Fue en la parte central del sitio, ubicada en la cima del cerro, donde se concentró la mayor parte de la arquitectura monumental, mientras que en las laderas se distribuyeron más de mil terrazas residenciales y agrícolas. En esta fase los asentamientos fueron semiautónomos generalmente pequeños y sin desarrollo de un sistema de estado centralista.<sup>157</sup>

---

Época X, 1934 *apud* Ronald Spores et. al., en “Avances de investigación de los entierros humanos del sitio Pueblo Viejo de Teposcolula y su contexto arqueológico”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, IIA-UAM, México, 2007.

<sup>155</sup> Ronald Spores, *The Mixtecs kings and their people*, Universidad de Oklahoma Press, 1967. p. 40-41 *apud* Peter Gerhard, en *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, 1era. edición en español, México, 1986.

<sup>156</sup> Ronald Spores; Nelly Robles García, "A Prehispanic (Postclassic) Capital Center in Colonial transition: excavations at Yucundaa Pueblo Viejo de Teposcolula, Oaxaca, México", en *Latin America Antiquity*, Society for American Archaeology, Vol. 8 No.3, 2007, p. 337

<sup>157</sup> Laura Stiver *Prehispanic Mixtec Settlement and State in the Teposcolula Valley of Oaxaca*, Tesis doctoral inédita, Vanderbilt University, Nashville Tennessee, 2001 citada por Laura Diego en *El complejo Palaciego de Yucundaa*. Tesis Licenciatura en

Según el arqueólogo Kowalewski, muchos sitios en la Mixteca Alta fueron abandonados durante el Clásico tardío. No fue la excepción el Valle de Teposcolula que está poco representado en esta fase. Lo mismo sucede con el Posclásico temprano durante el cual también ocurrió un declive.

De acuerdo con la investigación de la arqueóloga Laura Diego, fue hasta el Posclásico Tardío (1200-1522 d.C) cuando el Valle de Teposcolula floreció, para entonces habría unos 169 asentamientos y aproximadamente 32 mil 300 personas. Al parecer formaron parte del señorío de Teposcolula los sitios de *Yucunama*, las subregiones de Nuñú, *Yodobada*, Lagunas, *Yolomécatl* y *Nduyaco*, que suman un total de 368 sitios.<sup>158</sup>

*Yucundaa* fue uno de los señoríos mixtecos más grandes de la *Ñudzavuiñuhu*, un centro urbano que llegó a abarcar 289 hectáreas con una población de 7 mil 215 habitantes, como lo demuestran la plaza cívica ceremonial, recintos residenciales, terrazas agrícolas, calles y calzadas, sistema de drenaje y grandes plataformas, patios y plazas, encontradas durante las excavaciones recientes.<sup>159</sup> En este período hubo diversos grados de jerarquías entre los asentamientos, al parecer la mayor parte de la población vivió en *Yucundaa* y *Diquino* (San Juan Teposcolula), que funcionó como centro secundario pero formando parte del núcleo del señorío de Teposcolula, así como *Tixá Viejo*.

Stiver sugiere que fueron los nobles de este poblado quienes establecieron alianzas con la nobleza de Tilantongo para fundar la capital que dominara el Valle de Teposcolula, *Yucundaa*.<sup>160</sup> Asimismo, Ronald Spores señala que al momento de la llegada de los españoles el señorío administraba cerca de 500 km<sup>2</sup>, contando las poblaciones cercanas al río y los valles adyacentes.<sup>161</sup>

---

Arqueología, ENAH, 2011, p. 22.

<sup>158</sup>Stephen Kowalewski et al. "Resultados del recorrido regional de la Mixteca Alta Central" en *Informe del Consejo de Arqueología del INAH*, Oaxaca, 2006 citado por Laura Diego, *op. cit.* p. 23

<sup>159</sup>Spores, R., Robles, G., et. al. "Avances de investigación de los entierros humanos del sitio Pueblo Viejo de Teposcolula y su contexto arqueológico", en *Estudios de Antropología Biológica*, IIA-UAM, México, 2007, p. 287

<sup>160</sup>Laura Diego, *op.cit.*, p.25

<sup>161</sup> *Ibidem.* p. 26

## 4.2 El choque colonial temprano en Yucundaa-Teposcolula

Laura Diego enumera las transformaciones en materia urbanística introducidas por los invasores en Yucundaa en tres aspectos: “cambios en los lugares centrales al interior del asentamiento, adaptaciones en la distribución y uso de los espacios, y la inserción de sistemas constructivos antes desconocidos en estas tierras”.<sup>162</sup>

En general, los asentamientos prehispánicos *ñuu* y *yuhuitayu* fueron transformados de acuerdo con la lógica medieval. La nueva organización territorial tuvo como elemento principal la *cabecera*, que tenía la función de centro cívico, administrativo y económico donde al centro se erigió una parroquia o capilla como rector religioso. Las poblaciones de los alrededores se llamarían *sujetos*; los poblados originarios cercanos del centro-cabecera los nombraron *barrios* o *estancias* si estaban más retirados. Por último, se hallaba la *tierra de labor* a una considerable distancia del lugar de habitación.<sup>163</sup>

De acuerdo con fuentes escritas, los primeros frailes que llegaron al actual estado de Oaxaca lo hicieron entre 1527 y 1528. Al parecer fue en este último año cuando fray Bernardino de Minaya inició su prédica en la Mixteca precisamente en Yodzocahui-Yanhuitlán, cuando bautizaron a los “nobles” del poblado: Marco, Alonso y Cristóbal,<sup>164</sup> aunque al parecer los religiosos no se asentaron en la comunidad, sino que viajaron a Tehuantepec y Antequera.<sup>165</sup>

Las recientes excavaciones de Pueblo Viejo señalan que efectivamente los dominicos llegaron alrededor de 1529-1530 a Yucundaa.<sup>166</sup> Probablemente en 1530 se inició la construcción de un conjunto religioso conformado por la Iglesia, un atrio y un albergue, encima del corazón del asentamiento prehispánico.

---

<sup>162</sup> *Ibidem*. p. 28

<sup>163</sup> Cfr. W.G Lovell, *Culture and landscape in the Mixteca Alta, Mexico 1500-1600*, Tesis M.A Geography, Edmonton Alberta, 1975 p. 56 citada por Ma. Teresa Pita Moreda, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1991, p.120.

<sup>164</sup> AGN, Inquisición, vol 37 exp. 5, 1544 Testigo don Diego, cacique de Etlatongo citado por Alfonso Pérez Ortiz, *Conflictos en la Mixteca Alta*, Plaza y Valdés. 2003, p. 97. Estos nombres se cambiarían en 1541 por los de don Domingo, don Juan y don Francisco.

<sup>165</sup> De acuerdo con la investigación del historiador Alfonso Pérez Ortiz, no es verdad que los frailes hayan sido expulsados del poblado, al parecer fueron ellos quienes abandonaron el poblado tempranamente.

<sup>166</sup> No se trataría entonces de Minaya y Betanzos, puesto que éstos ya estarían viajando a Guatemala.

Es difícil aseverar que ante la invasión española y la destrucción de sus lugares sagrados hubo una transición “tranquila y sin violencia”<sup>167</sup> como sugieren la interpretación de los descubrimientos arqueológicos recientes. De acuerdo con las fuentes escritas, la imposición del nuevo orden tuvo resistencias ideológicas.

Tal como se describe arriba, la introducción de nuevas instituciones trajo la pugna por el poder entre encomenderos, la Corona y los frailes; las clases sacerdotales prehispánicas al no tener un lugar claro en el nuevo orden, pasaron a la clandestinidad.

Uno de los primeros encomenderos de Teposcolula fue Gonzalo de Alvarado en 1527, aunque poco tiempo después se le concedió a Juan Peláez de Barrio, a quién la Primera Audiencia también nombra como Primer Alcalde Mayor de Antequera el 7 de junio de 1529.

Las leyes tempranas que venían de la Audiencia casi nunca se respetaban. Por ejemplo, ya siendo alcalde Peláez de Barrio aprovechó que aún era encomendero de Teposcolula y marcó en el rostro a 200 indígenas para trabajar en el lavado de oro, una de las primeras actividades económicas a la que se dedicaron los vencedores.<sup>168</sup>

Por su parte, Yanhuitlán y los 17 pueblos alrededor fueron dados en encomienda en diciembre de 1523<sup>169</sup> a un pariente de Hernán Cortes, Francisco de las Casas, quien vino desde Europa para entregar a Cortés su nombramiento real como Capitán general. En recompensa, de las Casas recibiría la “rica comarca”, lo cual provocó conflictos con los conquistadores que sí habían participado en la guerra.

Con las encomiendas prácticamente se fracturó la unidad territorial prehispánica y con ésta las conexiones económicas entre *yuhuitayus*, *ñuus* y *siquis*. El reparto fue arbitrario y lo que antes era alianza y reciprocidad entre centros y asentamientos menores, se convirtió en sujeciones verticales.

Aunque algunas comunidades se beneficiaron al ser colocadas como cabeceras de otros *yuhuitayus* menores, la mayoría fueron repartidas por mitades a los invasores, evidentemente

---

<sup>167</sup> Ronald Spores, “El encuentro entre los mixtecos y los dominicos en la ciudad de Yucundaa, pueblo viejo de Teposcolula, Oaxaca, durante las primeras décadas de la colonia: 1530-1550”, en *Anuario Dominicano* vol II. Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Querétaro. 2006, p. 82

<sup>168</sup> *Códice de Yanhuitlán*, Estudio preliminar de María Teresa Sepúlveda, BUAP-INAH, México, 1994, p.49

<sup>169</sup> *Ibidem*. p. 37

sin comprender las anteriores relaciones de reciprocidad: “entregaba el centro donde estaban los palacios de los *Yyas* o de los otros grupos de gobernantes, a un encomendero y las estancias o poblados dependientes a otro.”<sup>170</sup> Con el tiempo surgirían problemas por derechos de sujeción y de sucesión del linaje.

La Segunda Audiencia (1530) introdujo el sistema de gobierno colectivo local, es decir los llamados Cabildos o Repúblicas de indios. En ellos se elegía entre la clase “noble” originaria a uno o dos gobernadores, un alcalde ordinario, varios regidores, un alguacil mayor y varios tequitlatos. El número de funcionarios variaba de lugar a lugar, en algunas partes dependía del número de habitantes<sup>171</sup>. En el caso de la Mixteca Alta estos cambios serían más lentos debido a la lejanía de la capital y la persistencia del poderío local de los señores indígenas.<sup>172</sup>

En 1531 Teposcolula se convirtió en Corregimiento de la Mixteca Alta. Yanhuitlán tuvo ese nombramiento de 1532 a 1536, lo que significó para ambos pueblos ya no tener un señor encomendero, sino tributar directamente para la Corona española. En el transcurso de los cambios ordenados por la Corona, los encomenderos luchaban por preservar sus privilegios, como es el caso del encomendero de Yanhuitlán, Francisco de las Casas, quien peleó para que se le restituyere como tal en el contexto de las pugnas entre los poderes señoriales de los conquistadores encabezados por Cortés y los dictados desde España por la Corona a través de las Audiencias.

En la Mixteca Alta, a pesar de las leyes que regularon la encomienda, los abusos continuaron. Muchos de los experimentados encomenderos pasaron a ocupar el cargo de Corregidores, lo que agravaba en algunos casos el maltrato hacia los *tay sandu* (terrazgueros), quienes prácticamente sobrevivían para la extracción de riqueza para la Corona. Esta situación provocaba que la población huyera hacia las serranías para refugiarse de la explotación, lo que contribuyó al despoblamiento de algunos asentamientos.

---

<sup>170</sup> María de los Ángeles Romero, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, INI-CIESAS, México-Tlalpan, 1996, p. 88

<sup>171</sup> *Códice de Yanhuitlán*, p. 42

<sup>172</sup> Manuel Herman Lejarazu, “Nuevas cabeceras contra viejos señoríos: la separación de Tecamatlán del señorío de Yanhuitlan” en *Anuario de Estudios Americanos*, 65, vol. 1, Sevilla, 2008, pp-88-100, p. 89

### 4.3. El declive demográfico: epidemia, hambre y suicidio

Además de los trabajos forzados que contribuyeron al despoblamiento, otro factor desestabilizador fueron las epidemias que tuvieron lugar en esta región de la Mixteca. Cook y Borah calculan que entre 1529 y 1596 la población de Teposcolula disminuyó de 69 mil 400 habitantes a 11 mil 474.<sup>173</sup> Peter Gerhard enumera: “en 1570 había alrededor de 26 mil 500 indios tributarios en toda la región; 30 años después, tras ulteriores pérdidas en las otras epidemias de 1576-1581, 1591-1592 y 1599, el número se había reducido a 14,100 tributarios”<sup>174</sup>.

Se tiene registro que hubo cuatro o cinco fuertes epidemias en la región durante el siglo XVI. A la llegada de los españoles (1522) una epidemia de viruela, 1531 de sarampión, otra entre 1545 y 1548 no identificada y 1575 de tifo exantemático y otra entre 1591 y 1593. Al parecer en 1545 también hubo otra peste en Cholula.<sup>175</sup>

Durante las excavaciones de *Yucundaa* fueron encontrados alrededor de mil 150 restos óseos enterrados debajo de la Plaza 3. Al parecer la epidemia de tifus fue la que mermo biológicamente a la población. La fecha a la que pertenecen estos brotes podría ser entre 1530 y 1550, pues los traslados de la población de la montaña al valle ocurrieron después de 1540. Al parecer la Plaza 3 de *Yucundaa* se utilizó a manera de cementerio improvisado (sin ceremonias, ni rasgos de sepulcro católico o prehispánico), mientras la población estaba mudándose colina abajo:

En *Yucundaa* los muertos fueron enterrados en el gran patio de los señores, sin ofrendas, sin ceremonias, ya no había tiempo, muchos cientos de personas enfermaban y morían. Tampoco cubrían los sepulcros con nuevo aplanado, no repusieron el piso del patio de la plaza y quedaron las marcas de sus sepulturas, las marcas de la tragedia que sólo el tiempo cubrió de tierra, plantas y árboles.<sup>176</sup>

De acuerdo con Georges Gaudot, a la postre las epidemias significaron una forma de control de las poblaciones ya que facilitaban la docilidad ante los espectaculares sufrimientos corporales que traían consigo las enfermedades. Gaudot, al investigar las razones del declive poblacional sugiere que además de las guerras y las condiciones precarias de trabajo, el hambre,

---

<sup>173</sup> Ronald Spores; Nelly Robles, et. al., “Avances de investigación de los entierros humanos del sitio Pueblo Viejo de Teposcolula y su contexto arqueológico”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, IIA-UAM, México, 2007, p. 293.

<sup>174</sup> Peter Gerhard, *op. cit.*, p. 296

<sup>175</sup> Barbro Dahlgren, *op. cit.*, p.34; María de los Ángeles Romero, *Economía y vida de los españoles en la Mixteca Alta: 1519-1720*, INAH, México, 1990, p.80. citadas por Spores & Robles, *op. cit.*, 2007, p. 293

<sup>176</sup> Ma. de los Ángeles Romero-Frizzi, *Teposcolula, aquellos días del siglo XVI*, p.59

generada por la introducción de la dieta europea, tuvo un efecto devastador en la población indígena. Los cambios que ocurrieron con la introducción del ganado y los cultivos de demanda europea propiciaron que el potencial agrícola basado en el maíz que alimentaba al indígena se viera mermado.

Gaudot sostiene además que es altamente probable que los impactos psicológicos derivados del hambre y la enfermedad propiciaran una inclinación por quitarse la vida por propia mano: “numerosísimos testimonios coetáneos hablan de restricción de la fertilidad, propagación de la esterilidad voluntaria e incluso de una real inclinación por el suicidio para escapar de una situación desesperante y sin futuro.”<sup>177</sup>

Otras investigaciones hechas en Yucatán, afirman que a mediados del siglo XVI, muchas poblaciones mayas, ante la captura y tortura ejemplar de 4 mil 500 personas por parte del provincial Diego De Landa, muchos pobladores originarios huyeron o se suicidaron, lo poco que quedaba de la economía local se extinguió y arribó la economía basada en explotación de las minas de minerales preciosos.<sup>178</sup>

En el caso de Yucundáa quedan muchas interrogantes abiertas de las que podrían desprenderse diversas hipótesis. Posiblemente los cuerpos hallados corresponden a una parte de la población que se negó a abandonar sus lugares sagrados, a “bajar del cerro” y en vista que la única opción sería el sometimiento a una larga lista de abusos, optaron por morir.

#### **4.4. Cambios introducidos por las políticas territoriales**

Debido a los abusos y explotación de los encomenderos, los pobladores huían, las epidemias y el hambre ocasionadas por la introducción de la ganadería, pudieron haber sido un factor para que la población buscara refugio en la serranía. En el capítulo segundo, se describió la situación de desplazamiento y dispersión de los originarios y cómo ésta dificultaba la tarea cristianizadora y el control tributario. Esa preocupación fue comunicada por el obispo de México Juan de Zumárraga al rey en 1537 donde le pedía que ordenara reunir a los indígenas dispersos “para

---

<sup>177</sup> Georges Baudot “La percepción histórica del drama demográfico de México en el siglo XVI” en *México y los albores del discurso colonial*, Editorial Patria, México, 1996, p. 189

<sup>178</sup> Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatán, 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press p.190, *apud* Silvia Federici, *op.cit.*, p. 298



que a manera de españoles y naciones cristianas [...] viviesen juntos, en orden de sus calles y plazas concertadamente”.<sup>179</sup>

Si hasta 1573 no hubo *Ordenanzas* que obligaran la traslación de la población<sup>180</sup>, se deduce entonces que el traslado de Yucundaa fue entre 1545 y 1552<sup>181</sup> y estuvo a cargo de los dominicos, lo que supone un interesante proceso de negociación entre la población originaria y los religiosos, puesto que incluso se tuvo que drenar el lago a los pies de la colina para ocupar el terreno<sup>182</sup>.

Existe el registro que lo que el virrey de Mendoza dejó dicho en 1551 a Luis de Velasco, su sucesor, sobre que el territorio escogido en el valle para asentar el poblado de Yucundaa no era el mejor:

En Tepozcolula se labró una casa de muy ruin mezcla y en mal lugar quieren traer los indios a una vega junto al monasterio. Estarán muy mal, porque es muy húmeda, y ellos tienen sus casas en laderas y sobre peña, y han de adolecer, así por el sitio, como por ser casas nuevas; y ocupan la tierra, que es de regadío con las casas y es poca. Estando toda desembarazada, yo dije a los indios que no se mudasen y a los religiosos que no se lo mandasen. V. S. no lo permita, que destruirá aquel pueblo.<sup>183</sup>

Al parecer la traslación ya había acabado para entonces, ésta tuvo que ser acelerada por la muerte que trajo el hambre, las epidemias y posiblemente el suicidio, así que para cuando el virrey dejó este recado ya iba comenzada la construcción de la Iglesia (1550).

Dos años después aparece un mandamiento del mismo virrey donde ya habla de que los originarios deben vivir en “policía” para ser adoctrinados en congregación:

Que al bien y conservación de los naturales del pueblo de Teposcolula conviene y es necesario para que vivan en policía y sean industriados en las cosas de la fe católica, que se junten a vivir y morar a la parte y lugar que les está señalado cerca del monasterio del dicho pueblo...manda al corregidor y al cacique, gobernador, alcaldes y principales de él...buenamente den orden como a los naturales del dicho pueblo, sin les hacer fuerza ni otro mal tratamiento, vengan a vivir y morar cerca del monasterio y se junten en congregación<sup>184</sup>

---

<sup>179</sup> Marta Martín Gabaldón, *op cit*, p. 76.

<sup>180</sup> En 1573 Felipe II, monarca español prescribió las *Nuevas ordenanzas de colonización y poblamiento* donde se establece la diferencia entre Pueblos de indios y Pueblos de españoles cuyo auge en la Mixteca fue hacia finales del siglo XVII. Rodolfo Pastor, *op. cit.* p.71

<sup>181</sup> Ronald Spores; Nelly Robles García, *op cit.*, 2007, p. 346 citado por Laura Diego *op. cit.* p. 29

<sup>182</sup> Ronald Spores, *op. cit.*, 1967. p. 41 citado por Marta Martín Gabaldón, *op cit*, p. 135

<sup>183</sup> Ernesto de la Torre Villar (ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*. Tomo I, Editorial Porrúa, México, 1991, p.115 citado por Laura Diego *op. cit.*, p. 29.

<sup>184</sup> María de los Ángeles Romero-Frizzzi, “Cuadro 5” en *Teposcolula, Aquellos días del siglo XVI*, p. 128

Dávila Padilla, dominico del siglo XVI, compara el gran impacto de mover a los pobladores de su tierra original:

Por ventura se trata aquí, como la peste que los lleve más apiñados y juntos cuando les tocare, faltándoles aire fresco y el resuello que tenían en sus caseríos. Demás de que allí, como se conserva el pece[sic] en el agua y el ciervo en el monte, allí el indio en su normal estado goza de la soledad en su vivienda. No hay para el venado aflicción mayor que asirle de sus pies, como para el indio la de tenerle en poblado fuera de su nacimiento y querencia<sup>185</sup>

Estas políticas territoriales se aplicaron en muchos otros asentamientos; comunidades enteras fueron desplazadas de los cerros hacia los Valles donde sería más fácil su control religioso y fiscal. En las Mixtecas todavía se escucha hablar de los llamados “Pueblos Viejos”; se trata de los antiguos asentamientos que generalmente ya se encuentran cubiertos en la montaña.

Con la sustitución del virrey Antonio de Mendoza por Luis de Velasco, se introdujo un sistema más riguroso para controlar el flujo tributario. Se trató de un sistema de tasación por el cual se establecía a cada población un cantidad fija de oro que debía ser entregada periódicamente. Estas tasaciones se registraron en las famosas *Suma de Visitas*<sup>186</sup>.

Para entonces, los pueblos de la Mixteca Alta que mayormente tributaban en oro en polvo fueron: Yanhuitlán 272 pesos cada año a encomendero; Tilantongo 120 pesos cada 100 días (aproximadamente 468 anuales) a encomendero; Tepozcolula, 832 anuales a la Corona; Nochixtlán 246 pesos cada año a la Corona. Algunos pueblos que no contaban con yacimientos del metal precioso incluso tenían que adquirirlo con trueque de trabajo o de maíz, tal es el caso de secciones sujetas a Tlaxiaco.<sup>187</sup>

En 1550 se estableció a Yanhuitlán como Alcaldía Mayor y cuatro corregimientos (Tilantongo, Nochixtlán, Coixtlahuaca y Juxtlahuaca), lo que representaron 20 encomiendas en los primeros años de repartimiento<sup>188</sup>. Dos años después, en 1552, Teposcolula también fue elevada a la categoría de Alcaldía Mayor, encargándole una amplia provincia en la que se incluían encomiendas de la Corona y de particulares: Aboltepec, Patlahistlahuaca, Tamazola, Tamazulapa, Teozacualco, Teposcolula (San Juan), Texupa, Tezuatlán, Tilantongo, Tlaxiaco, Tuctla, Yololtepec.

<sup>185</sup> Ernesto de la Torre Villar, *op.cit.* p.93 citado por Marta Martín *op., cit.*, p. 77.

<sup>186</sup> *Códice de Yanhuitlán*, p. 50

<sup>187</sup> *Ibidem.*

<sup>188</sup> Rodolfo Pastor, *op.cit.*, p.72

Como parte de las transformaciones que el régimen colonial trajo, también es necesario mencionar el sistema jurídico altamente punitivo: la Corona instituyó tribunales con jueces que aplicaban las leyes promulgadas por el rey. Muchos pleitos eran entre encomenderos, funcionarios y frailes, pero los indígenas debían ser testigos.<sup>189</sup>El carácter punitivo de sus leyes tenía el claro objetivo de reprimir a los “revoltosos e inquietos”, o a quienes se negaran a pagar diezmos o dar servicios, con cárcel o azotes<sup>190</sup>. Pese a ello, los pobladores utilizaron estas instituciones para defenderse de abusos y despojos.

Ya se ha hecho mención del aspecto territorial, jurídico y político-religioso, finalmente hay que hacer mención de un cambio fundamental en las relaciones sociales que trajeron las nuevas actividades económicas introducidas por los españoles en la Mixteca Alta y que contribuyeron a la pronta cristianización de la zona.

Al comienzo de las encomiendas y los mayores tributos pedidos, la principal actividad fue la minera: la extracción de oro de los ríos y su posterior fundición. Sin embargo en la región de la *Dzahui*, esta actividad rápidamente decayó hacia la década de 1540, por los maltratos y el azote de las epidemias. (Ver Imagen 4.7)

Nuevas semillas fueron introducidas: trigo, cebada, haba. El cacao, de gran importancia ritual y monetaria de los antiguos, era una de los productos más importantes que continuó consumiéndose. Aunque no se sembraba en la Mixteca Alta, se exigía como tributo, por ello se buscaba obtenerlo de los comerciantes de Guatemala, con quienes se obtenía a cambio de productos de tierra fría.<sup>191</sup>

A mediados del siglo XVI la sericultura tuvo su primer florecimiento. Se dice que fue la prima de Cortés, María Aguilar, quien llevó los primeros gusanos de seda hacia 1537, cuando su esposo Francisco de las Casas recuperó parte de su encomienda y se quedó a vivir con su familia en Yanhuitlán. Aunque es más conocido que los frailes dominicos fueron quienes llevaron la técnica de cría de gusano, hilvanado y teñido el hilo, técnicas que enseñaron a los pobladores.

---

<sup>189</sup>Cfr. Gudrun Lenkersdorf, “Los mayas bajo el régimen colonial” Revista Digital Universitaria, noviembre 2012, edición en línea.

<sup>190</sup>María de los Ángeles Romero, “Proceso contra varios indios de la estancia de Santiago por revoltosos, inquietos y por negarse a pagar diezmos y dar servicios” Legajo 1, exp. 7, 20 ff. 1583 en *Índice del Archivo del Juzgado de Teposcolula, Oaxaca: época colonial (AJT)*, México, INAH, 1976.

<sup>191</sup>*Códice de Yanhuitlán*, p.50



Imagen 4.7 Fragmento de lámina 02r.  
*Códice de Yanhuitlán*. Biblioteca Histórica José María Lafragua.  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

En Yanhuitlán, por ejemplo, alrededor de 1543 se cambia parte del tributo de polvo de oro por cierta cantidad de seda, lo que indica el auge de esta actividad en detrimento de la extracción minera. Así también en el libro de tasaciones de 1550 aparece que al menos 17 poblaciones de la Mixteca Alta pagaban diezmo por esta actividad,<sup>192</sup> entre las que se encontraba también Teposcolula<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> *Ibidem.* p. 51

<sup>193</sup> Achiutla, Sosola, Huautla, Soyaltepec, Chachuapa, Cimatlán, Etlatongo, Malinaltepec, Mitlatongo, Nochixtlán, Tepozcolula, Tilantongo, Tiltepeque, Tamazulapan, Xaltepeque y algunas estancias de Tlaxiaco y Yanhuitlán.

Poco después de la mitad del siglo XVI, la escasez de mano de obra debido al descenso de la población provocó el colapso de la producción de la seda. Poco tiempo después, la ruta de comercio ya abierta por la seda fue aprovechada para explotar la grana-cochinilla (*Coccus cacti*), un insecto que vivía en el nopal o tuna, originario de la *Ñudzavuiñuhu* que era cultivada por los antiguos. Teposcolula llegó a ser uno de los principales pueblos productores de grana cochinilla para darle color a las telas: a final del siglo se enviaba a las fábricas textiles europeas más de 250 mil libras de grana cochinilla al año.<sup>194</sup>

Otra actividad importante registrada en Coixtlahuaca, Nochixtlán, Texupa, *Tepozcolula*, Tlaxiaco y Yanhuatlán fue la cría de ganado menor (ovejas y cabras), lo que hizo que algunas tierras destinadas a cultivos fueran ocupadas como tierras de pastoreo: sin duda un gran cambio en el ecosistema y otro momento de intercambio de técnicas y negociación entre frailes y los pobladores que se tendrían que ocupar de su cuidado.

Evidentemente estas nuevas actividades traerían metamorfosis en el paisaje en los años posteriores. La introducción de un sistema agropecuario que desplazó las actividades de cultivo, desgastó fuertemente la tierra y poco a poco la Mixteca, un terreno “fértil y húmedo”, como lo refiere Burgoa en sus Relaciones Geográficas, pasó a tener tierras erosionadas y secas.

Al principio únicamente la población española, dominicos y caciques tenían permitida la crianza de ovinos y caprinos y por ende la tierra se utilizaba para el pastoreo, actividad que propició el cambio en el uso y propiedad de la tierra. En el siglo XVII comenzaría la privatización general de la tierras con la compra y venta de parcelas otrora propiedad común.

#### **4.5 Iglesia vieja e Iglesia nueva**

En las recientes excavaciones de Pueblo Viejo *Yucundaa* se encontraron las ruinas de una iglesia con rasgos dominicos construida aproximadamente en 1530. Los arqueólogos la bautizaron como la Iglesia vieja, pues todo indica que esta estructura fue construida antes del desplazamiento obligado de la población. De acuerdo con los primeros reportes de la investigación, la Iglesia mide 35 metros de largo, cuenta con un altar principal, baptisterio y en su estructura se alzó un retablo. El piso es de estuco y las columnas de cantera.

---

<sup>194</sup> Barbro Dalhgren, *op.cit.*, p.13-19 citado por María Teresa Sepúlveda, *Estudio preliminar del Códice de Yanhuatlán*, p.52.

En años posteriores se localizó detrás del altar una estructura más compleja que correspondería a un convento de la orden dominica. La estructura es de 30 metros de largo por 25 metros de ancho aproximadamente y cuenta con tres cuartos, pasillo, siete celdas, una bodega, patio central con jardín, escaleras, sistema de desagüe para el lavamanos de la sacristía y conexión directa con la iglesia.<sup>195</sup>

El arqueólogo Ronald Spores sugiere que el “encuentro entre las dos culturas” fue pacífico y sin violencia. Muestra de ello sería la incorporación de pinturas y gráficas mixtecas en la decoración encontrada dentro de esta Iglesia dominica temprana (1530). Otra hipótesis sugiere que los elementos mixtecos fueron preservados con el fin de persuadir a la población invadida para abrazar el nuevo culto. Cabe señalar que las capillas e iglesias eran construidas encima de los elementos sagrados del orden antiguo y en este caso puede que algunos elementos quedaran traslapados, preservándose elementos anteriores en el pequeño templo dominico recién descubierto.

Muchas preguntas quedan sueltas en la construcción de la Iglesia Vieja de 1530 hallada en las recientes excavaciones del Pueblo Viejo de Yucundáa ¿Cuántas personas participaron en su construcción? ¿Cuánto tiempo tardaron? ¿Qué tan pacíficos fueron los procesos de negociación para que la población originaria participara en esa construcción?

Según la historiadora especialista en la Mixteca Alta, María de los Ángeles Romero-Frizzi, la Iglesia Nueva debió comenzar a construirse por el año de 1550, casi inmediatamente después del desplazamiento de la población.

De acuerdo con versiones modernas contadas por los pobladores *ayuuk*, *Beni za* y *Ñuu Savi* de la Oaxaca del siglo XX, las diferentes traslaciones de los Pueblos Viejos se tuvieron que realizar por sucesos extraños relacionados con animales salvajes e incendios.<sup>196</sup>

Lejos de la versión oficial, según la cual las traslaciones de pueblos a los Valles obedecían a razones económicas y políticas (facilitar el cobro de tributos y hacer más fácil la cristianización), los pobladores de las serranía todavía mantienen una explicación de acuerdo con su cosmovisión que no necesariamente se ha mantenido intacta.

---

<sup>195</sup>Ronald Spores, “El encuentro entre los mixtecos y los dominicos en la ciudad de Yucundaa...” *op.cit.*, p. 77

<sup>196</sup> María de los Ángeles Romero-Frizzi, *Teposcolula aquellos años...*, p. 63

Así que después de los sucesos extraños –hambres, epidemias, incendios– los conquistadores comenzaron con la construcción de templos y conventos: "que se hagan iglesias que los encomenderos no las han querido hacer", como quedó asentado en el Ramo Mercedes.<sup>197</sup>

Romero Frizzi se pregunta cómo hicieron los originarios para cortar las enormes piedras de cantera, desde dónde y cómo las arrastraron. Al igual que del asentamiento de *Yucundaa*, (1530) se sabe muy poco sobre los detalles de la construcción de la Iglesia en el Valle (1550). No obstante, la documentación que quedó sobre Yanhuitlán ayuda a comprender los procesos de construcción de templos y conventos del siglo XVI en la región de estudio.

De acuerdo con la documentación de Yanhuitlán, durante 25 años los gobernantes y dominicos exigieron que cada familia de la comunidad aportara la mano de obra por diez semanas al año para la edificación de la Iglesia Nueva. Cuatro semanas en los trabajos de la construcción del recinto, tres semanas en la extracción y transporte de la cantera, dos más en quemar cal y una semana en conseguir madera para los andamios. Los invasores trajeron nuevas formas de construir templos: arcos, nervaduras, columnas, torres, porterías, naves con techos abovedados; aportaciones que fueron rápidamente aprendidas por los originarios.

Desde el punto de vista arquitectónico el conjunto de Atrio, Convento, Iglesia y Capilla abierta de Teposcolula, a diferencia del de Yanhuitlán y Coixtlahuaca, se abrió paso en un valle deprimido. Como se mencionó en el capítulo anterior, se trató de un lugar húmedo y accidentado. Las condiciones del terreno obligaron a excavar cerca de una hectárea para emparejar la zona donde se localizaría el atrio.<sup>198</sup> Para mediados del siglo XVI Teposcolula ya tiene el título de vicaría<sup>199</sup>. Su radio de influencia cristianizadora aumenta. En el conjunto que se está construyendo se albergan estudiantes de la Orden que estudian la Gramática y las Artes; es por eso que adquiere la categoría de *convento*.

El gran convento de Teposcolula, anexo al Templo, en realidad se proyectó a una escala mayor de las necesidades espaciales de los frailes del siglo XVI, que eran pocos. Esto habla de las razones ideológicas para construir la colosal obra, de tal modo que no quedara duda del poder de su dios. Según algunos estudiosos de la arquitectura del siglo XVI, la gran obra de

<sup>197</sup> AGN Mercedes, vol2. Exp. 585 rescatado por Romero-Frizzi en *Teposcolula aquellos días...*

<sup>198</sup> Casilda Barajas Rocha y Benjamín Ibarra Sevilla, *Capilla abierta de Teposcolula, una experiencia formativa*, Tesis de Licenciatura en Arquitectura, UNAM, 1998 p. 37

<sup>199</sup> De acuerdo con María Teresa Pita Moreda una vicaría dominica del siglo XVI era una comunidad de pocos religiosos localizadas en un núcleo poblacional importante. Generalmente era utilizada como casas de la Orden, debido a su poca población no podían cumplir con todas las tareas ceremoniales pero se enfocaban a tutelar a la población.

Teposcolula sugiere que gran parte de la población indígena tuvo que participar en su construcción. La población al estar fuertemente sometida al dominio conquistador, sus veneraciones poco a poco se mimetizaran con la fe católica.<sup>200</sup>

Asimismo la ideología de la evangelización cristiana se encuentra representada claramente en la trinidad de los santos patronos que correspondieron a la iglesia del Valle y el de la Capilla abierta.: San Pedro, San Pablo y San Juan Bautista. Según Jansen y Pérez se trata de la misma trinidad presente en la Iglesia y capilla abierta de Coixtlahuaca. “El patrono de los bautismos es San Juan, la Piedra de la Iglesia San Pedro y el apóstol que llevó el evangelio a los gentiles es San Pablo”.<sup>201</sup>

En el capítulo siguiente se abundará sobre las características del Atrio y la Capilla abierta, parte fundamental del conjunto conventual del Valle de Teposcolula y sobre las negociaciones simbólicas de la población para evitar su total sometimiento.

#### **4.6 El juicio inquisitorial de Yodzocahi-Yanhuitlán**

En 1544 ocurrió algo interesantísimo para los procesos de reapropiación y resistencia religiosa ocurridos en la Mixteca Alta. Comenzó un juicio inquisitorial contra los “señores” don Francisco, don Juan y don Domingo, gobernantes de Yodzocahui (Yanhuitlán), localidad situada a 20 kilómetros de Yucundaa (Teposcolula).

El proceso se llevó a cabo 18 años después que los primeros señores gobernantes de Yanhuitlán fueran bautizados y se les enseñara la doctrina cristiana. En el segundo capítulo se explicó que a la generación de gobernantes surgida inmediatamente posterior a la llegada de los conquistadores, se les permitió conservar ciertos privilegios a cambio de que los primeros coadyuvaran en el sometimiento de su pueblo.

De este modo, Domingo de Guzmán adoptó el nombre del fundador de la orden dominica al comprender que las posibilidades de conservar ciertas posiciones de poder eran mayores.

Don Domingo de Guzmán (7 Mono) era el sobrino de 9 Casa, Calci o Caltzin y 1 Flor, señores que gobernaban Yodzocahui a la llegada de los españoles. Todavía una pareja originaria gobernó (2 Casa y don Diego Nuhg) en medio de la dura transición.

---

<sup>200</sup> Casilda Barajas, *Capilla abierta...*, p. 22

<sup>201</sup> Maarten Jansen & Aurora Pérez Jiménez, *La lengua señorial de Ñuu Dzauui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, p. 133



A la muerte de 2 Casa le correspondía gobernar a Don Gabriel, debido a la minoría de edad de éste; Don Domingo quedó como "cacique regente".

Por otro lado, el encomendero de esta población, Francisco de las Casas, que dicho sea de paso era primo político de Hernán Cortés, fue hostil desde su nombramiento contra los frailes dominicos y regulares.

Durante las primeras décadas, el encomendero era el responsable de cobrar el tributo y tutelaba población que trabajaba directamente para él. Cuando la Corona reivindicó el vasallaje de la población originaria, los encomenderos perdieron poder.

En el otro frente se encontraban las ordenes de predicadores y frailes regulares, quienes tenían como misión cristianizar a la población, aunque al principio oficialmente eran los encomenderos los encargados de "velar por la evangelización de sus indios". En la práctica, tal misión era obstaculizada por los propios encomenderos.

Ante los rumores de que don Domingo (7 Mono), don Francisco y don Juan eran idólatras, Pedro Gómez de Maraver, deán de la catedral de Oaxaca y visitador de la Inquisición ya dirigida por Tello de Sandoval, acudió hasta la tierra de la lluvia para armar el expediente contra los idolatras.

Martín de la Mesquita, corregidor de Tejupan y residente de Antequera, dio el primer testimonio contra don Francisco. De la Mesquita había ido a buscar al hijo de éste porque presuntamente había participado en una confrontación violenta con los oficiales de Etlatongo. Según el primer dicho, al llegar a casa de Don Francisco un hombre salió corriendo con una manta llena de plumas ensangrentadas así como cañas y pajitas (hierba seca). Al asomarse al interior de la casa además vio pequeñas imágenes (figuras de piedra), cuencos con comida y ofrendas.

En octubre del 44 el visitador Maraver aplica un cuestionario de veinte preguntas a las autoridades de Etlatongo, Tejupa, Nochixtlán, Teposcolula y Molcaxtepeque, que serían la base testimonial en contra de los procesados. Ya con testimonios armados en diciembre, Maraver hace la denuncia ante la secretaría de la Inquisición. Don Domingo y Don Francisco fueron apresados en marzo de 1545 y llevados a la Ciudad de México donde se les inició juicio.

De acuerdo con ese documento, que aún se conserva en el Archivo General de la Nación, Ramo Inquisición, los señores de Yanhuitlán fueron acusados de idolatría, sacrificios humanos,

estorbo a la evangelización y amancebamiento.<sup>202</sup>

Romero-Frizzi sostiene que las rivalidades entre los señoríos antiguos continuaron hasta entonces, eso explica que las autoridades y poblaciones de Etlatongo, Teposcolula, Nochixtlán testificaran en contra de los señores de Yanhuitlán.

En su defensa, Don Francisco explicó la enemistad entre el encomendero Francisco de las Casas y la orden de los dominicos. A su vez los frailes criticaron abiertamente al encomendero por obstruir su misión. Por ejemplo, Fray Francisco de Mayorga argumentó que el hecho de que persistieran las idolatrías se debía a la falta de voluntad del encomendero en cooperar con los frailes.

Esta rivalidad entre frailes y encomenderos representaba una clásica confrontación por el control de los recursos indígenas. Cabe recordar que la primera vez que los frailes llegaron a *Yodzocahui* no había encomendero, sin embargo, una vez que la encomienda se le dio al primo de Cortés, los frailes salieron de la comunidad para ir a un lugar virgen, donde no hubiera aún encomenderos. De hecho se piensa que los dominicos fueron hacia *Yucundaa-Teposcolula*, pues ahí estaba el encomendero Juan Peláez de Barrio, quien facilitó el trabajo de la orden.

Para el ambicioso Francisco de las Casas el establecimiento de un gran convento en Yanhuitlán significaba una barrera muy grande que impedía el acceso a los tributos y los trabajos de los nativos. Los frailes querían construir una iglesia enorme y esperaban que muchos asuntos pasaran por sus manos.

Testigos nativos dijeron que Francisco de las Casas los había instruido para llevarles las imágenes a su casa para “resguardarlas” de los frailes. Sin embargo, otro de los testigos reveló en el juicio que se trataba de unas piedras muy bonitas (oro y piedras preciosas) y que él las había recibido en secreto.

Como lo analiza Terraciano, el hecho de que los señores antiguos hicieran alianza con el encomendero de Las Casas habla de una estrategia de sobrevivencia para preservar cultos a cambio de llevar bien las cuentas con los tributos:

Los nobles indígenas se encontraron atrapados en medio de este conflicto entre españoles pero no fueron víctimas pasivas. Justo como los grupos en el México central usaron los conflictos eclesiásticos para empujar sus propios intereses, incluyendo rivalidades entre las órdenes y competencia entre el clero regular y secular. Los señores de Yanhuitlán explotaron el conflicto entre el encomendero

---

<sup>202</sup> María Teresa Sépulveda y Herrera, *op.cit.* p. 89

y los frailes. Don Francisco se defendió a si mismo con breves réplicas a los cargos, enfocando la atención a la lucha por el poder de los conquistadores.<sup>203</sup>

Aparentemente los acusados de Yanhuitlán y el encomendero Las Casas alcanzaron un acuerdo que dejaba fuera a los frailes: el encomendero no se metería en los asuntos locales. Dado que el encomendero no vivía en la comunidad, en realidad no significaba una amenaza inmediata: “Un señor ajeno que demandaba tributo no era algo nuevo; los sacerdotes residentes que buscaban destruir y quemar templos e imágenes y perseguir a sus rivales sí que no tenían precedente”.

Por otro lado, los frailes dominicos exageraron los hechos de las idolatrías de Yanhuitlán para justificar el hecho de que a pesar de los esfuerzos por extender la palabra cristiana, las idolatrías persistían. Al principio los dominicos padecieron la falta de recursos para cumplir su cometido. Se trataba de un pequeño grupo de frailes y un puñado de administradores esparcidos en poco menos de doce cabeceras en una región montañosa y densamente poblada.

Para la década de 1540 todavía no había iglesia o frailes que vivieran en Yanhuitlán; los que daban sermón se servían de jóvenes bilingües para traducirlo. A pesar de reconocer estas limitaciones, los frailes dijeron que las creencias cristianas no se esparcieron en la comunidad por culpa de los señores nativos y al encomendero español sin aceptar sus propias limitaciones.

De acuerdo con el gobernador nativo de Chachuapa quien testificó en 1545, la gente de Yanhuitlán era “de dos corazones”, palabras que nos hacen entender cómo los de *Yodzocahui* se las arreglaban para aparentar aceptar la religión impuesta y seguir sirviendo a las deidades de sus ancestros. Según palabras del propio Don Francisco, al ir a misa y observar muchas tradiciones cristianas estaba participando con el “Dios de Castilla” aunque no había recibido a la cristiandad “con todo su corazón”. Tendrían que aparentar ser cristianos pero podían compartir en su corazón nuevas deidades, aunque sin que eso significase excluir a las suyas.

Los ritos secretos dividían a las comunidades en facciones, confrontando a los conversos contra sus vecinos no conversos. Diego Hernández, un indígena asistente de la iglesia de Yanhuitlán, quien traducía los sermones a la *Dzaha dzahui*, dijo que “los señores habían intentado asesinarlo porque predicaba la cristiandad y profanaba los demonios antiguos”.

---

<sup>203</sup> Kevin Terraciano, *op cit.*, p. 275



Imagen 4.8 Lámina VIIIv del *Códice de Yanhuitlán*. Según Wigberto Jiménez Moreno. El obispo Juan López Zárate enseña rosario a Señor 7 Mono (Don Domingo de Guzmán) y le explica la existencia de un solo Dios. La interpretación de Jansen y Pérez refiere que el personaje mayor es el encomendero Francisco de las Casas y 7 Mono en realidad es el joven Gabriel de Guzmán y detrás Don Domingo de las Casas su tutor. El encomendero le presenta un rosario de la virgen para instruirle en la fe católica. Al lado aparece el cacique de Yucundaa Don Diego de Orozco (1542). El Códice se encuentra en la Biblioteca Histórica José María Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Disponible para su consulta en [http://bdmx.mx/manuscritos\\_yanhuitlan.php](http://bdmx.mx/manuscritos_yanhuitlan.php)

Cuando se le preguntó si conocía los rezos cristianos en latín, castellano o “mixteco”, Don Francisco dijo que no las recordaba por que era viejo. Don Domingo en cambio repitió los rezos en su lengua, tal como estaban impresas en el catecismo mixteco de fray Domingo de Santa María y según el juicio inquisitorial hasta rezó algunas oraciones en latín.<sup>204</sup>

Los testigos coinciden en reafirmar los delitos contra las autoridades de Yanhuitlán. Romero-Frizzi señala que es difícil saber si la gente de Etlatongo, Nochixtlán y Teposcolula había dejado de hacer sus ritos “idolátricos”, si realmente eran tan buenos cristianos como se hicieron ver durante el juicio. O como sugiere la autora: los testimonios en realidad pretendían debilitar a los señores locales.

Por los mismos años, se llevó a cabo el juicio de Coatlán, población donde en 1527 se había presentado una rebelión más organizada que fue reprimida. En este juicio tres señores gobernantes fueron acusados de idolátras, confesando haber guardado imágenes (figuras de piedra o madera) y realizar sacrificios, aún después de ser bautizados.

De acuerdo con Diego de Albino, un noble de Tututepec, los emisarios de las comunidades de Yanhuitlán, Xaltepec, Tilantongo, Elotepec, Teozapotlán, Tiltepec y muchas otras comunidades nahuas, “mixtecas” y “zapotecas” se habían reunido desde 1543 en Coatlán para discutir cómo enfrentar la amenaza cristiana: celebraron una fiesta donde bebieron, comieron, se pintarían y horadarían sus orejas o lengua, realizaron otros ritos y ceremonias.

Cuando la fiesta terminó, Albino recordó las palabras que el noble de Coatlán, Don Hernando (las elites nobles antiguas tomaban los nombres de invasores poderosos), hizo al grupo ahí reunido: “hermanos, les ruego decir a sus caciques lo que han visto aquí y les ruego a ellos que deben hacer lo mismo aquí. Ellos deben sacrificar y hacer un llamado a sus dioses como lo hacían antes y no deberían escuchar la doctrina de los sacerdotes cristianos”.<sup>205</sup>

En el juicio, el acusado principal, Don Hernando, se defendió a sí mismo diciendo que había sido engañado por el diablo y que no estaba en contra de la cristiandad. Recordó que él había sido bautizado por un sacerdote alto de Castilla pero que el bautizo no significaba nada

---

<sup>204</sup> María Teresa Sepúlveda y Herrera, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán, 1544-1546*, p. 93

<sup>205</sup> Kevin Terraciano. *op.cit.*, p. 281

para él. Al final de la confesión, el señor rogó misericordia a la corte y prometió vivir como un cristiano.

Los señores de Yanhuitlán estuvieron en prisión durante 2 años, la comunidad fue forzada a pagar el proceso. En 1546, la cabecera pagó 500 pesos por los gastos legales del Santo Oficio. En ese mismo año, los inquisidores comenzaron a exhumar cuerpos dentro y en los alrededores de Yanhuitlán en busca de evidencia de sacrificios humanos.

En la casa del vecino de don Juan, donde éste supuestamente había enterrado a una chica sacrificada, se exhumó el cuerpo de un muchacho o de una joven cuyo cráneo estaba roto en varias partes; había varias piedras azules (turquesa) al lado del cadáver. El propietario de la casa testificó que los huesos pertenecían a una madre y su hijo. Al parecer la investigación no llegó a ninguna conclusión.

Durante los años posteriores al juicio de Coatlán y al de Yanhuitlán, los otros pueblos de la comarca tuvieron que alinearse a los preceptos cristianos. La erección de las iglesias se concretó rápidamente. Sin duda esta serie de juicios sirvieron como corrección del mal ejemplo: quienes se atrevían a continuar con las idolatrías o con prácticas antiguas correrían el riesgo de ser juzgados y morir en la hoguera.



Imagen 4.9 lámina 2953 de Códice de Yanhuitlán del Archivo General de la Nación. Según Heinrich Berlin el del lado izquierdo puede ser identificado como Francisco de las Casas, encomendero de Yanhuitlán en 1550. Aparecen dos glifos calendáricos: en la parte posterior el signo 9 Casa (Don Gabriel de Guzmán), en el extremo superior derecho de la representación, el signo corresponde al Año 5 Pederal.

¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?  
En los libros aparecen los nombres de los reyes.  
¿Arrastraron los reyes los bloques de piedra?  
Y Babilonia, destruida tantas veces,  
¿quién la volvió siempre a construir? ¿En qué casas  
de la dorada Lima vivían los constructores?  
¿A dónde fueron los albañiles la noche en que fue ter-  
minada la Muralla China? La gran Roma  
está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió?  
(Bertolt Brecht)

## CAPÍTULO V.

### PROCESOS DE REELABORACIÓN SIMBÓLICA COMO PRÁCTICAS DE RESISTENCIA

#### 5.1 Reelaboración simbólica y prácticas ocultas

En el primer capítulo se expuso la noción de *Reelaboración simbólica* propuesta por el antropólogo Felix Báez-Jorge, este término permite dotar de *protagonismo social* a los sujetos involucrados en el proceso de invasión cultural.

Por otro lado, James C. Scott en los *Dominados y el arte de la resistencias*, rastrea las respuestas de los sujetos en condiciones de opresión profunda como sería una invasión o genocidio. Scott sostiene que las y los subordinados, alejados de la mirada desafiante del poder, tejen discursos ocultos para mitigar o impedir su explotación.

Por un lado, se presenta un discurso público: “un autorretrato de las elites dominantes donde éstas aparecen como quieren verse a sí mismas”,<sup>206</sup> ésta construcción discursiva juega un papel de naturalización del poder y *eufemiza* los hechos dolorosos, además busca hacer creer a los subordinados que están representados, los halaga con el hecho de que son merecedores de ser gobernados por esa elite.

---

<sup>206</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, México, 2000, p. 42



En esta operación, Scott reconoce cuatro formas en las que aparece un discurso político entre los subordinados, cuatro modos distintos de *recepción* y *retroalimentación* del discurso del poder.

El primero se trataría de la forma más segura que tiene el subordinado de leer ese autorretrato de las elites, al colarse por algún hueco retórico de ese discurso y lograr una estrategia de sobrevivencia. Por ejemplo para negociar o solicitar mejoras materiales inmediatas, algunos esclavos en el sur de Estados Unidos aprovecharon el discurso paternalista de que los blancos supuestamente debía proveerles instrucción religiosa, protección y alimentación para que sus intereses se incorporaran en la ideología dominante sin aparecer como subversivos.

Otra forma de lenguaje político que utiliza el subalterno, es la del discurso oculto, el grado de elaboración de éste discurso aparece de acuerdo con la distancia que los subalternos se sitúen de la mirada del poderoso; en la seguridad de la comunidad o en la intimidad de la familia o el primer círculo de amistad puede que sea más claramente disidente.

Una tercer ámbito y en el que Scott profundiza a lo largo de su libro, es el que transita entre el ocultamiento y lo público. A modo de disfraz, se trata de un *discurso anónimo* que circula públicamente de tal modo que pueda proteger la identidad de sus ejecutores.

Para el autor es fundamental el rescate de las prácticas de resistencia y apropiación de los pueblos en situación de dominación; “tarea que exige incluso una forma de análisis diferente al de las elites”.<sup>207</sup> De tal modo que estas prácticas de tránsito se mueven en el ámbito de lo que llama la *infrapolítica* y en los que caben desde canciones, chistes, ritos hasta venganzas anónimas.

Un cuarto modo, que más que una forma, es un momento del discurso, es el *acontecimiento de ruptura* en el que el discurso oculto emerge públicamente como un desafío abierto, según Scott esta acción puede ser reprimida o puede desembocar en una escalada de actos cada vez más osados.

---

<sup>207</sup> *Ibid.* p. 222

## 5.2 Idolatrías ocultas y el aleccionamiento del juicio inquisitorial de Yanhuitlán

En este caso de estudio se han encontrado los gestos de los que habla Scott, en algunas partes del juicio contra los viejos gobernantes de Yanhuitlán.<sup>208</sup> La primera serie de testimonios de los frailes dominicos parece confirmar los miedos de que las creencias antiguas seguían practicándose en toda la región.

Si bien en la narrativa histórica basada en documentos, Yanhuitlán ha pasado a la historia como un pueblo que rechazó la cristiandad, una serie de condiciones específicas de este poblado hizo que los antiguos pudieran continuar con sus ritos de forma semi-pública, gracias a pactos con el encomendero. Es difícil creer que los pueblos aledaños se abstuvieran de practicar la veneración a sus antiguas deidades. Al carecer de documentos que puedan mostrar lo contrario, la narrativa documental coloca a *Yucundaa-Teposcolula* como un pueblo asimilado tempranamente.

Federici al comparar la cacería de brujas con los juicios por idolatría en algunas partes de América enfatiza el desgarramiento del tejido social y la paulatina pérdida de la colectividad de las prácticas; antiguas amistades y alianzas se rompieron con tal de no ser sometido al terror: “la fe de la gente en la efectividad de sus dioses se debilitó y el culto se transformó en una práctica individual y secreta más que colectiva”.<sup>209</sup>

Tal como sostiene James C. Scott: los dominados van a tener que mantener ocultas o sublimadas sus prácticas de resistencia. Si bien la llegada temprana de los frailes dominicos y la construcción de la Iglesia Nueva en el Pueblo Viejo de *Yucundaa* lo harían aún más difícil, el rastro de la agencia de los dominados tendría que buscarse en pequeños gestos.

En el propio juicio inquisitorial, se puede leer que nadie quería aceptar que aún sus corazones estaban con los antiguos, incluso los señores de Yanhuitlán trataron de contentar a los españoles, esperando poder convencerlos de que habían aceptado al Dios Castilla. De acuerdo con los testimonios del juicio, cuando la enfermedad se presentó en las comarcas de la *Ñuu Dzahui* varios de los señores se reunieron para invocar a la deidad *Dzahui* ellos pensaron que

---

<sup>208</sup> *Loc supra* 4.6

<sup>209</sup> Silvia Federici, *op. cit.*, p. 302

los bautizos cristianos lo habían enfurecido y decidieron organizarse para llamar a la población a adorar a sus antiguas deidades<sup>210</sup>

Es posible que los gobernantes de *Yucundaa* estuvieron presentes en estas reuniones, pues en su testimonio dan bastantes detalles y dejan pensar que estaban al tanto de la reunión y al querer salvar su propio pellejo, pasarían como buenos cristianos ante el clima de persecución inquisitoria.

Además, en los recientes descubrimientos de la colina de *Yucundaa*, donde se construyó la primera iglesia dominica, se encontraron bastantes cuevas que rodeaban el asentamiento principal, cómo fue explicado en el segundo capítulo, la cueva era el espacio sagrado donde los sacerdotes *Ñuu savi* podían transformarse y usar sus poderes.

Como sostiene Scott, la actividad clandestina es una estrategia a la que se ve orillada el subalterno en condiciones adversas. Muchos actos rituales fueron relegados a espacios secretos y lugares remotos, buscando preservar los cultos para no arriesgarse.

De acuerdo con un esclavo de Molcaxtepec, quien trabajaba en el palacio de Yodzocahi-Yanhuitlán, el célebre don Francisco instruía a la gente para venerar las deidades de sus ancestros en el rincón del lado sureste del atrio de la iglesia, donde todavía el suelo era sagrado: “ahí solían estar los antiguos espíritus”.<sup>211</sup>

Del mismo modo, antes de la entrada de la iglesia se solía quemar copal, una vez adentro, mientras los frailes dictaban misa, los viejos sacerdotes masticaban *picietl* una especie de tabaco o hierba medicinal que los conectaba con sus ancestros.

En el momento en que nuevas leyes e instituciones apenas se están configurando e imponiendo, cualquier manifestación de oposición se torna peligrosa. Como señala Scott, el discurso oculto ejerce una presión constantemente sobre los límites de lo que está permitido en escena. Si el acto de insubordinación no recibe un castigo, otros explotarán esa apertura, y quizá podrían expandir un poco el límite de lo que se puede hacer y decir. Gestos como beber

---

<sup>210</sup> Francisco López Barcenas, *Rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C., Oaxaca, 2007, p. 83

<sup>211</sup> Kevin Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca, Nudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries.*, p.280

pulque, masticar tabaco, arrojar sangre en ciertas áreas de las nuevas iglesias, guardar imágenes o pequeñas ofrendas eran vistos como signos de una resistencia latente, por lo que era necesario dar lección ejemplar y evitar que las idolatrías continuaran por toda la región.

Sin duda, el juicio de Yanhuitlán fortaleció a la iglesia católica y a la Corona en toda la Mixteca Alta. Los señores de los pueblos originarios fueron forzados a declarar su vasallaje a la Corona y su fidelidad a la cristiandad; los dominicos reafirmaron su control y propagaron su doctrina por toda la zona.

### **5.3 La Capilla abierta de Teposcolula**

Como se mencionó en el primer capítulo, hubo un momento en las Ciencias Sociales que miraron a los pueblos originarios despojados de todo, incluso de su propia capacidad de resistencia, al considerárseles seres subyugados parecería que en la narrativa histórica esa potencialidad se encuentra anulada. En el primer capítulo la pregunta planteada se orientaba a saber si las prácticas indígenas de resistencia pudieron propiciar un cambio en la estrategia de los conquistadores para la imposición del cristianismo.

Por otro parte, en el tercer capítulo fueron estudiadas las diferencias entre los métodos pedagógicos y coercitivos para someter a la población y las estrategias de las distintas ordenes mendicantes para cristianizar a la población invadida. La Capilla abierta del Valle de Teposcolula constituiría uno de esos gestos casi invisibles de resistencia por parte de los pueblos, y por el otro, una estrategia de la Iglesia para contrarrestar la reticencia de los pueblos al culto monoteísta cristiano.

Al ser creaciones que corresponden a cierto estadio, las obras arquitectónicas no pueden verse sino en el contexto en el que fueron creadas. Fue Manuel Toussaint quien comenzó a estudiar estos monumentos desde el punto de vista de la historia arquitectónica. En su visión constituían “la única analogía posible entre el templo cristiano y el *teocalli* nahua”<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> Manuel Toussaint, *Arte colonial en México*, UNAM, México, 1962, p.13



Imagen 5.1 *Teocalli* representado por Fray Diego de Valadés en *Retórica Cristiana*. Tomado de *Open-air churches of sixteenth-century Mexico* (McAndrew, 1965 fig. 102)

En ese sentido George Kubler considera la capilla abierta como “la contribución mexicana más original al repertorio mundial de las formas arquitectónicas especializadas.”<sup>213</sup> Diseñada originalmente como sustituto temporal de templos suficientemente amplios, se convirtió en

<sup>213</sup> George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 383

objeto de experimentación e invención conscientes. La capilla abierta de Teposcolula –sostiene Kubler– no tiene precedentes en la historia de la arquitectura.

La capilla se convertía en un gran pórtico donde se reunía a la población para la celebración de la misa. Las capillas abiertas se caracterizaron por tener una fachada, un lugar lo suficientemente grande como para que un coro de músicos se acomodase; generalmente hay una rampa o escalinatas que acceden a un nivel superior. Además suelen encontrarse estos elementos arquitectónicos: cornisa pesada, espacio central, complicadas bóvedas de nervaduras, atrio flanqueado por cuerpos laterales.

El atrio era un espacio rectangular o cuadrado delimitado por muros laterales y estaba orientado a los cuatro puntos cardinales, generalmente una cruz descansa al centro. Las cruces atriales eran labradas en piedra, algunas ostentaban decoraciones prehispánicas., en el caso de Teposcolula es discreta y sin motivos, se ubica en el centro del atrio respecto a la iglesia y al convento.

Según Moreno Aguilar, la imagen de Cristo no se presentó en las primeras cruces, puesto que los frailes temían que fuera interpretada como un sacrificio humano, más cercano a la cosmovisión originaria. Para el autor, la cruz atrial en las construcciones religiosas del siglo XVI trataban de evocar el árbol de la vida y las cuatro direcciones del Universo. Esta hipótesis también es difícil de comprobar en fuentes documentales, solo queda el testimonio en piedra.<sup>214</sup>

Al parecer el diseño del atrio intenta evocar el *teocalli*: “para facilitar la aceptación del Cristianismo, los frailes inventaron la Iglesia al aire libre, en la cual el atrio venía a ser la nave de la iglesia que sustituía a la plaza o espacio sagrado prehispánico que podía contener una gran cantidad de fieles”<sup>215</sup> dispuestos para las representaciones teatrales o el coro de músicos.

La monumental Capilla abierta de Teposcolula cuenta con “bóveda central hexagonal, flanqueada por cámaras laterales y una fachada compuesta por diferentes planos”,<sup>216</sup> se cree que fue construida por el mismo autor que la de Coixtlahuaca.

---

<sup>214</sup> Manuel Aguilar-Moreno, *Utopía de piedra, el arte tequitqui de México*, Editorial Conexión Gráfica, México, 2005, p.94

<sup>215</sup> *Ibid* p.94

<sup>216</sup> *Ibid*. p. 382

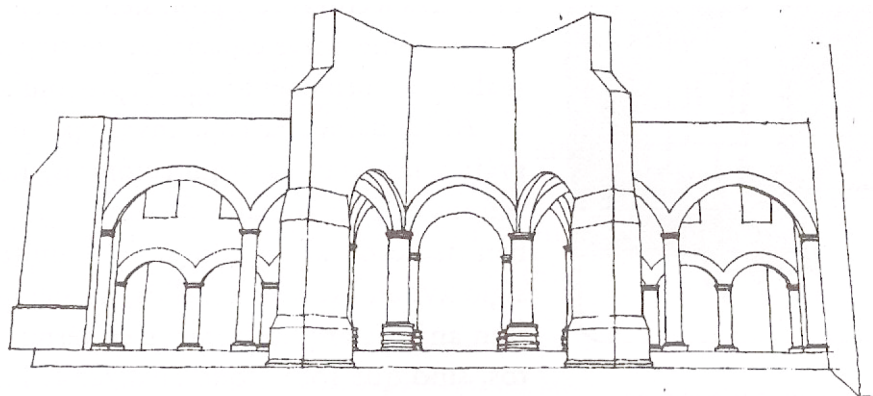


Imagen 5.2 Plano de la Capilla abierta de Teposcolula

El interés de estudio por la Capilla abierta es sobre todo *comunicacional*; su presencia es un testimonio material de que los pueblos originarios, aún en las condiciones más adversas, tuvieron que dotarle de sentido a este espacio, donde convergen los discursos tanto del colonizador como el de la resistencia y negociación por parte de los *Ñuu savi*

A decir de Matos Moctezuma, en el mundo prehispánico los únicos que entraban al templo durante los rituales religiosos eran sacerdotes o iniciados, no se concebía que los creyentes lo hicieran. Según vestigios arqueológicos siglos antes de la llegada española, se muestran la presencia de enormes plazas donde se reunía el pueblo para celebrar las festividades que establecía el calendario antiguo<sup>217</sup>.

Se explica lo anterior porque en la Capilla abierta la religión también se practica en un espacio abierto, los sacerdotes ocupan el espacio cubierto y los fieles se colocan en un área delimitada. Para las costumbres cristianas de la época, las reuniones al aire libre no eran una práctica habitual, necesariamente la intención era que los originarios encontraran en los rituales cristianos cierto parecido a sus costumbres de culto precortesiano.

Para Kubler, la Capilla abierta apareció debido a la presión que las autoridades mendicantes ejercieron sobre los frailes para cristianizar a grandes poblaciones en los primeros años. Aunque también en algunos casos aparece como monumento provisional, mientras se concluían los templos cerrados y conventos.

<sup>217</sup> Cfr. Eduardo Matos Moctezuma “Evangelización y resistencia indígena en el centro de México” en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers, *Destinos Cruzados, cinco siglos de encuentros con los amerindios*, Siglo XXI, México, 1996.

Tal como nos hacia ver Guha en el primer capítulo,<sup>218</sup> en el análisis histórico muchas veces se subestima el papel de los pueblos colonizados o no se cree en su respuesta autónoma, y en ocasiones al simpatizar con su causa, se sobreestima o idealiza el papel de éstos.

Para Kubler, los testimonios materiales que se encuentran en las construcciones dan cuenta que efectivamente hubo una reacción, rechazo y posterior acoplamiento de los pueblos originarios a las actividades impuestas por los europeos, pero ésta, incluso para los especialistas, es muy difícil detallar.

Como se ha sostenido a lo largo de esta exposición, en un principio la tarea de los frailes fue difundir la fe cristiana con la predicación, pronto se dieron cuenta que no ganarían la voluntad de los habitantes sino conocían la lengua, costumbres, su orden sagrado y socio-político. En ese sentido los antiguos de la *Nuu Dzahui* también pudieron *aceptar y adaptar* ciertas prácticas traídas por los europeos y en menor medida rechazar otras.

Es decir, aunque la Capilla abierta hubiera sido construida provisionalmente mientras la Iglesia quedaba lista, no quitaría la posibilidad de que la Capilla abierta sea un esfuerzo de *adaptación* de ida y vuelta: “las congregaciones al descubierto hacían que los indígenas no consideraran la liturgia cristiana como algo completamente extraño”<sup>219</sup>

Sin embargo para Kubler queda la duda en qué medida la sola presión física de los invasores pudo someter a los pueblos originarios. La sola violencia física para Kubler no explicaría la impresionante participación de éstos en la construcción de las iglesias y en este caso de la Capilla abierta. *Macehuales* y terrazgueros estaban obligados, además de dotarse de alimento, vestido y albergue, a cumplir con las fuertes cargas tributarias impuestas por la Corona, es decir a realizar trabajo gratuito para las construcciones religiosas.

---

<sup>218</sup> *Loc supra.* p. 8

<sup>219</sup> George Kubler, *op. cit.*, p. 532





Imagen 5.3. Capilla abierta e Iglesia del Valle de Teposcolula, Foto cortesía de Christian González Verón. 2009, Creative Commons

Kubler explica que para los pueblos originarios la vida entera constituye un acto ceremonial. Tanto el trabajo como el descanso, estaban dirigidos por ciclos ceremoniales. Con las nuevas reglas, las actividades de subsistencia perdieron su sentido ritual. Precisamente este carácter ceremonial de las culturas originarias les permitiría encontrar cierto sentido espiritual en estas nuevas condiciones de subsistencia.

En otras palabras, al ver humilladas sus antiguas creencias, con la brújula rota, los antiguos pobladores se vieron en la necesidad de *adaptar* actividades impuestas para sustituir sus prácticas espirituales antiguas.

La Capilla abierta tuvo que haberse construido entre 1540 y 1550. Según Robert Ricard el auge de las órdenes mendicantes fue durante la década de 1540, fechas que comparte Kubler en su análisis. El juicio inquisitorial de Yanhuitlán se llevó a cabo de 1544 a 1546, es probable que después de tal lección en la región, los pobladores no quisiera poner en riesgo su vida y

sustituyeran las prácticas espirituales antiguas. Esto no significa que el subalterno *adopte* tales prácticas sin oponer resistencia –como lo sugiere Kubler-- según la perspectiva de Scott en el sentido que las prácticas y discursos de la resistencia no pueden ser reivindicaciones abiertas cuando los aldeanos tienen todas las de perder.

Cuando la realidad del poder hace imposible cualquier ataque frontal de parte de los subalternos, surgen estas prácticas que constituyen el terreno de la *infrapolítica*. Según palabras de Gruzinski en el primer capítulo: para el colonizado no hay muchas opciones en la costra de sangre seca. Adoptar los nuevos modos, urdir la capacidad de responder con sus propios códigos ante un entorno trastocado y “saber jugar las exigencias de los nuevos amos, a costa de unos arreglos”.<sup>220</sup>

Cabe señalar además que las Capillas abiertas dejaron de ser construidas en el último cuarto del siglo *xvi*, para entonces las prácticas de evangelización masiva aminoraron cuando la población se redujo, sea por trabajos forzados, hambrunas, enfermedad y suicidios masivos.

Ya para la segunda mitad del siglo *xvi*, la tercera generación de originarios habría *adaptado* ciertas técnicas de construcción europea. La actividad constructiva se enfocaría a terminar las iglesias y calendarizar ciertas celebraciones. Aparece otra vez esta gran capacidad de *adoptar* una imposición para *adaptarla* a la vida social en aras de la propia subsistencia.

#### **5.4 La Casa de la cacica ¿resistencia o pacto?**

Una vez concluida la construcción de la Iglesia en el Valle de Teposcolula, aproximadamente en la década de 1550, fue construido el *tecpan*, o como algunos llaman palacio o residencia real de los “señores” de Teposcolula conocida en la actualidad como “Casa de la Cacica”. En el segundo capítulo fueron descritos los cambios que introdujeron las nuevas instituciones, las elites nativas tuvieron que someterse en algunos aspectos en aras de preservar otros beneficios para sí mismas o para su población.

Es sabido que los grandes *yuhuitayus* prehispánicos de la *Ñudzahui* tenían su *aniñe*, en éste “palacio” habitaban los gobernantes y era el lugar para atender a los gobernados. La

---

<sup>220</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. p. 37.

construcción de este *tecpan* o *aniñe* -palacio en náhuatl y *dzaha dzau*i respectivamente- obedecería a negociaciones que impulsaron los gobernantes antiguos para “levantarse de las cenizas de la guerra, la esclavitud y la enfermedad”<sup>221</sup> y preservar parte del estilo prehispánico incorporando elementos de los recién llegados.

Desde el punto de vista arquitectónico se trata de una construcción civil que cuenta con siete piezas rectangulares de techos altos y bajos, éstos aguardan mosaicos de piedras blancas redondas sobre un fondo oscuro, dos patios, gran cocina. Al parecer esta construcción no estaba aislada era parte de un conjunto de seis palacios entre adobe y piedra labrada que en siglos posteriores desaparecieron.<sup>222</sup>

Al parecer el *tecpan* de Teposcolula se construyó casi al mismo tiempo que se construía la Capilla abierta y la Iglesia nueva del Valle (1550), ya que para 1567 ya estaba terminado. Es probable que quienes hacían el trabajo pesado de transportar la cantera hasta el Valle fueran los mismos que contribuyeron a traer la cal y canto (mezcla de piedras) desde lejos.

Como se describió en el capítulo tres, los gobernantes de los *yuhuitayus* heredaban su poder a través de los linajes familiares; el pueblo de abajo reconocía y respetaba aquella autoridad heredada.

Si bien es difícil saber exactamente cómo se llevaron a cabo las negociaciones para que los frailes y autoridades españoles permitieran la participación de cientos de hombres del pueblo y de las estancias sujetas a la cabecera para construir un lujoso palacio que beneficiaría a los ex gobernantes originarios, es probable que en aras de ganarse la confianza de los originarios, los frailes aprovecharan la autoridad moral que tenían los llamados caciques para influir en la voluntad de las y los de abajo y de tal modo que éstos no se organizaran u opusieran mayor resistencia.

---

<sup>221</sup>María de los Ángeles Romero-Frizzi, *Teposcolula, aquellos días...*, p. 80

<sup>222</sup> *Ibidem.* p. 81

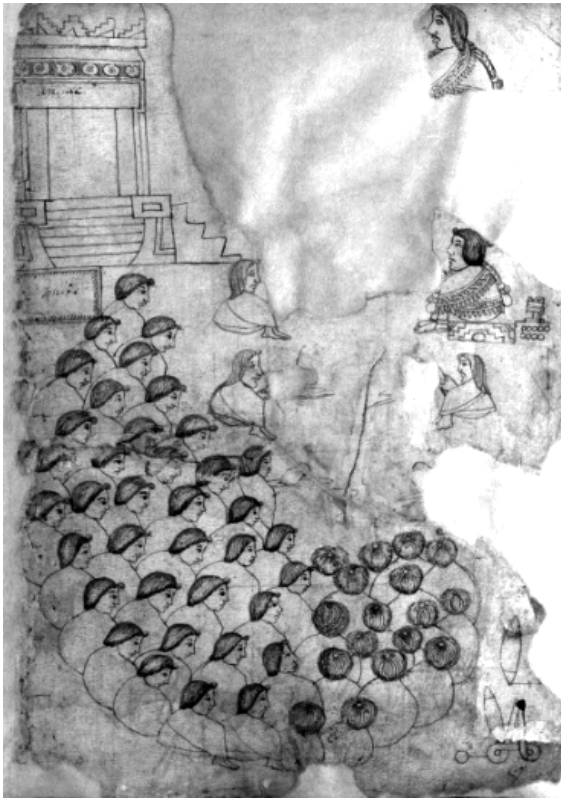


Imagen 5.4 *Aniñe* de Yanhuitlán. Lámina II del Codice de Yanhuitlán (BUAP)

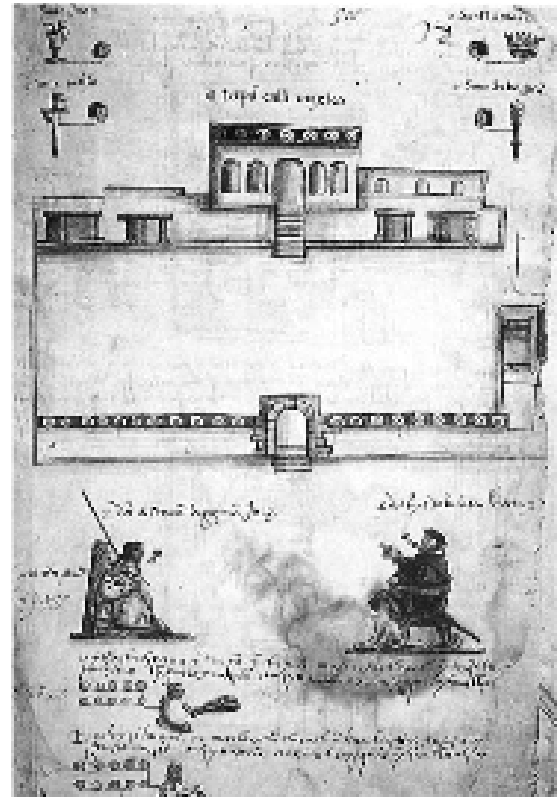


Imagen 5.5 *Tecpan* del Codice Osuna (Tomado de ©Kiracofe, 1995)



Imagen 5.6 *Tecpan* o *aniñe* de Teposcolula o Casa de la Cacica (Especial, 2013)

Espacialmente, dentro de la nueva cuadrícula diseñada por las autoridades españoles, el *tecpan* se encuentra en un lugar estratégico, desde la colina que la sostiene puede apreciarse el atrio de los músicos de la capilla abierta, tiene una vista privilegiada hacia la Iglesia. Si bien los arquitectos españoles idearon el nuevo reacomodo es evidente que constructores originarios participaron, no sólo con la mano de obra como en la Iglesia y Capilla abierta, sino en la designación de los espacios.

Sebastian Van Doesburg, responsable de la restauración de la Casa de la cacica en el año 2002 impulsada por la Fundación Alfredo Harp-Helú, confirma la hipótesis de que las elites de la *Ñudzahui* fueron muy activas en la negociación de sus poderes y privilegios:

Los mixtecos no son pobres *padecedores* del dominio colonial, son muy activos en su porvenir, por supuesto dentro de las posibilidades que la Colonia da, y aunque éstas eran limitadas, aprovecharon todas las oportunidades para conservar o redefinir su identidad, su cultura, y durante el siglo XVI la nobleza mixteca mantuvo el control de la riqueza y de la vida social de la región.<sup>223</sup>

Por su parte, el investigador James Kiracofe encuentra semejanzas visuales entre la Casa de la Cacica y el *tecpan* de México representado en el *Codex Osuna*.(Ver Imagen 5.3) Kiracofe sostiene que el friso de mosaicos de piedras de distintos colores que forman los discos negros con contorno rojo<sup>224</sup> son ornamentos de distinción real que aparecieron en los palacios construidos durante el primer siglo de la colonia.

Kiracofe también argumenta que el arte y la arquitectura colonial de Teposcolula representan una fusión de conceptos y técnicas indígenas y europeas, lo cual permite pensar que la *Ñudzahui* no se occidentalizó completamente. Los *Ñuu Savi* han mantenido su identidad, su cultura y sus símbolos, aunque no puros, supieron esconderlos con los del invasor, para el autor, la Casa de la Cacica, es una manifestación convincente de este proceso.

La incorporación de estos esquemas decorativos prehispánicos podría leerse como una forma de resistencia, sin embargo se descarta este punto de vista tan optimista. Es más probable

---

<sup>223</sup> Alonso Aguilar Orihuela, “La Casa de la Cacica. La restauración de un palacio indígena” en *Jolgorio Cultural* núm. 53, marzo 2013, Oaxaca.

<sup>224</sup> James B. Kiracofe, “Architectural Fusion and Indigenous Ideology in Early Colonial Teposcolula. The Casa de la Cacica: A Building at the Edge of Oblivion” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 66, UNAM, 1995, p. 66

que los invasores establecieron una negociación para que el *aniñe* fuera construido en una colina a voluntad de los caciques, a cambio de que éstos garantizaran la fuerza de trabajo para construir la Iglesia. En el nuevo orden de la post-conquista, muchas de las concesiones que hicieron los españoles en realidad eran dispositivos para impedir la unión entre distintos *yuhuitayus*, lo que les permitía operar con mayor margen en los asentamientos de la *Ñudzahui*. Otro aspecto que refuerza tal hipótesis son las pugnas entre los señoríos antiguos que tuvieron su corolario en la disputa por la sucesión del cacicazgo de Teposcolula.



Imagen 5.7 Vista de la Capilla abierta desde el *aniñe* de Teposcolula (Tomado de © Kiracofe 1995)

El cacique anciano de Teposcolula, Pedro de Osorio había heredado el título a su hijo Felipe (no se conoce el apellido), sin embargo el hijo murió a los pocos años por lo que el título pasó temporalmente de nuevo a Pedro de Osorio quien murió en 1566. Al terminar la línea masculina y ver la vacante de Teposcolula, el yerno de Don Pedro, Felipe de Austria –cabe recordar que los antiguos retomaron nombres castellanizados de personajes poderosos– reclamó el título, con el argumento de que ser el esposo de la hija de Don Pedro, Inés de Osorio y provenir del linaje de Tilantongo, uno de los más importantes de la región.

Pese a la cercanía política con Don Pedro de Osorio, Felipe de Austria no fue el personaje que ocupó el *tecpan* de Teposcolula, fue doña Catalina de Peralta —esposa del cacique de Tejupan— quien también había interpuesto un recurso para reclamar el linaje, con el argumento de ser ella sobrina directa del fallecido Pedro de Osorio.

Sorprendentemente y contra el sentir de la mayoría de los de Teposcolula, Catalina de Peralta asumió el cacicazgo en 1569, ocupó la residencia real y la gran lista de pertenencias (terrenos, casas, joyas, armas, mantas y servidumbre) de Felipe de Austria pasaron a su posesión,<sup>225</sup> incluídos los *ñuus* sujetos.

La población debió obedecer a la nueva cacica quien poseyó el cacicazgo hasta finales del siglo XVI, la decisión de reconocerla como legítima fue tomada por los jueces españoles, es posible que no porque Catalina de Peralta demostró ser la nieta de los señores antiguos de *Yucundaa*, sino para mermar el poder que todavía ostentaba Tilantongo.

Dicho gesto, por un lado confirma la hipótesis de que las nuevas instituciones fueron utilizadas activamente por las elites indígenas para hacerse de su propio poder, aunque casi siempre la decisión final para favorecer a estas elites radicó en la correlación de fuerzas que los invasores calculasen para sí.

### **5.5 Arte *tequitqui* en motivos de la Iglesia**

El *tequitqui* es una noción que comenzó a ser utilizada en los estudios de historia del arte para identificar la expresión artística de los pueblos originarios hecha en la post-conquista bajo el dominio de los invasores. *Tequitqui* viene de la voz náhuatl que significa alguien que paga tributo. Al parecer el investigador español Moreno Villa utilizó este término por primera vez a mediados del siglo XX para referirse al trabajo escultórico en piedra que los pueblos originarios estaban obligados a dar en las Iglesias como parte de su pago de impuestos a la Corona.

En la descripción de este “arte indígena”, Moreno Villa no deja su eurocentrismo atrás, pues todo el tiempo compara las piedras esculpidas con los canones greco-romanos para encontrarles una fuente primaria europea, a ratos lo llama grotesco o desproporcionado. Para

---

<sup>225</sup> Ronald Spores, *Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, p.262

las tradición europea, este arte pudo haber sido considerado no funcional en términos de construcción, para Europa quizá las piedras esculpidas desempeñaban un papel únicamente ornamental, de lo contrario también las hubieran prohibido.<sup>226</sup>

Para algunos estudiosos el arte *tequitqui* -también llamado indo-cristiano-- solo pudo existir en el siglo XVI, al calor de las primeras construcciones de las Iglesias, algunos autores sostienen que el *tequitqui* “evolució” al barroco popular con elementos más complejos, detalles y técnica más pulida. ese a que el estudio del arte *tequitqui* se ha enfocado en la escultura de las construcciones coloniales de las que se ocuparon probablemente los antiguos nahuas, es decir en el Altiplano central. En la zona estudiada, todavía se puede apreciar algunos de esos rasgos y figurillas del arte *tequitqui* en la Iglesia del Valle de Teposcolula de la *Nuu Savi* ¿Por qué este arte sería un gesto de reapropiación simbólica? ¿Se trataría de una resistencia pasiva u oculta al violento cambio cultural?

La propuesta es estas manifestaciones forman parte de las prácticas de resistencia ocultas que a la luz de los años se pueden interpretar como estrategias, como *protagonismo social*, es decir cuando los sujetos en condiciones adversas establecen formas activas de negociación, de aprendizaje de las nuevas reglas institucionales, de resistencia cultural y hasta de sublevaciones organizadas.

Se tienen ante sí dos tipos de esculturas, por un lado, las manifestaciones abiertas que decoran motivos en los pórticos, columnas o en las esculturas de San Pedro y San Pablo de la fachada de la Iglesia. Por el otro, las practicas ocultas que probablemente se encuentren en los cimientos de la Iglesia. Se evoca acá el diálogo imaginario del arqueólogo Matos Moctezuma a propósito de las esculturas de *Tlaltecuhтли* encontradas en los cimientos de las nuevas iglesias, las cuales fueron labradas por los nahuas para pagar su tributo:

Podemos imaginar la escena. El indio seleccionaba la pieza [...] y empezaba a trabajarla. El fraile que pasaba por ahí se percata de que es un ídolo y ahí se lo hacer ver al indígena:

--Oye, que esa piedra tiene uno de nuestros demonios...

--No se preocupe su merced-- contestaría, la parte de la figura va hacia abajo.

---

<sup>226</sup> Manuel Aguilar-Moreno, *op.cit.*, p.112



El fraile, contento, continúa su marcha rezando, en tanto que el indígena sonríe satisfecho<sup>227</sup>

Tal como revelan las fuentes, en la construcción de la iglesia de Yanhuítlán los antiguos nobles arrojaron a los cimientos piedras como las encontradas en los cuatro puntos cardinales del Templo Mayor. y joyas preciosas,<sup>228</sup> es probable que en el conjunto conventual de Teposcolula también fuera similar.

En el interior de la Iglesia de Teposcolula también sorprende el color de piel oscura que los ángeles conservan, no sólo revela la mano de obra de los pueblos originarios, sino también la persistencia de una forma que se negaba a morir frente a la imposición de otra. Otro de los elementos que resaltan a la vista de cualquier visita turística, a la Iglesia de Teposcolula son las pequeñas gotas de sangre que también acompañan algunas de las figuras esculpidas o pintadas ya en los siglos posteriores ¿será este un gesto de tristeza, sobrevivencia o rememoración del sacrificio a los ancestros?

En la parte posterior de las esculturas de San Agustín y Santo Domingo en la fachada de la Iglesia, una especie de ángel se postra a los pies de cada santo, este personaje conserva rasgos autóctonos, el gran objeto que carga asemeja una gran pluma. Las proporciones del objeto cargado no corresponde a las proporciones del cuerpo del ángel, quien esculpió probablemente rememoraba las grandes proporciones de piedra dedicadas a sus ancestros. La cabeza del ángel está rodeada por un follaje que evoca otras figuras prehispánicas (flor, serpiente) y de nuevo aparece el disco real. Las alas del ángel evocan unas plumas de una gran ave; plumas, flechas, serpientes, flores, corresponden a un imaginario precolonial<sup>229</sup>

Saber con certeza en que medida estas expresiones son sólo sencillos recuerdos, engaños a los frailes o memoria deliberada por conservar lo sagrado, es casi imposible, es probable que los frailes de Teposcolula de la segunda mitad del siglo XVI ni siquiera se dieron cuenta de estos

---

<sup>227</sup> Eduardo Matos Moctezuma “Evangelización y resistencia indígena en el centro de México” en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers, *op. cit.*, p. 81

<sup>228</sup> María de los Ángeles Romero-Frizzi, *op.cit.*, p.66

<sup>229</sup> Hay otra interpretación que sugiere que los nombres cristianos fueron reinterpretados por los *tlacuilos* por medio de glifos, San Pedro correspondería a una llave y San Pablo a una gran ave, de ahí correspondería a San Pedro y San Pablo Teposcolula patronos de la localidad; aún así los elementos y el estilo del trabajo corresponden a un imaginario precolonial Cfr. Joaquín Galagarza “Glifos cristianos” en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers, *Destinos Cruzados, cinco siglos de encuentros con los amerindios*, Siglo XXI, México, 1996. p. 89

gestos, ( dado el clima de persecución es difícil creer que no las persiguieran ) o si llegaron a descubrirlos tuvieron que ser permisivos para no ocasionar resistencias mayores que de nuevo los hicieran retroceder en su tarea cristianizadora.

Este estudio no ha estado enfocado en hacer un exhausto análisis iconográfico comparativo. En las figuras esculpidas en la Iglesia, al ser las primeras expresiones materiales construidas en la frágil “filigrana de la paz”, se puede apreciar todavía, la tenacidad de quienes, con todo en contra y valiéndose de formas creativas, esculpieron los dictados europeos con el recuerdo de la destrucción y sangre de los suyos.

Ante la pretendida majestuosidad de la obra del invasor, estos gestos de resistencia y creatividad, ponen en relieve la persistencia de los pueblos originarios por resguardar su concepción de lo sagrado y sortear las grandes heridas que dejó la invasión española.



Imagen 5.8 Detalle de la fachada de la Iglesia nueva de Teposcolula (Especial, 2013)

## CONCLUSIONES

Aunque enlazados, los resultados de esta investigación pueden dividirse en tres dimensiones principales: teórico-metodológica, histórico-política y la dimensión comunicativa.

En lo que respecta al encuadre teórico- metodológico hay que destacar que en el ejercicio de construir un aparato crítico que legitimara el estudio de un período histórico dentro de las Ciencias de la Comunicación, la herramienta del análisis *de* discurso y la crítica genealógica (Foucault) fue fundamental para poder explicar las condiciones de enunciación del discurso cristianizador que trajo la invasión española a estas tierras durante el siglo XVI.

En la exploración de autores y autoras que ya han trabajado procesos coloniales desde las Ciencias Sociales, se hizo referencia una vertiente del llamado Grupo de Estudios Subalternos (Asia), al buscar referencias similares a estudios que se han hecho en la geografía americana, se conocieron autores de esta última latitud, identificados con la crítica a la modernidad/colonialidad, aunque por el propio alcance de esta investigación descriptiva no fue posible profundizar en sus nociones y herramientas analíticas .

Hay que tomar en cuenta que los análisis y las categorías que problematizan los grupos arriba mencionados responden a particularidades geográficas y económicas que no necesariamente son útiles para describir un proceso tan local como el analizado, sin embargo puede proporcionar un encuadre general.

Por el otro lado, en lo que toca a una metodología bibliográfica coherente para el estudio de las prácticas de resistencia, protagonismo social o agencia, es prudente buscar equilibrar las fuentes de consulta de las partes antagónicas en estudio que permita leer “entre líneas”, la prosa del subalterno, pues esta de por sí se encuentra velada por el régimen de verdad.

En materia histórico-política, al estudiar el orden sagrado antiguo se caracterizó la *Ñuu Savi* o *Ñuu dzahui* (Mixteca antigua) como una región donde geografía y orden político-religioso están fuertemente enraizados. Asimismo, se comprendió que el relato fundacional de la *Ñuu dzahui* según haya sido el momento de su difusión, ha podido ser utilizado por diferentes intereses, sea legitimar el poder de cierto *yuhuitayu* sobre otro, o bien como un recurso de unidad de los subalternos, en un momento de desventaja frente a un poder exterior.

Por otro lado se comprendieron las técnicas de las que se valieron las ordenes mendicantes españolas para llevar a cabo la guerra espiritual. Se pudo hallar claramente antecedentes de la *conversión* en la guerra de Reconquista de la península Ibérica contra los musulmanes. Además, las técnicas inquisitoriales de persecución contra los cultos antiguos tienen su anteproyecto en la cacería de brujas en la Europa medieval y anteriormente en las Guerras Sajonas de Carlo Magno. En ese sentido, las ordenes mendicantes no utilizaron métodos totalmente desconocidos en América, se trató de la refinación de prácticas cristianas probadas desde el siglo III de la Roma de Constancio II.

Por otro lado, en el mundo invadido, Corona e Iglesia se enfrentaron a cosmovisiones originarias donde la colectividad es fundamental en el hacer social, aprovecharon pugnas internas y liderazgos comunitarios para someter masivamente a las poblaciones más alejadas o reticentes al discurso cristiano.

En lo que se refiere al análisis discursivo, en realidad éste no se utilizó para diseccionar un corpus específico, sino para cuestionar el discurso autorizado para hablar sobre el pasado, esta operación hizo notar que en la prosa histórica utilizada para describir los procesos de resistencia o sublevación, también yacen relaciones coloniales de saber-poder desde las cuales se construye una imagen de la geografía y el sujeto *Ñuu Savi* que oculta su propio decir.

En este último objetivo este estudio se enfrentó a la limitación de desconocer la lengua originaria y la restringida consulta de fuentes primarias, por tanto si se pretende decolonizar la prosa del pasado y develar los trazos del decir del subalterno, es menester recurrir a fuentes vernáculas.

En la dimensión comunicativa se echó mano de la noción de reapropiación simbólica para poder explicar prácticas de resistencia de los subalternos, en ese sentido se cumplió el objetivo de describir cómo operan estos recursos en un momento de dominación, luego de una guerra de invasión.

En el mismo sentido, se dio a conocer, de manera general, el orden sagrado que explica la potencialidad discursiva de algunos elementos de la naturaleza que han sido y continúan siendo venerados en la *Ñuu Savi*. La idea básica de encontrar la dominación colonial y su corolario las prácticas de resistencia, nos llevó a comprender que el vínculo entre dominación y reapropiación simbólica no se puede explicar sin el proceso de explotación material.

En lo que se refiere a la reapropiación simbólica, en tanto práctica de resistencia, puede pensarse que ésta no es una disidencia real, sin embargo lo interesante es se comprobó que cuando la aplastante materialidad del poder hace imposible un ataque de frente, surgen estas formas ocultas que adopta la lucha política (expresiones artísticas) aunque en el frente abierto se negocien privilegios.

Finalmente, respecto a los descubrimientos relativamente recientes del Pueblo Viejo de Yucundaa es importante destacar que las interpretaciones de los especialistas son una arena en disputa donde están involucradas textos, instituciones y prácticas; estos elementos no se encuentran exentos de dominación colonial en el ámbito del saber, aquéllas se erigen como autorizadas y neutrales desde la narrativa científica que pretende situarse en el punto cero de observación. Es así como los resultados de las últimas investigaciones no sólo se disputan la prosa histórica del pasado sino parte de la configuración del devenir.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, René, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2 vols., México, 1984
- Báez-Jorge, Felix, *Debates en torno a lo sagrado, Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011
- Barajas Rocha Casilda, Ibarra Sevilla Benjamín, *Capilla abierta de Teposcolula, una experiencia formativa*, Tesis de Licenciatura en Arquitectura, UNAM, 1998
- Bartolomé, Miguel Alberto, “Relaciones nativas e identidades étnicas en México” en *Gente de razón y gente de costumbre, las identidades étnicas en México*, Siglo XXI, México, 1997, pp.99-123
- Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, FCE-Embajada de Francia, México, 2009
- Bhabha, Homi, K. *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002
- Boone, Elizabeth Hill, *Relatos en rojo y negro. Historias pictóricas de aztecas y mixtecos*, FCE, México, 2010
- Borges, Pedro, OFM., *Métodos Misionales en la Cristianización de América, Siglo XVI*, Consejo Superior de Investigación Científica, Departamento de Misionología española, Madrid, 1960
- Buelna Serrano, María Elvira, *Indígenas en la Inquisición apostólica de fray Juan de Zumárraga*, UAM-A, México, 2009
- Burgoa, fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y Sitio Astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, UNAM-Porrúa, 1989
- Códice Yanhuitlán*, Estudio preliminar de María Teresa Sepúlveda y Herrera, INAH-BUAP, Puebla, 1994
- Dahlgren, Barbro, *La Mixteca, su cultura e historia prehispanicas*. México, UNAM, 1990
- Dalton, Margarita, *Breve historia de Oaxaca*, FCE-COLMEX-FHA, México, 2004
- Dámaso España, Carlos (*Tayí Savi*), *Identidad multiculturalismo y autonomía Ñuu Savi Nación de la Lluvia (nación mixteca)*. Tesis Licenciatura en Sociología, UNAM, 2008
- Diego Luna, Laura, *El Palaciego de Yucundáa*. Tesis Licenciatura en Arqueología, ENAH, 2011

Fernández Buey Francisco, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Libros de la Catarata, Madrid, 1999

Fernández Christlieb Federico; García Zambranp, Ángel, coord. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, FCE-UNAM-Instituto de Geografía, México, 2006

Fernández Rodríguez, Pedro O.P., *Los Dominicos en el contexto de Evangelización*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994

Farriss. Nancy M. *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, (trad. María Palomar), México, CONACULTA, 2012. Traducida de *Maya society under colonial rule: the collective enterprise of survival*, New Jersey, Princeton University Press, 1984

Florescano, Enrique, “La nueva interpretación del pasado mexicano”, Horacio Gutiérrez Crespo (comp.), *El historiador frente a la Historia*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1992

Foucault, Michel, *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, 2a. ed, México, 2010.

\_\_\_\_\_, *El orden del discurso*, *Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970*, traducida por Alberto González Troyano, edición en línea.

\_\_\_\_\_, *Hay que defender la sociedad (Genealogía del racismo)* Ediciones Akal, Madrid 2003

Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, Porrúa, México, 1990.

Gerhard, Peter, “Teposcolula” en *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, México, pp. 292-299.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, traducción de *The Aztecs under Spanish rule*, primera edición en inglés 1964. Traducción al español por Julieta Campos, Siglo XXI, México, (1era. ed. en español, 1967), 11va. edición en español, 1991

González Leyva, Alejandra, “Geografía, lingüística, arqueología e historia de la Mixteca alta antes de la conquista española” Reporte de investigación del proyecto Conacyt (2005-2008) y PAPIIT (2006-2007), *Yanhuatlán, construcción, historia y arte de un convento dominico*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, pp-45-66.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español Siglos XVI-XVIII*, trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991.

Hayden Lutz, Christopher, *Patterns of Resistance and acceptance of Christianity in the Mixteca Alta in the Sixteenth Century*, Thesis of Master of Arts (History). University of Wisconsin, 1969.

Hermann Lejarazu, Manuel, *Códices y señoríos. Un análisis sobre los símbolos de poder en la Mixteca prehispánica*, Tesis Doctorado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, México, 2005,

Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*, (trad. Corina de Iturbe), Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1988.

Jansen, Maarten y Pérez Jiménez, Gabina Aurora, *La lengua señorial de Ñuu Dzauí. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Universidad de Leiden- Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca- CSEIIO- Yuu Núú A.C., México, 2009, 503 pp.

---

\_\_\_\_\_, *Voces del Dzaba Dzavui: Análisis y conversión del Vocabulario de Fray Francisco de Alvarado (1593)*, Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2009.

Jiménez M. Víctor, *Proceso Inquisitorial del Cacique de Tetzcoco*, Congreso Internacional de Americanistas, México, 2009

Jiménez M. Víctor y González M., Rogelio, *El ex-obispado de Oaxaca, un caso singular en la arquitectura colonial mexicana*, CODEX, México, 1992

Julián Caballero, Juan, *Ñuu Davi Yuku Yata, Comunidad, Identidad y Educación en la Mixteca (México)*, Tesis Doctorado, Universidad de Leiden, Leiden, 2009.

Klor de Alva, Jorge, “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”, en León Portilla, Miguel; Gutiérrez Estevez; Gossen G.H., eds.. *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, vol.1, Imágenes interétnicas*, Siglo XXI, Madrid, 1992, pp. 339-368.

Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, FCE, México, 1982.

Lenkersdorf, Gudrun, *Repúblicas de indios. pueblos mayas en Chiapas siglo XVI*, México, Plaza y Valdés, 2010.

López de Gomara, Francisco, *Historia de la conquista de México*, Océano, México 2003

Martín Gabaldón, Marta, *Congregaciones en la Mixteca Alta: El Caso de Nochixtlán, 1599-1603*. Tesis Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, agosto del 2011

Matos Moctezuma, Eduardo “Evangelización y resistencia indígena en el centro de México” pp. 73-81, en Joëlle Rostkowski y Sylvie Devers, *Destinos Cruzados, cinco siglos de encuentros con los amerindios*, Siglo XXI, México 1996

McAndrew, John, *The Open-Air Churches Of Sixteenth-Century Mexico : Atrios, Posas, Open Chapels, and Other Studies*, Harvard University Press, Cambridge, 1965

Moreno Villa José Moreno, *Lo mexicano en las artes plásticas*, FCE, México, 1986

Mires Fernando, *La colonización de las almas, misión y conquista en hispanoamérica*, Libros de la Araucanía,



Buenos Aires, 2007

Navarrete, Federico, “Las tradiciones históricas indígenas” en *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2012, edición digital. pp. 37-92.

Olivera, Mercedes y Romero-Frizzi, Ma. de los Ángeles, “La conquista de las armas”, Romero-Frizzi Ma. de los Ángeles, comp, *Lecturas históricas del estado de Oaxaca*, Época colonial, vol. II, INAH, Oaxaca, 1990, pp. 67-78.

Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas en La Mixteca (1700-1856)*, México, El Colegio de México, 1987

Pérez Ortiz, Alfonso, *Tierra de brumas, conflictos en la Mixteca Alta, 1523-1550*, Plaza y Valdés, México, 2003, 178 pp.

Pita Moreda, Ma. Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1991

Ricard Robert, *La conquista espiritual de México, ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, 2da. Edición, México, 1986.

Rivera Cusicanqui, Silvia, *Violencias (re) encubiertas*, Editorial Piedra Rota/La mirada salvaje, La Paz, 2010

Rivera Cusicanqui Silvia y Rossana Barragán (comps.), *Debates Post-coloniales, una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Trad. Raquel Gutiérrez y Alison Speding, Universidad Surcolombiana / Aruwiyiri, La Paz, 1997

Romero, Ma. de los Ángeles, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, INI-CIESAS, México-Tlalpan, 1996

Romero-Frizzi, Ma. de los Ángeles, *Teposcolula, aquellos días del siglo XVI*, Conaculta-Fundación Harp-Helú, Oaxaca, 2008

Rufer, Mario, “Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial” en Corona Berkin, Sarah. y Kaltmeier, O. [coords.] *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa, 2012.

Scott C. James, *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, México, 2000

Sépulveda y Herrera, María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuatlán, 1544-1546*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, México, 1999

Spores, Ronald. *N̄nu N̄ndz̄abni, la Mixteca de Oaxaca: la evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, Fondo Editorial de IEEPO, Oaxaca, 2007

Spores, Ronald “El encuentro entre los mixtecos y los dominicos en la ciudad de Yucundaa, pueblo viejo de Teposcolula, Oaxaca, durante las primeras décadas de la colonia: 1530-1550”. en: *Anuario Dominicano II*: 75-89. Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, Querétaro. 2006.

Suess, Paulo, *La conquista espiritual de la América Española, doscientos documentos del siglo XVI*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1992

Taylor B, William, *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en México del siglo XVIII*, vol. I, Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación, Colegio de México, Zamora, 1999

Terraciano, Kevin, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca, Nudzabui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, California, 2001

Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI, 2da. Edición, México, 2010

Ulloa Herrero, Daniel, *Crónica de una dialéctica: los dominicos en Nueva España siglo XVI*, Tesis Doctorado en Historia, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1975

\_\_\_\_\_ *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*. El Colegio de México, México, 1977

Vences Vidal, Magdalena, *Evangelización y arquitectura dominica*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2000

Yañez Rosales, Rosa H., *Guerra espiritual y resistencia indígena. El discurso de evangelización en el obispado de Guadalajara 1541-1765*, UdG, Guadalajara, 2002

#### HEMEROGRAFÍA

Alcántara Rojas, Berenice, “Fragmentos de una evangelización negada, Un «ejemplo» en náhuatl de fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlihuetzia” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 73, UNAM, 1998, pp. 69-85.

Díaz Núñez Luis Gerardo, “La presencia itinerante de los Dominicos en Oaxaca y la Mixteca durante los siglos XVI al XVIII” en *Nuu Savi, la Patria Mixteca*, Universidad Tecnológica de la Mixteca, Huajuapán de León, abril 2006, pp. 87-156.

Gutiérrez Daniel, “Figuras del sujeto” en *Iconos*, FLACSO, Ecuador, 2002.

Hermann Lejarezu, Manuel, “Historia y linajes en los códices mixtecos” en *La escritura en los códices mixtecos*, Cervantes, Mayán, et. al., Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas, México 2011.

Hermann Lejarezu, Manuel, “Los glifos de Teposcolula y Yanhuatlán: la identificación de dos topónimos elusivos” en *Cuadernos del Sur*, Revista de Ciencias Sociales Año 16, No. 30. enero-junio 2011, INAH-UABJO-CIESAS-Pacífico Sur, Oaxaca, pp.77-91.

Jansen, Maarten, “El 'Rosario' de Taix y la Literatura Mixteca” en *Acervos* num. 8-9, abril-septiembre 1998, Oaxaca, pp. 24-32.

Kiracofe, James B. “Architectural Fusion and Indigenous Ideology in Early Colonial Teposcolula. The Casa de la Cacica: A Building at the Edge of Oblivion” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 66, UNAM, 1995, pp. 65-84.

Lind Michael, “Arqueología de la Mixteca” en *Desacatos*, CIESAS, núm.27, mayo-agosto 2008, pp.13-32.

Romero-Frizzi, María de los Ángeles, “La historia es una” en *Desacatos*, CIESAS, núm. 7, otoño 2001, pp.49-64.

Spores Ronald; Robles García Nelly, “A prehispanic (postclassic) capital center in colonial transition: excavations at Yucundaa Pueblo Viejo de Teposcolula, Oaxaca, México” en *Latin American Antiquity*, 18(3), Society for American Archeology, 2007, pp. 333-353.

Spores, R., Robles, G., et. al, “Avances de investigación de los entierros humanos del sitio Pueblo Viejo de Teposcolula y su contexto arqueológico”, en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XIII, IIA-UAM, México, 2007, pp. 285-301.

Terraciano, Kevin, “The Colonial Mixtec Community” en *Hispanic American Historical Review* 80, Febrero, Duke University Press, 2000, pp. 1-42.