



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS
MESOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DEL ANCESTRO CAZADOR AL SALTEADOR SALVAJE

UNA HISTORIA DE LO CHICHIMECA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
SALOMÓN VERGARA HERNÁNDEZ

TUTOR
DR. FEDERICO NAVARRETE LINARES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, MAYO 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”

Índice

Agradecimientos	Página	9
Introducción		11
 Capítulo I		
Ancestro cazador		21
<i>De “perros” a “antepasados”</i>		21
“Lo chichimeca”		30
<i>Los grupos específicos</i>		30
<i>Los “chichimeca” de los relatos de migración y fundación. El “ser” “chichimecatl”</i>		41
<i>Las explicaciones sociohistóricas</i>		49
<i>La explicación mítica</i>		51
<i>La otra posibilidad. La lógica cinegética</i>		53
<i>Matar y amar en Mesoamérica</i>		55
<i>Chichimecayotl: La depredación fertilizante</i>		68
<i>In tlacacihuiliztli In chichimecatl. “La domesticación del chichimecalt”</i>		69
<i>El desierto, el zacatal y la llanura ¿El norte?</i>		82
 Capítulo 2		
Los monstruos-otros para Occidente		95
<i>La diferencia de fuera (lo bárbaro) y la diferencia de dentro (lo salvaje)</i>		98
“Barbaro”. La diferencia de fuera		99
<i>La exclusividad y excelencia compartibles...por la fuerza</i>		102
<i>Los bárbaros naturales y brutos</i>		103
<i>La compasión subyugante</i>		107
“Salvaje”. La diferencia de dentro		113
<i>Silva</i>		113
<i>El buen o mal “bárbaro-salvaje” o el buen o mal “salvaje-bárbaro”</i>		118
<i>Cómo se hace un “bárbaro-salvaje”</i>		123
<i>Quimeras discursivas. Los trazos del deseo colonial</i>		127
 Capítulo 3		
Plumas creadoras de lo “chichimeca”. Plumas reflexivas de esas creaciones		
<i>Fuentes hispanas que hablan del norte y de los “chichimecas”</i>		131

Unos cuantos se tomaron la molestia. Quienes han escrito al respecto 143

Capítulo 4

Caníbal sacrificador y Salteador salvaje. La creación del nuevo chichimeca	165
<i>El norte “ya era chichimeca”</i>	166
<i>Sobre los noroccidentales y mansos “chichimecas”. De la incertidumbre al optimismo</i>	174
<i>El manso “chichimeca” y el irredento “chichimeca”</i>	181
<i>El malvado, burlón y belicoso</i>	187
<i>La aparición del indómito. Las fieras racionales</i>	192
<i>Los afrochichimecas. La gente incorregible</i>	206
<i>Orgullo herido</i>	209
<i>Salvajes lampiños y “chichimecas” desnudados</i>	219
<i>La confusión y la mezcla II</i>	230
<i>Los mismos “chichimecas”</i>	232
<i>El pasado superado</i>	235
<i>“La estatura de hombres y lo demás de salvajes”. Distintos “chichimecas”; pero los mismos “bárbaros-salvajes”</i>	239

Capítulo 5

Mecos. Siglos XVII y XVIII	245
<i>Después de la tormenta de fuego y sangre</i>	245
<i>“Chichimeca”, “Sujeto de derecho”</i>	250
<i>Constancia, vaguedad, generalización y particularidad</i>	252
<i>La sagrada familia chichimeca</i>	254
<i>Un cielo poblado de feísimos ángeles</i>	265
<i>Meco. El nombre del Indio Enemigo</i>	268
Conclusiones	281
Bibliografía	289

*A todos aquellos grupos y personas que,
tratados como “bárbaros” y “salvajes”,
fueron injustamente excluidos y maltratados*

Agradecimientos

Sería un autoengaño pensar esta investigación solo como un logro individual, fruto únicamente del aislado esfuerzo reflexivo y de encierro físico y mental.

Si bien buena parte de la tarea reflexiva y de investigación tiene que ver con ese acto de enclaustramiento; éste solo representa la mitad del trabajo. A esas, a veces disfrutables, a veces tortuosas, horas de soliloquio reflexivo se suman otras tantas donde la investigación es producto de las convivencias, de los encuentros de pareceres, de las divergencias de pensamiento que generan el contraste, ramifican las posibilidades y colocan la observación y la reflexión desde otro ángulo y otra perspectiva.

En esa parte colectiva basada más en la vivencia y en la experiencia queda como mínimo gesto – porque difícilmente se podrá retribuir en la proporción que le corresponde – de reconocimiento, expresar en el inicio de este trabajo, los respectivos agradecimientos para quienes no solo con su conocimiento, sino también a partir de la comprensión y el apoyo emotivo, contribuyeron sobremedida a la conclusión de este trabajo.

Mi primer agradecimiento es al Posgrado de Estudios Mesoamericanos por los años de formación académica. Esos años de aprendizaje fueron de gran relevancia para el replanteamiento de ideas y el acercamiento con otras perspectivas. Mas allá del aspecto académico, mi gratitud con el Posgrado de Estudios Mesoamericanos fue el de colocarme con un amplio espectro de alteridad. De poder tener de forma directa, a través de la convivencia con mis propios compañeros, un conocimiento más vívido de otras maneras de experimentar el mundo.

De tipo más personal agradezco de nueva cuenta a mi tutor el Doctor Federico Navarrete por el interés prestado a mi tema de investigación, el respeto hacia mis perspectivas, las acertadas sugerencias y, sobre todo, de la frescura de sus conocimientos y cuestionamientos, porque siempre se aprende algo nuevo y comprometido con hacer un mundo mejor y más inclusivo. Por más enseñanzas.

Nos separan las distancias y también los temas; pero no lo que se puede aprender a partir de eso. Al Doctor Tsubasa Okoshi, es uno de mis mayores agradecimientos y aprendizaje por formar parte de su proyecto y práctica de campo por las tierras y selvas yucatecas. Del Doctor Tsubasa aprendí a hacer historia a partir de la vida.

Si de aprendizaje se trata, un lugar muy especial en mi crecimiento personal y en mis afectos es para mis compañeros del Posgrado de Estudios Mesoamericanos que me abrieron una ventana muy vivencial y franca hacia sus comunidades. Elí Casanova, David Gómez, Santiago Bautista, esta tesis es un franco y cariñoso homenaje a ustedes y a sus pueblos; para que no dejen de enseñarnos que en este mundo hay otros mundos, y por invitarme a vivir esos mundos en carne propia.

También esta investigación agradece a las pláticas y convivencias, al diálogo interdisciplinario entre mis compañeros y entrañables amigos Laura Angélica, Oscar Salazar, Yuko Okura y Alberto Brito. Su amistad, comentarios y perspectivas fueron un soporte invaluable para en mi paso por el Posgrado y en la elaboración de esta Tesis.

No es menor, a aquellas amistades de vida que con su afecto, baile y palabras de aliento me permitieron seguir adelante. Darío Martínez, Sonia Ruiz, Ileana Grave, Hidekel Maldonado, Mónica Valdespino, Aurora García, Paola Guerrero, Paty Fuentes, Nora Villamil, Olivia Topete. Mi más sincera gratitud.

Por último, pero no menos importante, agradezco y dedico este trabajo, a mi madre y a mi hermano, quienes fueron los soportes y apoyos emotivos, económicos e incondicionales más importantes en este incierto trance que es hacer una tesis. Agradezco enormemente su comprensión, el respeto, la consideración y, sobre todo, cargar con la vida mientras trataba de sacar esta investigación. Estoy en deuda emotiva y vivencial con ustedes. Prometo saldarla con más de lo que ustedes dieron por mí.

Introducción

En cierto sentido esta investigación es la historia de una historia triste. Aunque lo que la hace sombría no es la mención de lo ocurrido en sí, sino la vigencia de aquellas cosas, concepciones y circunstancias que causan su pesadumbre.

En mayo de 2015 el Presidente del INE, Lorenzo Córdova, se burlaba de la participación del líder chichimeca jonaz, que junto con otros grupos y pueblos originarios, fueron a dicho instituto electoral, a una “asesoría para los pueblos indígenas”.

Frente a esa comitiva y a las palabras del representante del pueblo *uza*¹ o chichimeca jonaz, como prefieren llamarse frente a los mestizos, el Presidente del INE Lorenzo Córdova, hacía sorna del líder *uza*, con burlas racistas y denigrantes a su participación y condición como miembro de un grupo amerindio. Aquellas burlas apuntaban a la forma en que el vocero chichimeca jonaz se expresaba en español, acotando en su mal manejo del idioma nacional con la frase: “O vio mucho Llanero Solitario, con eso de toro cabrón, cabrón, no mames, sólo le faltó decir ‘yo gran jefe toro sentado, líder gran nación Chichimeca, no mames, no mames, está de pánico cabrón”.

El Presidente del INE podría justificar que no se burlaba, solo hacía hincapié en la exageración de acento y gesticulaciones del líder chichimeca jonaz para verse “más indígena que de costumbre” frente a las autoridades de dicha institución. Aun así, la manera de su sorna deja poco en su defensa; incluso cuando esta introducción peca de insensatez al plantearse una posibilidad justificatoria. Lorenzo Córdova bien pudo señalar el acto de exageración del líder chichimeca jonaz; pero no, prefirió, en conversación coloquial, hacer mofa del modo de hablar español del vocero chichimeca jonaz y describir su

¹ *Uza* y *ezar* son los términos que los chichimeca jonaz utilizan para autonombrarse. Según Manuel Martínez López. *Uza* se emplea: “cuando se habla del singular o para nombrar una unidad de conjunto y *eza'r* cuando se habla del plural como en las o los *eza'r*, los niños *ezar*, las mujeres *eza'r* o en todo caso cuando se usa el dual cuando se trata de dos personas”. Manuel Martínez López, *Eza'r. Chichimecas Jonaces*, México, CDI, 2015, 72pp., p. 14. Recurso en línea recuperado el 12/09/2018 en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/194948/cdi-monografia-chichimecas-web.pdf>

experiencia de comunicación con los representantes indígenas que asistieron a la “asesoría” como “exótica digna de las crónicas marcianas”.

Justificaba sus prejuicios como una opinión personal y privada y, así, evadía la situación haciendo notar el acto ilegal de invasión a la privacidad y espionaje de la grabación. A través de una supuesta división de la opinión particular y el ejercicio profesional público, el Presidente del INE justificaba su racismo y prejuicios emitidos por un funcionario encargado de un organismo que cuida la representatividad de todos los miembros de una “nación que se reconoce multicultural” y que “reconoce los derechos indígenas” como México.

En efecto, el problema de comprensión del Presidente del INE, ante sus comentarios privados y personales, es que no se dio cuenta que muchas de las políticas de exclusión y exterminio a lo largo de la historia están conformadas por políticas decididas y pensadas por individuos y personajes con los prejuicios privados y personales suficientes para llevarlos al ámbito de lo público y de lo profesional. Un claro ejemplo, es la aprobación de la política a “sangre y fuego” del siglo XVI contra los grupos del norte; porque todos los que la apoyaron en su haber privado y en sus nociones personales pensaban que aquellos a los que se debía hacer esa guerra de exterminio eran bárbaros y salvajes sin remedio.

Esa forma de describir como exótica la comunicación y encuentro con la diferencia; y de manifestarse de modo burlón sobre la manera en que otros emplean lo propio calificado como lo mejor, lo más racional, lo más civilizado es lo que hace que esta investigación sea sobre una historia triste, porque el funcionario del INE usó prejuicios y hacía propios concepciones despectivas que son una infortunada herencia y un indeseable arraigo.

Aquello que se ha perpetuado a través del tiempo y ha rebasado los espacios que le dieron origen, son los filtros con los que Occidente concebía y clasificaba la diferencia, a saber: lo *bárbaro* y *salvaje*. Con dicha dupla, los europeos definían aquella alteridad que no entraba en una epísteme y ontología dicotómica que dividía la vida inserta sea, o en el ámbito humano, o

en el natural. Es decir, incluía dentro de ese binomio aquellos cuyas formas de vivir y relacionarse no correspondían a sus modelos de lo humano y la vida humana organizada. Todo aquello que no correspondía a ese modelo enraizado en la racionalidad/sedentarismo, era un tipo de humanidad incompleta que, por su incompletud, quedaba relegada o era parte del otro ámbito, el natural y, como tal, formaba parte del mundo objetual del cual el humano racional y civilizado podía valerse para su beneficio. Ya cosificados, aquellos grupos humanos calificados como “bárbaros” y “salvajes” padecieron las acometidas de hecho y pensamiento de aquellos que los calificaron bajo esas sufribles etiquetas conceptuales y de acción.

En el caso específico de esta investigación, se trata de la historia de cómo al término “chichimeca” le fueron adjudicados las nociones de lo *bárbaro* y *salvaje* para tratar otra realidad; y de como esa realidad fue llamada con dicho término a partir de la incorporación de esas dos herramientas conceptuales de Occidente para llamar y tratar a los Otros.

Ya se verá a detalle, *chichimecatl* en singular y *chichimeca* plural², fue un término de origen mesoamericano para referirse a los ancestros cazadores fundadores de los *Altepetl* del centro y cuenca de México. También, “chichimeca” aludía a un conjunto de grupos habitantes de zonas serranas y agrestes a los que se les consideraba como especialistas cazadores y, a esas regiones donde habitaban, como los lugares donde se llevaba a cabo un tipo de convivencia que en este análisis se denominará “socialización cinegética”. Otro de los usos, pero ligado al anterior, fue la vinculación con el norte cardinal y el “norte espacial” como la zona de la cacería y donde vivían los *chichimeca*; por ende, desde la época prehispánica, el norte era reconocido como zona de *chichimeca* y dicho término empleado de forma un tanto ambigua como lugar de los *chichimeca*, la *chichimecatlalpan*.

² Para esta investigación se colocan en cursiva los términos en náhuatl acorde al náhuatl colonial que aparece en las fuentes del siglo XVI y mediados del XVII pertenecientes a la región de la cuenca de México y valles aledaños a la misma. Específicamente para el término “chichimeca”, sea en singular o plural aparecerá en cursivas cuando aluda al empleo del término apegado al contexto y nociones mesoamericanas. En cambio se utilizarán comillas o se empleará sin ninguna señalización “chichimeca” o “chichimecas” cuando se refiera al uso colonial y contemporáneo del término.

Sin embargo, a partir de la conquista de la zona nuclear de Mesoamérica, los hispanos pudieron dirigir sus ambiciones expansionistas más allá del espacio mesoamericano. Fue ese contexto y los descubrimientos posteriores en esas regiones, lo que llevó a los hispanos hacia el septentrión. Esa experiencia en el norte, obligó a los conquistadores a establecer formas de nombrar y concebir esa nueva circunstancia. Para ello, se valieron de términos de las poblaciones mesoamericanas para “nombrar dichos espacios y gentes”. “Chichimeca” no fue una excepción de esa situación y fue adoptado por los hispanos arraigados en el norte para hablar de los grupos originarios, o anteriormente establecidos, de esos espacios.

Dicha adopción del término, convino con un tipo de traducción o adaptación de sus connotaciones y sentidos a partir de aquellas nociones propias de los hispanos que, a sus ojos y conveniencia, parecía lo que quería decir y designar “chichimeca”. De este modo, “chichimeca” se transformó porque la descripción mesoamericana que hacía referencia a ancestros cazadores serranos, fue entendida y transformada intencionalmente por Occidente a partir de su filtro de lo bárbaro y salvaje. Así, “chichimeca” y “lo chichimeca”, relacionado con la caza, la vida en cuevas, el uso de pieles y empleo de arco y flecha, fue entendido como “salvaje”, “incivil”, “bárbaro” y “violento”; así como adoptada la palabra “chichimeca” a la experiencia del norte, en la que los hispanos veían, en la vida de los grupos septentrionales cazadores recolectores, la vívida muestra de aquel nuevo “chichimeca” salvajizado y barbarizado creado por ellos. Una imagen de “chichimeca bárbaro y salvaje” que, además, estaba en concordancia con las intenciones hispanas de apropiación del territorio y sus gentes.

Lamentablemente, esa nueva imagen de “chichimeca”, que surge en la época novohispana y de la experiencia de los procesos de conquista de ese periodo, fue la que se perpetuó y forma parte del conjunto de nociones y juicios mediante los cuales el Presidente del INE se burló del líder chichimeca jonaz. O de aquellas palabras despectivas que sufren los chichimeca-jonaz por parte

de otros mexicanos que los llaman: *indios, mecos o nopaleras*³. También, pero en un ámbito o contexto menos despectivo, que los investigadores y académicos utilicen el término “chichimeca” bajo las mismas referencias o connotaciones para hablar de los grupos del norte del pasado y del presente y, en contraparte, no reconozcan “lo chichimeca” como propio o intrínseco de la manera de autodefinirse de los grupos mesoamericanos del Posclásico Tardío y de sus descendientes en la época novohispana.

Por tanto, como segunda consecuencia del desarrollo temático, esta investigación busca revisar las maneras en que desde el ámbito de la investigación se utiliza “chichimeca”; así como volver la mirada a las nociones propias, al bagaje conceptual y las pautas de interacción con el que se busca, desde la labor histórica y antropológica, comprender o acercarse a otras formas de vivir y relacionarse. Es necesario reparar en lo propio antes de acercarse a lo que se piensa o se considera como una diferencia o un Otro.

Entrando en el tema en cuestión, esta investigación busca encontrar respuesta a las siguientes preguntas: ¿“Chichimeca” en Nueva España es lo mismo a “Chichimeca” en la época prehispánica? ¿“Chichimeca” nombra o refiere a los mismos aspectos y grupos humanos en ambos periodos? ¿Qué interacciones produjeron dichos cambios?

Con base en las interrogantes anteriores, la investigación tiene como *objetivos*:

Establecer qué es, o a qué se refiere “chichimeca” para los Mesoamericanos del Posclásico Tardío y descendientes durante la época novohispana.

Esclarecer, con base en los elementos que delimita “lo chichimeca” antes del contacto, si tales elementos corresponden o no, tanto a aquellas ideas y nociones novohispanas que relacionaban a “lo chichimeca” con la barbarie y el salvajismo.

³ Manuel Martínez López, *op cit.*, p. 55,

Explicar los elementos y las interacciones que produjeron el cambio de significados de “lo chichimeca” de la época prehispánica al periodo novohispano.

Por su parte de las preguntas y objetivos se desprenden los siguientes planteamientos:

- *“Chichimeca” en la época prehispánica es diferente a “chichimeca” en el periodo novohispano.*
- *Los llamados “chichimecas” del norte no se asumieron como “chichimecas” a primera instancia, mientras que los grupos mesoamericanos si se autodenominaban “chichimeca” o venir de “chichimecas”.*
- *Los “chichimeca Mesoamericanos” no son los mismos que los llamados “chichimecas” del septentrión durante la Nueva España.*
- *Los acontecimientos de conquista y colonización en el septentrión durante el siglo XVI dieron origen a una nueva forma de “chichimeca” al que se le adosaron las nociones de lo “salvaje” y “bárbaro” como nuevos elementos constitutivos de dicho término. Esta nueva imagen de “chichimeca” fue empelada para nombrar a los habitantes de esas regiones dentro de un discurso justificatorio de la violencia y de la apropiación del espacio y sus gentes.*

Para confirmar o desconformar los cuestionamientos, objetivos e hipótesis previas, esta investigación se divide en cinco capítulos:

En el primer capítulo se intenta delimitar que era “chichimeca” para los mesoamericanos tanto en el Posclásico tardío como para aquellos a quienes les tocó vivir durante el periodo novohispano. El capítulo uno se plantea el asunto etimológico del término; pero también rebasa ese margen para adentrarse, más bien, a lo que nombra y designa.

El capítulo 2 se trata de un esbozo histórico de lo “bárbaro” y “salvaje” en Occidente, en donde se busca mostrar el trayecto temporal que fue moldeando lo “salvaje” y lo “bárbaro” hasta crear esa amalgama de lo “bárbaro/salvaje”. Además, ese recorrido histórico tiene, como otra finalidad, destacar las características de lo “bárbaro” y “salvaje” como las herramientas para concebir, tratar y actuar con y sobre aquellos a los que se les aplica dichas nomenclaturas. De este modo, la historia de lo “bárbaro y salvaje” inicia en la antigüedad grecorromana y se prolonga hasta el siglo XVI (y un poco más allá) con el objetivo de mostrar el conjunto de nociones al respecto que, en mayor o menor medida, formaba parte del bagaje conceptual de los hispanos y novohispanos que participaron en los procesos de conquista y colonización en el norte de esa Nueva España en formación.

El capítulo 3 es ya preparativo al tema en cuestión. Es un recorrido historiográfico por las obras contemporáneas y fuentes relacionadas con “lo chichimeca”. Primero, por las investigaciones contemporáneas y del siglo XX, enfocadas al estudio del término “chichimeca” como concepto. Esta sección del capítulo, busca no solo ser recuento a las obras enfocadas en el tema, sino que se plantea como un repaso crítico a las mismas, en donde se exponen los aciertos y problemas de dichas investigaciones al abordar el asunto.

Segundo, el andar historiográfico regresa en el tiempo para hablar en términos generales de las obras y documentos que tratan o hablan sobre la manera en que los hispanos utilizaron el término “chichimeca” en relación con los grupos del septentrión novohispano.

El capítulo 4 entra de lleno en el tema en cuestión: el estudio de “chichimeca” en el periodo novohispano. En este capítulo se atiende solo la parte relacionada con el siglo XVI. Es de particular interés el estudio de los textos que surgen en la segunda mitad de la decimosexta centuria, momento de la “Guerra del Mixtón” y la llamada “Guerra chichimeca”, para desentrañar cómo fueron modificándose las connotaciones y significados que se le fueron adscribiendo al término “chichimeca” con base en el desarrollo de los procesos de conquista y colonización en el norte; así como de los intereses e

intencionalidades de las autoridades novohispanas civiles y religiosas con relación a los grupos del norte en los procesos expansivos de apropiación de espacio y de gente.

A su vez, se estudia el impacto y las repercusiones de los sucesos del septentrión más allá de ese margen espacial.

Primero analizando la influencia de ese “chichimeca norteño y salvaje” en el *homo silvestris*. Es decir, el modo en que la conceptualización hispana de los grupos del norte repercutió en sus nociones e imagen de lo que es un “salvaje”.

Segundo, estudiando como ese “chichimeca novohispano” repercute en las interpretaciones de los eruditos del centro de la Nueva España relacionadas tanto con las historias de relación y migración mesoamericanas que hablan sobre los *chichimeca*, como con sus opiniones sobre los grupos amerindios habitantes del septentrión.

El capítulo 5 es la continuación de esa historia del surgimiento del “chichimeca novohispano” solo que enfocada a los siglos XVII y XVIII. Del siglo XVII se estudian las obras de eruditos que hablan de “lo chichimeca” a partir de ese uso generalizado que surge en el siglo XVI pero que, además, construyen sus discursos a partir del entrecruce de materiales a los que les aplican indistintamente los elementos de lo “salvaje” y lo “bárbaro”.

Simultáneamente, de los documentos de índole jurídica, se destaca otra faceta de esta noción del término “chichimeca” producto del desenlace de la Guerra Chichimeca. En dicha concepción, los grupos del norte, encasillados bajo el término en cuestión, son sujetos de derecho y protección por parte de la Corona y las autoridades virreinales. En suma, se observará la ambivalencia designativa del término “chichimeca” oscilante entre la violencia y la mansedumbre.

Como parte de este capítulo quinto, con el material pictórico y escrito del siglo XVIII, se cierra esta historia de la invención de este “chichimeca salvajizado y

barbarizado” que nace en la época colonial. Para dicho cierre, son de fundamental importancia las pinturas de “indios mecos”, “indios bárbaros”, “indios salvajes”, plasmadas en los llamados *Cuadros o Pinturas de castas*; aquellas pinturas que buscaban dar una imagen idealizada, jerarquizada y estatizada la sociedad novohispana. Son estas composiciones, las que sintetizan o condensan la figura generalizada del “chichimeca norteño y bárbaro” que, por desgracia, llega a nuestros días

Por último, se echa mano de material de archivo, el cual complementa al modo de representación de los grupos del norte en los *Cuadros o Pinturas de castas*; así como muestra el empleo de la aféresis de “chichimeco”: *meco*, como ejemplificación de la vaguedad con que se usaba, a finales siglo XVIII, inicios del siglo XIX y en los albores del movimiento de Independencia, el término “chichimeco”. Dicha aféresis *-meco-* se empleó, tanto para hablar de manera generalizada de los grupos del norte, como también, de forma particularizada, para referirse a los grupos insumisos e inconformes a los proyectos borbónicos de consolidación territorial.

Ya expuesto de manera general el contenido de cada capítulo solo resta adentrarse en esa historia sobre el modo en que el “ancestro cazador” se convirtió –más bien lo convirtieron- en “salteador salvaje”.

Capítulo I

Ancestro cazador

Específicamente, en esta primera parte de la investigación, se trata de comprender que era “chichimeca” en Mesoamérica, particularmente durante el Posclásico Tardío (900 d.C-1521 d.C).

Es de interés el tema de “lo chichimeca” porque su estudio pone de relieve formas distintas de conceptualizar la experiencia y experimentar la vida. Por ejemplo, aquellos ámbitos donde se expresa “lo chichimeca”, está muy ligado a la conformación de “identidades”, pero un tipo de identificación no concéntrica, sino de un tipo de conformación aglutinante y múltiple, donde “lo chichimeca” juega un papel fundamental en su conformación. También, “lo chichimeca” da cuenta de las maneras de establecer el conocimiento o mejor dicho, las pautas para delimitar eso que llamamos “cultura”. Se podrá ver, que no son los ámbitos exclusivamente humanos aquellos que delimitan los sentidos y las expresiones propios de una cosmología; sino que son los ámbitos no necesariamente culturales, aquellos que dotan de sentidos a lo caracterizado como propiamente humano. Son especialmente los escenarios “naturales”, los espacios relacionales donde los humanos generan ciertas significaciones para sus pautas de vida y que se expresan en los ámbitos caracterizados como “culturales”.

De “perros” a “antepasados”

Las primeras referencias a la palabra “chichimeca”, las encontramos en fuentes escritas y pictóricas del siglo XVI, ya sea para nombrar a grupos específicos, o como parte de las historias de migración y fundación de distintos grupos mesoamericanos, principalmente del centro de México. Aunque dentro de un contexto colonial, la documentación donde se emplea el término, alude y hace referencia a los tiempos previos a la conquista, específicamente a la etapa del Posclásico.

Han sido varias las propuestas etimológicas de la palabra; al respecto se ha planteado, desde el siglo XVI hasta nuestros días, que “chichimeca” está compuesto de dos términos: *chichi* y *mecatl*.

Como se verá a detalle en las siguientes páginas, algunos autores se inclinan a suponer que el componente *chichi* deriva de *chichi*, *chichihuali*, que en Molina aparece como “seno”⁴. Otros autores, deducen que *chichi* viene del término náhuatl *chichi* cuyo equivalente en Molina es “perro”⁵. Otros más, optan porque *chichi* viene de *chichic*, “amargo”⁶

Para el caso del otro fragmento, *mecatl*, la opinión esta igual de dividida. Para algunos *mecatl*, es el término que equivale a “mecate” o “cuerda”; mientras que otros, ven en dicho fragmento una partícula de gentilicio en singular como en el caso de *mexicatl*

Sin embargo, ninguna propuesta etimológica ha sido satisfactoria o aclaratoria de lo que significa o alude “chichimeca”, porque los componentes etimológicos que conforman dicha palabra, no corresponden o difícilmente coinciden, como se verá, con las características o aspectos de aquellas gentes y cosas nombradas y pintadas bajo dicha palabra, según las fuentes de tradición mesoamericana.

Aunado a esto, a dichas propuestas etimológicas, las acompañan un conjunto de valoraciones, en pos de establecer el significado de la palabra, las cuales tienen que ver regularmente, tanto con las distintas connotaciones con que se concebía a grupos en los que recaía lo “chichimeca” como, por ende, con las características y propósitos propios de quienes usaban el término para referirse a algún grupo o grupos.

⁴ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana mexicana/castellana*, estudio preliminar Miguel León-Portilla, 6° edición, México, Editorial Porrúa, 2013, f. 20r. Para el caso de *chichi* como *chichihuali* “seno” también se optó por el verbo *chichi ni* equivalente a “mamar”

⁵ *Ibid.*, f. 19r.

⁶ *Ibid.*

Por ejemplo, para la mentalidad europea, los elementos que prevalecen en el significado de “chichimeca”, se inclinan hacia lo despectivo, debido a las asociaciones que los hispanos hacen, sobre aquello a lo que se refiere y a quienes nombra, con aquello que va en contra de la buena policía y civilidad. De este modo, predominan, como conformadores de lo que quiere decir “chichimeca”, las adjetivaciones que tienen que ver con la brutalidad, la barbarie y el salvajismo. Las frases del fraile Juan de Torquemada son paradigmáticas de este tipo de consideración hacia el término en cuestión:

Tomaron nombre de Chichimecas, estas Gentes (que así se nombraron) del efecto, significa su Nombre; porque Chichimecatl, tanto quiere decir, como Chupador, u Mamador, porque Chichiliztli, es el acto de mamar, o la mamadura y Chichinaztli, es el acto de chupar, o la chupadura...y porque estas Gentes en sus principios, se comían las Carnes de los Animales, que mataban, crudas y les chupaban la Sangre, a manera del que mama, por eso se llamaron Chichimecas.⁷

En contraparte, los descendientes de los linajes principales mesoamericanos, interesados en mostrar la historia de sus ancestros, el término “chichimeca” va a cobrar un cariz apologético y enaltecedor, que no está demás decirlo, tal vez se acerque, como veremos, a las connotaciones mesoamericanas de “chichimeca”. Tal es el caso del texcocano Fernando de Alva Ixtlilxochitl quien, probablemente en su afán engrandecedor de sus antepasados, establezca una explicación más “mesoamericana” del término *chichimecatl*. Al respecto Ixtlilxochitl explica que “chichimeca”:

Y este apellido y nombre chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de su nación, que quiere decir las águilas, y no lo que suena en la lengua mexicana, ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres, porque allí no significa los mamones, sino los hijos de los chichimecas habidos en las mujeres tultecas.⁸

⁷ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, introducción, Miguel León-Portilla, 6ª edición, Tomo I, México, Porrúa, 1986, II tomos, p.39

⁸ Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Historia de la nación chichimeca. Obras históricas. Edición facsimilar*, prólogo, edición y facsimilar Miguel León Portilla, estudio Edmundo O’Gorman, II tomos, México UNAM, 1997, tomo I, p.15. El escritor texcocano no es el único que vincula chichimeca con las águilas, en la *Relación de Michoacán*, también se reafirma el vínculo entre ese depredador volátil y los chichimecas. Para referirse al carácter cazador y aguerrido del señor chichimeca uacusecha Yretí Ticátame el texto dice: “Y Tycatame, como quien era águila, Vacúseecha enojose y sacó una flecha de su aljaba, armó su arco y tirósele a su cuñado suyo de aquellos e hirióle en las espaldas y luego a otro y tornose a su casa. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, estudio introductorio Jean-Marie G. Le Cfézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, 314pp., p. 21.

En la cita anterior, es de notar cómo el autor texcocano, no solo refuta las connotaciones contemporáneas y despectivas de su tiempo adosadas al término en cuestión, sino que brinda una explicación muy acertada, ya que sus componentes coinciden con los elementos que definen la forma de ser y acciones de aquellos nombrados como *chichimeca* en los relatos de migración y fundación o en las tramas míticas. En esos contextos, los *chichimeca* participan en actos de conquista que inauguran la fundación de nuevos linajes e identidades grupales⁹, compuestas éstas, de “identidades múltiples”¹⁰; o bien, en aquellas acciones primigenias que dan origen a formas de vinculación sociopolítica arraigada en las prácticas cinegéticas.

En otros casos, los autores ni siquiera se toman la molestia de proponer que quiere decir “chichimeca” y se constriñen a hablar de los “chichimecas”, su vida y sus hazañas. Tal vez, siguiendo una lógica mesoamericana, para ellos queda por sentado que es “chichimeca” y no se considera necesario dar explicaciones al respecto. De este tipo, los casos más sobresalientes son los del chalca Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, para las historias de los grupos de la zona de Chalco y Amecameca; Alvarado Tezozómoc para el caso de los relatos mexicas; o bien, las pinturas donde se alude a los “chichimecas” en los relatos de migración y fundación en los que, si bien se ha perdido la parte oral que complementaba al contenido pictórico, las glosas e incluso las imágenes mismas no aluden a explicación alguna sobre que quiere decir “chichimeca”.

⁹ Al respecto se puede traer a cuenta la interpretación del Doctor Federico Navarrete Linares, sobre las interacciones intergrupales narradas en los relatos de migración y fundación de distintos *Altepetl* del Centro de México. Federico Navarrete se aleja de las interpretaciones evolucionistas con mira a reconocer una posible explicación más acorde a los grupos creadores de esas historias. En dicho ejercicio encuentra, para el caso de los *tolteca* y los *chichimeca*, Navarrete establece que se trata de componentes necesarios para la conformación sociopolítica e identitaria de los *Altepetl* y sus miembros porque ambos conforman dos bloques de “bienes culturales” derivados de dos formas de vida y expresiones de obtención de recursos especializados necesarios y equivalentes para la subsistencia; la cacería y la vida en serrana representada en los *chichimeca* y las actividades agrícolas y lacustres en los *tolteca*. Vid., Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altepetl y sus historias*, México, IIH-UNAM, 2011, 546pp., Federico Navarrete Linares, “Chichimecas y toltecas en el valle México”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, México, 42, 2011, p. 19-50.

¹⁰ Como base el análisis del Federico Navarrete, en mi tesis de licenciatura propuse la idea de que lo *chichimeca* participaba dentro de los relatos de migración y fundación en la conformación de “identidades grupales múltiples” compuestas tanto de elementos comunes como la *chichimecayotl* y la *toltecayotl*; como de aspectos particulares propios de las particularidades de vivencia y de vivir de cada grupo. Vid. Salomón Vergara Hernández, *Chichimeca historia de un concepto. Chichimeca en Mesoamérica*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2013, 180 pp., p. 133-134.

En suma, en ambos casos, tanto en la apreciación despectiva como en la revalidación apologética, influyen, en la propuesta de significado, la valoración a lo que nombra y los propósitos de quienes la usan o proponen. Al respecto, se pueden mencionar, además de los casos arriba expuestos pertenecientes a los siglos XVI y XVII, otras posibilidades ya más cercanas al siglo XXI. No obstante, pese a la distancia temporal, como un insalvable lastre, algunas propuestas no parecen alejarse de aquellas primeras interpretaciones coloniales cargadas de descrédito y prejuicio.

Por ejemplo, en el siglo XVIII, Boturini consideraba que “chichimeca” etimológicamente venía de *chichic* “amargo” y, por tanto, deducía que ese nombre tenía razón de ser porque nombraba a gente “áspera y amarga”. Por la misma época, el jesuita Francisco Javier Clavijero encuentra que la opinión de Torquemada, citada arriba, es errónea porque, de ser un término despectivo, no entiende por qué existen testimonios donde los señores se enorgullecían al ser llamados de tal modo. Dada la discrepancia, Clavijero se aleja de las interpretaciones desdeñosas y propone que “chichimeca” alude a los habitantes de algún lugar, probablemente llamado Chichiman¹¹.

De los anteriores testimonios del siglo XVIII, podría pensarse que, al no estar distantes en tiempo y en mayor contacto con los testimonios de siglos anteriores, es probable que las posibilidades de significado no cambiarían considerablemente aunque, como puede verse, Clavijero, en aras de la ilustración y científicismo de sus tiempos, comienza a generar otro tipo de propuesta pero, curiosamente, y pese a su divergencia, describe a estos “chichimecas” de la misma manera que el propio Torquemada doscientos años antes. Sin embargo, el problema que enfrentaban los autores del XVIII y, hasta cierto grado, los de la actualidad, en cuanto a establecer qué es “chichimeca”, deriva en que no es un asunto de distancia temporal, el que marcaría la diferencia en cuanto a la posibilidad de generar otras direcciones y sentidos, porque desde el siglo XVI, se arrastra y reproduce un modelo interpretativo del vivir de los grupos humanos que privilegia ciertas prácticas y modos sobre

¹¹ *Vid.*, Francisco Javier, Clavijero, *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, 9º edición, México Porrúa, 1991.

otros y, aún peor, el que se considere la universalidad de ese modelo. Si para Torquemada el “buen vivir” era estar en policía, civilidad y en la cristiandad; para Boturini y Clavijero, ese vivir ideal estaba inmerso en la civilización y la ciencia

Ya en el siglo XX, renovadas interpretaciones dan nueva luz al asunto y causan un vuelco a las posibilidades del término “chichimeca”. Por ejemplo, Wigberto Jiménez Moreno, retoma la entrada de Molina de *Chichi* como “perro” y también se hace cargo del otro término que, hasta entonces, había quedado al aire: *meca* que lo entiende como una forma pluralizada de *mecatl* que traduce como “cuerda”. Con base en esta segmentación, el investigador establece que probablemente “chichimeca” tenga que ver con el linaje, y que esta asociación, tenía relación con algún mito, específicamente con aquel que narra como una mujer se convirtió en perro¹².

Si bien la aportación de este notable investigador es un giro significativo en tanto que presenta una nueva posibilidad de comprensión, su propuesta se bifurca. Por un lado, cobra un valor favorable porque al proponer la idea de linaje, se acerca a ciertos aspectos a lo que hacía referencia “chichimeca”, como se verá mas adelante. Pero, por otra parte, no acierta en la referencia mítica, porque no explica como establece el vínculo y, además, las diversas informaciones sobre “chichimeca” no arrojan ningún dato sobre alguna relación con ese relato mítico.

Posterior a la intervención de Jiménez Moreno, Luis Reyes García y Lina Odena Güemes en “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, mencionan una propuesta de significado, cuyo autor no citan, en la que se retoma, tanto la propuesta etimológica clavijeriana de “chichimeca” derivado de un locativo, como la interpretación de que “chichimeca” también incluye la palabra náhuatl para “perro” (*chichi*). De esta mixtura, resulta que

¹² Wigberto Jiménez Moreno, *Historia antigua de México*, Xalapa, SANEA, 1958, p. 24. Probablemente, Jiménez Moreno pensaba en el mito de *tata* y *nene* de la *Leyenda de los soles* quienes, después del diluvio, son convertidos, por Titlacahuan, en perros al colocar las cabezas de ambos en sus respectivos traseros. Vid. *Leyenda de los soles*, en: *Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 3° edición, México, UNAM, IIH, 1992, 162 pp.

“chichimeca” probablemente venga de un locativo que quiera decir “Lugar de perros”, dado que hay un lugar cerca de Pánuco que en lengua Huasteca tiene su equivalente. El vínculo, según los autores, coincide con el relato del libro X de la *Historia general* de Sahagún que menciona la llegada de gente en canoas que fue a Tamoanchan, después fue hacia Teotihuacan y de ahí marcharon hacia el norte¹³.

Para cerrar esta temática sobre el significado de “chichimeca”, resta poner atención a la propuesta de Jenifer Marie Anne Jourdain, que al parecer es el último y más nuevo intento interpretativo. En su tesis de maestría en historia del año 2015, *La imagen del “indio chichimeca” en el septentrión novohispano del siglo XVI*¹⁴, acierta al reconocer que no tiene cabida el sentido peyorativo con que se ha entendido a la palabra. Dicha posibilidad, se aleja notoriamente de la significación propia que los grupos mesoamericanos daban a ese término. Por tanto, desde esa correcta apreciación, se propone valientemente ir en busca de una explicación más acorde al contexto mesoamericano.

Jourdain, establece que la palabra es de origen náhuatl y que, diferente a las propuestas de “perro incivil” o “perro sin sogá” -tremendas joyas del desprecio-, “chichimeca” no deriva del sustantivo náhuatl *chichi* que en español equivale a “perro”, sino -al igual que Torquemada- viene del verbo *chichiliztli* cuyo equivalente es “mamar”. Del componente “meca”, propone que viene de *mecatli* que traduce como cuerda. A diferencia de la dura interpretación del franciscano, a dicha composición etimológica, Jenifer Marie Anne -además de que no deja cabos sueltos al abordar el segundo componente de la palabra- brinda una significación que daría a “chichimeca” el sentido de “antepasado”, porque, explica la autora, la cuerda es un elemento que se utilizó pictográficamente para establecer los nexos del linaje y que, de cierta forma, el verbo mamar acentuaría esta idea de vínculo con lo materno; un tanto como

¹³ Luis Reyes García y Linda Odena Güemes, “La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca”, en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján edit., *Historia antigua de México*, 3 vols., México, INAH, UNAM, Porrúa, 1994, p. 242.

¹⁴ Jenifer Marie Anne Jourdain, *La imagen del indio chichimeca en el septentrión novohispano del siglo XVI*, tesis para obtener el grado en Maestría en Historia, tutor Ignacio del Río Chávez, México, UNAM, 2015, 209 pp.

“mamar del origen”. Sin duda, esta maternal interpretación, aunque arriesgada, es atinada en dos aspectos importantes.

Primero porque busca adentrarse en las significaciones propias de los grupos mesoamericanos, a pesar de que los argumentos que la autora utiliza para tomar esa vía no son los mas acertados, ya que siempre vincula “lo chichimeca” con los grupos norteros que fueron llamados “chichimecas” y sostiene que esa forma de vivir “rustica” o “sencilla” no era mal vista o desprestigiada por los mesoamericanos. Sin embargo, no esta demás decir que en Mesoamérica ese vivir no era considerado ni rústico, ni sencillo y tampoco era patrimonio exclusivo de los grupos septentrionales.

Segundo, porque su propuesta de “antepasado”, como significado o alusión de “chichimeca”, ya se verá, es muy acertada. En efecto, “chichimeca”, no desde su etimología, sino en sus componentes y sus contextos, tenía una cualidad de “ancestralidad” para muchos grupos de Mesoamérica, antes y, en algunos casos, varios siglos después de la Conquista.

El recorrido anterior, con un marco temporal muy amplio, exhibe tanto las duras, incomprensibles y despectivas opiniones hacia otros, como los bienintencionados esfuerzos por acercarse y comprender, hasta donde es posible, aquello que resulta desconocido. En conjunto, ambos casos, muestran lo difícil de establecer tanto una etimología concreta, como un significado claro, cuando la información que hay al respecto es variable y de carácter alusivo.

Pero también, dichos esfuerzos eruditos ejemplifican el riesgo que implica forzar el ejercicio explicativo; del cual no se tiene la menor duda de las buenas intenciones de clarificación de dicho propósito. Sin embargo, este “exceso” de dilucidación, para el caso de “chichimeca”, ha implicado que todo intento de aclaración, tenga más de las concepciones propias de aquellos osados intérpretes, acorde a los juicios que éstos tienen sobre la vida de los grupos que están enmarcados en el término, que de la intención por aproximarse a las propias connotaciones de aquellos grupos mesoamericanos que dieron origen o usaron el término “chichimeca”. Tarde o temprano, y dadas las condiciones,

la búsqueda de significaciones a partir exclusivamente del análisis etimológico de “chichimeca”, va a terminar por minar ese deseo de conocimiento y comprensión; y habrá que reconocer tal imposición. De no ser así, se corre el riesgo de andar por un borroso trayecto, en donde, seguros de los pasos de nuestra comprensión, no seamos capaces de ver esa niebla de nociones y juicios propios que no nos permiten ver con nitidez el camino.

De ahí que esta investigación, y quien la escribe, sean prudentes y se alejen del propósito de establecer su significado de “chichimeca” a partir únicamente de un análisis de los componentes de la palabra. Reconoce su flaqueza al no poder llegar a una propuesta propia, pero también admite su honestidad al reconocer no poder hacerlo; no por holgura, sino por sensatez. Aunado a esta posición cauta, también se podría agregar un comentario un poco menos justificante y halagüeño; y es que resulta un tanto ilusorio buscar una explicación definitoria para comprender un fenómeno en particular sólo de una etimología. Muchas palabras se han alejado de los significados de sus raíces, en cuanto a lo que nombra y engloba; o bien, mantienen un uso social, reconocible y aceptado, cuando su origen y sentido “primigenio y original” se ha perdido en la noche de los tiempos¹⁵. No es necesario ir tan lejos, podemos remitirnos a la experiencia propia, donde uno se puede preguntar si conocer el significado de los nombres propios es suficiente para conocer la totalidad de la personalidad, vida y trayectoria de un individuo.

¹⁵ No hay que desestimar al respecto la opinión de Ixtlilxochitl cuando comenta que “chichimeca” no es un término náhuatl y que en su lengua significaba las águilas o los hijos de los cazadores engendrados por mujeres *tolteca*. Vid *supra*, Ixtlilxochitl, *op cit*, p. 23. O bien, Pomar en su *Relación de Texcoco*, cuando dilucida sobre el significado de Texcoco explica que fue un término cambiado por los *culhuaque* de su forma original en lengua chichimeca que es *Tezcotl*, cuyo significado original se ha perdido porque:

los chichimecas que primero le pusieron el nombre no solo se han acabado, pero no hay memoria de su lengua i quien sepa interpretar los nombres de muchas cosas que hasta agora en aquella lengua se nombran; y si de ellos se trata en algunas pinturas y caracteres, es para solamente los linajes y abalorios de los señores naturales desta tierra, que se jactan precian de proceder de ellos.

Juan Bautista Pomar, *Relación de Texcoco*, edición facsimilar de la de 1891 con advertencia preliminar y notas de Joaquín García Icazbalceta, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975, 69pp., p. 4.

“Lo Chichimeca”

Sin embargo, la renuncia a una posibilidad, resulta en el surgimiento de otra; a veces más provechosa y fructífera. Como se verá, en las fuentes aparecen varios y diversos datos que proveen elementos en torno a lo que nombraba “chichimeca”. Grupos humanos, características particulares en el atuendo, actividades de apropiación-socialización, prácticas rituales, formas de hacer y entender las actividades militares y modos de establecer relaciones políticas; todo este conjunto de aspectos quedaban integrados dentro de esa palabra que, para comprender el fenómeno, es mejor y apropiado referirse a ella como “lo chichimeca”, para abarcar el conjunto complejo y diversificado de aspectos que se integraban bajo dicha nomenclatura.

“Chichimeca” en Mesoamérica aparece en dos contextos. Por un lado se encuentra nombrando a grupos particulares. Por otro, se encuentra integrado mayoritariamente en los relatos de migración y fundación de distintos grupos del Posclásico Tardío y del Centro de México.

Los grupos específicos

Sobre este aspecto, la mayor parte de la información proviene del capítulo veintinueve del libro X, de la interesante obra del franciscano Bernardino de Sahagún, que trata sobre las distintas “generaciones que ha esta tierra han venido a poblar”¹⁶. Si bien hay otras fuentes que se acercan en contenido y, en algunos casos, coinciden con el modo de poner la respectiva información, como el *Códice Tovar* por ejemplo, es en la *Historia general*, tanto su sección en castellano, como su parte en náhuatl, donde con más claridad se vincula el uso del término “chichimeca” con grupos y formas de vida particulares.

Una posibilidad de entender el por qué la *Historia General* tiene ese tipo de información y esas características en su composición es que, tal vez, derive de

¹⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, foja 114 r. Recurso en línea recuperado el 27/02/2019: <https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/232/>. Para esta investigación a la versión en castellano se le llamará por *Historia general...*, y a la versión náhuatl se le nombrará por *Códice Florentino*

las prioridades y preguntas del propio fraile para obtener los datos, por sobre el libre ejercicio de sus informantes de plasmarlas, acorde a sus modos de delimitar o comprender su mundo. Es posible suponer dicha situación porque comparativamente con otros documentos sobre “lo chichimeca”, donde la mano indígena es palpable, como el *Códice Xolotl* o las historias de Chimalpain, en casi ninguno de ellos se plasma pormenorizadamente el tipo de detalles y el modelo de descripción que se encuentra en el libro X. Por tanto, es posible suponer que la información de libro X, referida a las “generaciones”, se trate de las respuestas a preguntas específicas del fraile como ¿Quiénes eran los “chichimecas”, quiénes fueron los toltecas? ¿Cómo vivían? Un micro orden reflejo del esquema general de la obra sahumantina que va de lo divino a lo natural.

Sin embargo, esta priorización de Sahagún con la información que le brindaban los informantes, al menos para el caso de “chichimeca”, si bien a primera instancia se presenta como un sesgo y una cierta “subordinación” de sus informantes a modos no propios de explicación; por otro, se tiene que reconocer que establece puentes dada la coincidencia en las inquietudes de conocimiento entre el fraile y quienes compartimos la misma ignorancia que él ante la vida anterior a la Conquista. Además, pese al constreñimiento de los informantes a esos cuestionamientos, los datos vertidos en esas secciones del libro X demuestran que pudieron acomodarse con holgura a esos modelos. La sección sobre los *chichimeca*, dentro de la obra sahumantina, representa uno de los mejores textos donde es posible saber quienes eran los *chichimeca* y como vivían

Según los datos del texto sahumantino, los *chichimeca* eran de tres tipos: Por un lado estaban los *tamime chichimeca*; luego los *otomí*, a quienes la organización de la obra los trata posteriormente, y finalmente los *teochichimeca* o *zacachichimeca*.

Sobre los *tamime chichimeca*, se presenta una concisa, pero detallada descripción sobre el significado de la palabra, las formas de vivir, organización interna, así como ciertas dinámicas e interacciones con otros grupos. De este

modo, se explica en la *Historia general* que los *tamime chichimeca* eran próximos a los *teochichimeca* y que su nombre quiere decir “tirador con arco y flechas”¹⁷, en referencia a su especialización como actividad y al uso de esa herramienta-arma para dicha práctica.

Sobre los modos de vivir, el texto en castellano refiere que eran algo “Republicanos”; mientras que el texto en náhuatl utiliza el término *tlacaciuhque*, que Molina traduce como “amansados” o “domesticados”¹⁸; que hacían de las cuevas en los peñascos sus habitación y morada; así como que construían jacales y pequeñas milpas.

Sobre su organización interna, refiere que eran sujetos a un solo señor a quien le entregaban las piezas de caza como tributo; lo cual es una alusión a la especialización de este grupo por la cacería y explica el poco interés, aunque era parte de su saber, de la práctica agrícola.

Otra de las cualidades y prácticas de estos *tamime chichimeca*, era el conocimiento de las hierbas; desde aquellas benéficas para el cuerpo, como las dañinas y perjudiciales; plantas que ofrecían entre las casas de los poblados.

De toda esta relevante información, destacan los renglones donde se explica que estos *tamime chichimeca* tenían contacto y se mezclaban con los *mexica*, los *nahua* y los *otomi*. Según el texto, de estas interacciones los *tamime chichimeca* aprendían un poco de la lengua y, hasta cierto punto, aprendieron

¹⁷ Dibble y Anderson traducen *tamin* “shooter of arrows” y Sahagún “tirador con arco y flecha”. Bernardino de Sahagún, *General History of the Things of the New Spain. Florentine Codex*, translated from the Aztec to English with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, 1961, Lumber 14, part XI, p. 171. En el diccionario de Molina aparece el verbo *tlamina. ni*, que traduce como “tirar con arco o ballesta o de tirar harpon”. De esta forma, ambas posibilidades son aceptables dado que se enfatiza en el verbo *tlamina*, tanto la acción de tirar, lo lanzado, así como la herramienta para llevar a cabo el lanzamiento. Sin embargo, es claro el énfasis en el arco o ballesta; es decir, de un propulsor que utiliza el principio mecánico que resulta de poner un objeto en tensión mediante el uso de una cuerda atada en sus extremos. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana mexicana/castellana*, estudio preliminar Miguel León-Portilla, 6° edición, México, Editorial Porrúa, 2013, p.126v. Aunque como puede verse en la obra sahumantina, tanto en el texto castellano y como en el náhuatl, no se traduce el término *chichimecatl*; sólo el de *tamime*.

¹⁸ En Molina aparece como *tlacaciuhqui*, y en la parte español/mexicano aparecen las palabras “domar lo yndomito y brauo, bufca amanffar, domado” con los equivalentes en náhuatl *tlatlaccaciuhtilli*, *tlacaciuhqui*, Molina, *op cit.*, f. 114v., y 47r.

de ellos “la policía de su vivir” como dice Sahagún o, según los informantes su *tlacanemilizyotl* que se puede traducir como “la forma de vivir de las personas”¹⁹.

El siguiente grupo, descrito en la *Historia general*, son los *zacachichimeca*. La sección dedicada a este grupo, se olvida de lo breve y conciso de los párrafos sobre los *tamime chichimeca*, para entregar una larga y meticulosa descripción de este tipo de “simple y silvestre” *chichimecatl*. La descripción de estos *zacachichimeca*, sigue la pauta del apartado anterior. Nuevamente se describe el significado o que quiere decir la palabra, se comenta su organización interna y conocimientos pero, ya se mencionó, de manera más extensa.

La *Historia general* dice que los *zacachichimeca*, o por su otro nombre los *teuchichimeca*, eran los “verdaderos chichimeca”, los “todo chichimeca”²⁰; es decir, aquellos que “vivían en los zacatales, los bosques, los desiertos y entre los peñascos”²¹; hacían en cualquier lugar su morada; solo viajaban y vagaban, y donde los agarraba la noche, ahí pernoctaban²². Sin duda, la información de los primeros párrafos, detona las nociones equivocadas sobre la simpleza y sencillez de la vida de los *chichimeca* y, en general, sobre la vida de los cazadores-recolectores. Sin embargo, los párrafos siguientes desmienten totalmente esa proyección negativa hacia esa forma de vida.

¹⁹ La referencia de interacción de los *tamime chichimeca* con distintos grupos calificados como prototípicamente mesoamericanos, disparó ciertas interpretaciones, herederas de la tradición novohispana, de relacionar los espacios septentrionales con “lo chichimeca”, donde, a primera instancia, se planteó la posibilidad de ubicar a estos *chichimeca* en regiones limítrofes del área Mesoamericana, especialmente hacia la zona norte. Por ejemplo, Jiménez Moreno, basándose en la información de la *Guerra de los Chichimecas* del agustino Guillermo de Santa María, establece que los pames, un grupo de los confines mesoamericanos, probablemente se tratara de los *tamime chichimecas* de la obra Sahaguntina, porque, acorde a los datos del agustino, los pames eran un tipo de “chichimecas” algo “civilizados” que regularmente interactuaban y estaban mezclados entre otomíes y tarascos. *Vid*, Wigberto Jiménez Moreno, *op cit.*, p. 5 y 6.

Sin embargo, el texto Sahaguntino no establece ninguna especialidad específica; pero sí delimita una interacción clara. Nahuas, otomíes y mexicas son ejemplos de grupos con quienes los *tamime chichimeca* tenían contacto y “conocían de ellos la forma de vida de las personas”. Esto indica que más que una localización geográfica específica, como el norte, por ejemplo; más bien se refiere a la generalización de ciertos hábitats donde los *chichimeca* podrían vivir, como las sierras, bosques o cadenas montañosas de distintas partes de Mesoamérica. De este modo, si bien las zonas norteñas mesoamericanas fungirán como el espacio de “lo chichimeca”, es probable que estos *tamime chichimeca* ocuparan tanto zonas áridas del norte mesoamericano, como las cadenas montañosas circundantes al centro y cuenca de México.

²⁰ Traducción propia a *In teuchichimeca, in qujtoznequi, vel nelli chchimeca anoço molhuj chichimeca*

²¹ Traducción propia a *iehoantin in vecanemi in quauhtla in çacatla in jxtlaoacan in texcalla nemj*

²² *General History*, *op cit.*, p. 171.

Según los datos de los informantes, los *zacachichimeca* respetaban cierta jerarquía en la que se encontraban subordinados a un Principal al que le tributaban las piezas de caza y quien únicamente tenía el derecho de usar pieles de depredadores, o de otras presas importantes para la relación cinegética como el venado, por ejemplo. En contraparte, los subordinados solo podían utilizar las pieles de presas pequeñas, aunque no menos importantes, como el coyote, el venado pequeño y ardillas. Probablemente, dicha separación en el uso de pieles, enfatizaba la jerarquía interna a partir de las cualidades cazadoras y depredadoras entre los propios *zacachichimeca*. De este modo, el Principal era el facultado para usar las pieles de los grandes predadores, ya que se trataba de una equiparación entre éste y los seres que le eran tributados. De todos los *chichimeca*, el Principal era el cazador mayor.

Como inferencia y obviedad de los párrafo anteriores, estos grupos eran especialistas en la cacería, particularmente con el uso de arco y flecha a las que les daban cualidades protectoras; por ejemplo, se explica que, al dormir, siempre tenían su arco cerca al que le llamaban “guardián”.

Otro aspecto sobresaliente del apartado sobre los *zacachichimeca* es la mención a otras actividades ajenas a la cacería; pero con mucha importancia y repercusión para los grupos mesoamericanos, a tal punto, que dicho compendio de cualidades y habilidades se asemeja a aquel despliegue de talentos que caracterizan a los *tolteca* y su *Toltecatl*.

En efecto, las habilidades de los *zacachichimeca* y la manera en que se describen, hace pensar en una especie de aspectos propios de “lo chichimeca”; una *Chichimecayotl*²³. Lapidarios, curtidores y artesanos de la pluma eran

²³ El término *chichimecayotl* existe en las fuentes del siglo XVI, un ejemplo se encuentra en la última parte del capítulo 29 de libro X del *Florentino* donde afirma que todos se llamaban *chichimeca* y se jactaban de su “chichimequidad”. Aquí el fragmento correspondiente:

Inique y, nepapan tlaca: Mochitln qujmotocaiotia, chichimeca:mochintin, ic mochachamaoa, in chichimecaiotl: ipampa in mochintin, chichimecatlalpan, via, in nemito, in Mochitln chichimecatlalpan, oalmocuepato

“Todas estas diversas gentes se hacían llamar *chichimeca*; por lo que todos se jactaban de [su]“chichimequidad”; porque todos fueron a la *chichimecatlalpan* a vivir y porque [luego] todos de la *chichimecatlalpan* se volvieron para acá [regresaron]” Traducción propia. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, f. 145r y v. Recurso en línea recuperado el 27/02/2019:

<https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/299/>

actividades donde se desplegaban las destrezas de estos “del todo bárbaros y hombres salvajes” como los llama Sahagún. Según el texto, eran hábiles e inmejorables trabajando el pedernal, la obsidiana y la turquesa; no sólo para la elaboración de las puntas de flecha, sino esmerados en la elaboración de espejos que utilizaban en sus andanzas; o bien, para adornos corporales, como collares y orejeras. Otro tanto se puede mencionar de su pericia con el curtido de pieles y el trabajo de plumas, donde se destaca la elaboración de la divisa de plumas amarillas que, junto con las pieles de depredadores, utilizaba el principal *chichimecatl*²⁴.

Los *zacachichimeca* compartían con los *tamime chichimeca* el conocimiento de las hierbas, tanto las medicinales como las dañinas. Sin embargo, a los primeros se les atribuye el conocimiento, o el haber establecido el vínculo con el peyote y los hongos, ambas, especies importantes para el trato con los seres y espacios inasibles²⁵.

Por último, pero no menos importante, es la mención de las cualidades físicas y corporales de los *zacachichimeca*. Saludables, longevos, ágiles, resistentes y fuertes son algunas de las características que tienen los recios cuerpos de estos *chichimeca*. Es destacable que, aunado a los favorables rasgos físicos, se establece la comida y la preparación de la misma, como el elemento que define y delimita tanto la constitución de esos cuerpos tan duros y habilidosos, como las insuperables capacidades de su oficio: la cacería. Tunas, cactáceas, savia de maguey, miel y abejas, aunado a la carne de las piezas de caza, se

²⁴ En el libro IX, sobre los mercaderes y artesanos, sobresalen los vínculos que se establecen entre este oficio y los *chichimeca* como “patronos” o los donadores de dicha actividad. Llama la atención esa filiación porque el trabajo de la pluma era una de las habilidades atribuidas a los *tolteca* y, por ende, una de las cualidades de la *Toltecatoytl*. Sin embargo, los datos anteriores parecen confirmar que el oficio de *amanteca* era una labor atribuida y propia de los *chichimeca*, o de aquellos que se atribuyen la *Chichimecatoytl* como parte de su herencia.

²⁵ Datos etnográficos demuestran que los vínculos con estas especies son de un trato directo, y no meros medios para entrar en contacto con la “divinidad”. Es decir no son meros recursos. Por ejemplo, entre los huicholes la búsqueda del peyote es una cacería del mismo, quien, después de ser capturado y consumido, se muestra a los cazadores iniciados en su forma de venado. Vid. Johannes Neurath, *La vida de las imágenes. Arte Huichol*, México, CONACULTA-Artes de México, 1993, 151pp. Johannes Neurath, “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp.

encuentran dentro del repertorio alimenticio que, asado, tostado o hervido, daba la forma y condición al cuerpo para ser un inmejorable cazador.

Aunado a todos estos conocimientos, habilidades y facultades de los *zacachichimeca*, también se incluye un breve párrafo donde se mencionan ciertas cualidades que pueden interpretarse como “peligrosas” de los *teuchichimeca* o *zacachichimeca*:

Estos *chichimeca*, lo saben, lo hacen, lo trabajaban, el “mal de ojo”, el “hechizar”, el “soplar [la enfermedad o el daño]”²⁶

Las líneas anteriores, pueden considerarse la única mención “negativa” sobre los *chichimeca* en el texto florentino. Lo más curioso, es que estos aspectos “maléficos” forman parte del conjunto descriptivo general que habla sobre las habilidades de los *zacachichimeca*²⁷.

En suma, el extenso resumen de las descripciones de ambos grupos *chichimeca* no es gratuito. El propósito de incluir los aspectos relevantes de las dos secciones y destacar ciertas peculiaridades del contenido, es para contrastar los datos de la obra sahumantina, con los juicios elaborados desde los marcos de la “civilización” que surgen y se generan a partir de las descripciones sobre la forma de vida “simple” y “primitiva” de los *chichimeca*.

Otro aspecto que justifica tan exhaustivo recorrido por el vivir de los *chichimeca*, es la intención de confrontar lo escrito en el libro X con las teorías que quieren ubicar a los *chichimeca* más allá de los confines mesoamericanos

²⁶ Traducción propia a: *Inique in chichimeca qujmati, qujtocioanj, qujmotequjtia, in texoxaliztli, in tetlachiviliztli, in tetlachivuiliztli, in teipitzaliztli. Códice Florentino, op cit. Libro IX, f.124r. Recurso en línea recuperado el 08/03/2019: <https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/251/>*

²⁷ Justyna Olko encuentra, en un fragmento de los *Bancroft Dialogues*, otra evidencia que puede tomarse como un empleo “negativo” del término “chichimeca” dentro del contexto mesoamericano: “Creo que esta convención de definir lo positivo o adecuado y lo negativo o adverso, nos ayuda a entender un texto de los *Bancroft Dialogues* (fol. 11v) donde la madre se queja de su hijo, quien corre aullando y gritando como un chichimeca. No para en ningún lugar e inmediatamente escapa lejos corriendo. A veces lo atrapan en Tetzco o en los *altepetl* más lejanos. Aunque lo despellejo, lo pongo en humo de chile, lo maltrato y lo aflijo incluso más dejándolo casi muerto no me escucha (*yuhquin ma chichimecatl motenhuitectiuh tzatzitih in motlatoa: auh acan ma moquetza niman hueca yauh choloa, in queman Tetzco in conana: nel nana oc hueca altepetl ipan: imanel ya nicmecaxipehua, niccillopopochuia, noce oc huanca ic nictolinia nictotonehua izca micqui niccahua, niman amo ic tlacaquiznequi*”. Justyna Olko, “El “otro” y los estereotipos étnicos en el mundo nahua”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, 44, diciembre de 2012, pp. 165-198. p. 181

y reconocer exclusivamente a los habitantes del septentrión como los *chichimeca*.

El orden en que se plasma el apartado sobre los tipos de *chichimeca* del libro X, dispara juicios cualitativos derivados de una visión jerárquica y evolutiva, ya que el orden de descripción de los *tamime chichimeca* y los *zacachichimeca* parece obedecer a un punto de referencia donde se privilegia un eje que va, de los mas cercanos a los mas lejanos, o de aquellos con mas contacto y semejanza en las formas de vida con los demás grupos y los otros más distantes y disímiles. De cierta forma, el texto parece mostrar una diferencia en donde el parámetro cualitativo parecería ser la proximidad o la distancia entre aquellos más cercanos a los “sedentarios-civilizados”. Más aún, cuando el texto en náhuatl, al referirse a la proximidad y contacto entre *tamime chichimeca* con nahuas, tarascos y otomíes, por ejemplo, utiliza términos como *tlacacihuiqui* que podría entenderse como “hacerse a la vida o a las características de las personas” o, en términos mas fuertes, interpretarlo como “domesticarse”, o “amansarse” como traduce Molina el verbo *tlacacihu*²⁸.

Sin embargo, es probable que la mención de que los *tamime chichimeca* vivían un poco como la gente, no indicaba lo que entendió Sahagún de que “eran algo republicanos” con relación a vivir asentados y organizados jerárquicamente; o, desde el marco interpretativo cualitativo de salvaje-civilizado, como lo entiende un modelo civilizatorio de Occidente. Es probable, que el hacerse a la manera de la gente indicaba, como se verá, volverse a un modo particular de convivir entre cierto tipo personas, en contraposición a otro marco de socialización al que pertenecían los *chichimeca*. Específicamente, a aquel que se daba en espacios de depredación.

Otro ejemplo, en el que se desbarata toda posibilidad de comprensión a partir de esas interpretaciones cualitativas y jerárquicas, lo da el propio texto sahumaguntino, ya que, el supuesto eje de proximidad y distancia de los *chichimeca*, como parámetro de referencia descriptiva, es desarticulado cuando

²⁸ Alonso de Molina, *op cit*, f. 114v.

se contrasta con lo prolífico y detallado de la información relacionada con los *zacachichimeca*. Curiosamente, el apartado de los *tamime chichimeca*, aquellos que podrían ser mejor descritos por su cercanía con los grupos “civilizados” y “ser algo Republicanos”, es una concisa y, hasta cierto punto, corta descripción de su modo de vivir. En cambio, los *teuchichimeca* o *zacachichimeca*, aquellos, “del todo bárbaros”, que no tienen una casa fija, que viven alejados en los zacatales, los bosques y peñascos, son retratados en una extensa y detallada descripción sobre varios aspectos de sus formas de vida. Y no sólo es el tamaño o la minucia para hablar de ellos lo que llama la atención, también es el interés y énfasis en sus habilidades cinegéticas, en su conocimiento de hierbas y trabajo de materias primas; así como en las cualidades saludables de su estado físico y en la condición de sus cuerpos.

Tan pormenorizada descripción de los *teuchichimeca*, hace pensar que: primero, su vida “simple” y “rudimentaria” no era vista de ese modo por los mesoamericanos y, segundo, que ese hacer y vivir de los *zacachichimeca* era importante para la existencia de aquellos “mesoamericanos de alta cultura”.

Una mirada superficial a los datos sobre los *chichimeca* del libro X ha desatado el tipo de interpretaciones que consideran la vida de estos grupos como “primitiva”. No es para menos, la manera en que se encuentra la información, incluso la parte náhuatl, permite trazar un aparente paralelismo y acercamiento en los modos de entender la vida de los *chichimeca*. Otro tanto de esa situación, se refleja en el constante vínculo que desde el siglo XVI hasta el siglo XXI, ha relacionado a los *chichimeca* con las gentes y los espacios del norte. Dicho nexo no es gratuito ni fortuito, la propia *Historia general*, indica que los *chichimeca*, específicamente los *zacachichimeca*, vivían en los desiertos...pero también en los zacatales, en los bosques y en los peñascos. Es decir, si bien las fuentes insisten en el norte y las zonas áridas como los lugares donde vivían los *chichimeca*, no necesariamente se estaba hablando de los espacios y gentes septentrionales que a partir del siglo XVI fueron llamados con el término en cuestión.

Más bien, es posible suponer que bajo el término “chichimeca” se abarcara y reconociera también zonas más allá de los confines mesoamericanos, pero que no le eran exclusivos, ni privativos. Lo más probable, es que *chichimecatl*, a manera de término genérico, aludiera a una forma de vivir y relacionarse de ciertos grupos y en ciertos espacios, más que a regiones delimitadas y puntos específicos.

Estos aspectos es viable suponerlos, porque, como se mencionó en los párrafos anteriores, bosques y zonas secas donde viven los *chichimeca*, son también parte del paisaje mesoamericano y, sobre todo, porque esos espacios eran próximos a lugares como cuencas, mesetas y valles con mucha más humedad y menor vegetación “silvestre”, y en donde los grupos se especializaban más en la labor agrícola y vivían más asentados. Simplemente, hay que recordar la cercanía entre los valles fértiles de los actuales estados de Puebla-Tlaxcala y las zonas semidesérticas de la región de Tehuacán, que se encuentra dentro de uno de los Estados arriba mencionados. O bien, la amplia zona de la cuenca de México que está circundada de zonas montañosas y serranas que incluyen desde bosques, hasta regiones más secas, en donde conviven zonas de extrema fertilidad como la zona lacustre de Xochimilco, con espacios de malpaís, de suelos duros y rocosos poco propicios para la agricultura, pero abundantes en fauna silvestre, como la zona del Pedregal en la parte suroeste de la actual Ciudad de México.

Dados estos contrastes en el seno de la propia Mesoamérica, es posible pensar que los grupos mesoamericanos hacían provecho de esa diversidad de posibilidades, tanto para existir, como para relacionarse y concebir el mundo en el que estaban inscritos, y que aquellas formas de vida especializadas para ciertos ámbitos, por tanto, no fueran consideradas como algo ajeno o distante de ellos mismos. Es posible plantear, que entre los grupos mesoamericanos, se reconociera una diferencia en cuanto al grado de profundización y dominio de ciertas prácticas dentro y para ciertos espacios y ámbitos particulares, pero dicho reconocimiento no generaba la noción de un Otro ajeno, distante y exótico; sino, más bien, un tipo de otredad cercana, próxima y común, derivada, ya se dijo, del grado de especialización en ciertos espacios, pero

también de las coincidencias en los modos de aprovechamiento y vinculación con el entorno y los seres que lo constituyen.

De este modo, a diferencia de la priorización de Occidente por marcar y diferenciar el ámbito “civilizado” del espacio “salvaje”, a partir de las características del espacio y de las actividades y características de sus habitantes, para los mesoamericanos, si bien parece operar un tipo de distinción de ámbitos, eso no significaba o implicaba una ruptura o una escisión. Sobre todo, cuando dichos grupos de Mesoamérica, incluso los más sedentarios, nunca abandonaron o reconocieron como ajenas, tanto las prácticas y relaciones de la caza y recolección, como los espacios donde se realizaban las mismas.

Entonces, el problema y la negación a no reconocer “lo chichimeca” dentro de los marcos espaciales y características de Mesoamérica, deriva y nace principalmente de una interpretación sobre los grupos mesoamericanos a partir de nociones cerradas como “alta cultura” o “sedentarismo”; así como de pensarlos en una forma de vivir bajo una “cosmovisión” cimentada en la predilección y especialización de la práctica agrícola.

Por otra parte, es posible que el norte y los desiertos hayan sido adjudicados a “lo chichimeca” desde antes de la Conquista. No obstante, más allá de la referencia basada en la experiencia y lo vivido, de que en efecto algunos grupos nortños eran especialistas en la caza y recolección, es muy probable que esa región y sus características fueran asimilados a “lo chichimeca” no en sí, o como algo intrínseco, sino porque coincidían con los “*chichimeca* mesoamericanos” y, además, eran prototípicos, como se verá, de la cacería y de la mejor época para cazar. Ambos, cacería y temporada de secas, prácticas y momentos de socialización muy importantes para la cosmogonía de los grupos mesoamericanos.

Los “chichimeca” de los relatos de migración y fundación. El “ser” “chichimecatl”

Además del apartado sobre los *chichimeca*, a lo largo de la sección del libro X donde se habla de las distintas gentes que poblaron antes de la llegada de los españoles, “chichimeca” aparece inserto en distintos ámbitos relacionados con la descripción del ser y vivir de tarascos, huastecos, toltecas, otomíes, nahuas y mexicas. En esos párrafos, “chichimeca” deja de ser privativo de grupos específicos para ser constitutivo de la “identidad”, del pasado y presente de varios pueblos mesoamericanos “agrícolas y civilizados”. En varios lugares y para distintos grupos, incluso para oficios especializados como los *amateca* se lee en la obra sahuaguntina: “eran chichimecas”, “venían de chichimecas”, “se hacían llamar chichimecas” “hacían eso para dar a conocer que eran los primeros chichimecas que vinieron a esta tierra”, “eran los más antiguos porque eran chichimecas”; o “estas son tierras de chichimecas” para referirse a la zona del centro de México²⁹.

Dichas referencias, sobre la ancestría de los *chichimeca* entre los mesoamericanos del Posclásico, derivan de un modo de entender la historia y constitución de estos grupos. Ese modo de hablar sobre sí mismos, se expresó y quedó plasmado en las distintas fuentes escritas y pictóricas que testimonian los relatos de migración y fundación, principalmente de las sociedades mesoamericanas del centro de México³⁰.

Por ejemplo, en zona de la cuenca y regiones aledañas, el *Códice Xolotl*, el *Mapa Quinatzin*, el *Códice Tepetlaoztoc* son fuentes donde “lo chichimeca” aparece como parte constitutiva de los grupos y los linajes de Texcoco. Dentro de ese mismo marco espacial, los *Anales de Cuauhtitlan* recalcan la descendencia *chichimecatl* para mostrarse como el *Altepetl* más antiguo. También, para ese entonces, los recién llegados *mexica*, incluirían o se

²⁹ Sahagún, *Historia general, op cit.*, Libro IX, f. 57r y f57v., Libro X, f.114r. f.124v., f.133r, f.145r., f.145v., f.148v. y f.149v. Recurso en Línea recuperado el 08/03/2019:

<https://www.wdl.org/en/item/10096/view/1/1/>,

General History, op cit., p. 165,175, 184 y 197.

³⁰ No está por demás decirlo, una manera de entender el pasado y el presente que tuvo presencia bien entrados los siglos de vida novohispana.

adjudicarían como componente constitutivo de su identidad a los *chichimeca*; o más bien, recalcarían su transformación en *chichimeca* para legitimar su posición sociopolítica de conquistadores; la *Tira de la peregrinación* nos legó una hermosa imagen de dicho acontecimiento (figura 1).

También, hacia las proximidades de la sierra nevada, en una de las regiones más fértiles de la cuenca, la zona de Chalco y Amecameca, Chimalpain dejaría testimonio de sus habitantes, quienes narraban en sus historias, sobre sus ancestros *chichimeca* y la manera en que éstos, por guerra y alianza, fundaron su estirpe con los primeros habitantes, de raigambre *toltecatl*, de esa región.

Al otro lado, en los valles de Puebla-Tlaxcala, se pintaría la *Historia tolteca-chichimeca* o los *Mapas de Cuauhtinchan*, ambas, coloridas muestras que dan noticia sobre las migraciones, contactos, conquistas y el origen del linaje de los descendientes *tolteca-chichimeca* de las regiones al otro lado de la cordillera. De esa misma zona, la ascendencia *teochichimeca* de los coparticipes de la cacería florida de los *mexica*, los *tlaxcalteca*, quedaría plasmada de forma escrita en la *Historia de Tlaxcala* de Muñoz Camargo y en la *Monarquía Indiana* de Torquemada.

Lejos de la cuenca de México, pero en otra región lacustre, en los límites de Mesoamérica, se cuenta, en la *Relación de Michoacán*, tanto sobre la salida de los bosques y el descenso a los lagos de los conquistadores *chichimeca*; así como del antepasado de los tarascos, el señor *chichimecatl Irety Titacame*, aquel poderoso ancestro encargado de alimentar con sus piezas de caza a la divinidad tutelar.



Figura 1. Fragmento de la *Tira de la peregrinación* o *Códice Boturini*, en donde, en la parte superior derecha, se pinta el momento donde los *azteca* adquieren los elementos y las cualidades de los *chichimeca*: reciben el arco, la flecha y la red; así como la habilidad y capacidades conquistadoras de estos cazadores. Ese acontecimiento los pone en condición de adquirir su nuevo nombre: el de *mexitin*. Del mismo lado, en la parte inferior, se muestra a tres personajes como *chichimeca mimixcoa* colocados sobre biznagas y mezquites, las plantas por excelencia del desierto, la cacería y el sacrificio.

En todos estos casos, que son parte del corpus documental que habla de los *chichimeca* en los relatos de migración y fundación, se condensa o reproduce una forma característica de pintar y describir a los *chichimeca*, independientemente de las regiones o de la particularidad de los grupos a los que se asocia “lo chichimeca”. En dicha manera común de presentar a los *chichimeca*, se enfatiza su antigüedad y su papel como fundadores; su pericia como cazadores; su gran belicosidad y sus altas capacidades conquistadoras.

Esas características y cualidades se expresarían, de forma pictórica y escrita, en un *chichimecatl* compartido por los distintos relatos: que usa arco y flecha, como herramientas y armas para lograr sus proezas cazadoras y conquistadoras; porta el *chitatli* o “red” para llevar su progenie y las presas durante las travesías cinegéticas o en sus movimientos migratorios; que cubren sus cuerpos con las pieles de las presas, “coronan” sus cabezas con “guirnaldas” de ciertas plantas y, por último, y no menos importante, utilizan las cuevas como principal morada (Figuras 2a, 2b, 3, 4, 5 y 6).



Figura 2a. *Códice Cuautinchan* (Puebla-Tlaxcala siglo XVI). Los *chichimeca* cazando o sacrificando venados. Es interesante el destazamiento y la división del cérvido cazado por la mitad. Lamentablemente no hay glosa que explique el motivo de esta partición de la presa; tal vez parte de un ritual o un ejercicio sociopolítico entre los propios *chichimeca*.

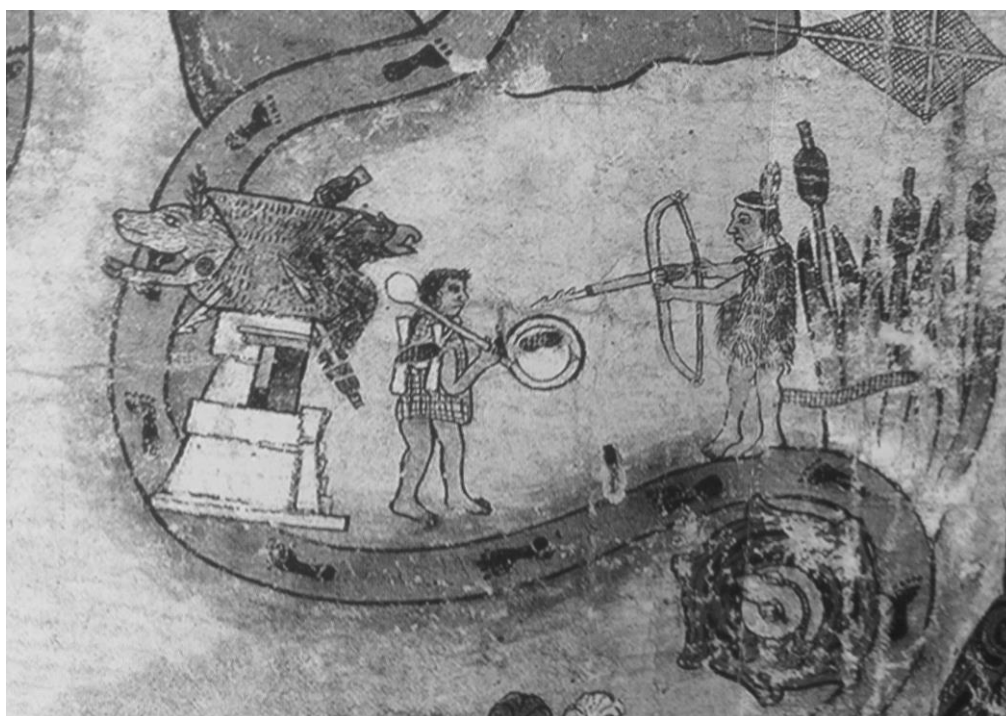


Imagen 2b. Otra imagen del *Códice Cuautinchan*. Los *chichimeca* cazando hombres. Nótese que en la parte izquierda se encuentra una edificación atravesada por dos flechas y flanqueada con dos presas por excelencia de los *chichimeca* el venado y el águila (tiran una flecha al aire y sin apuntar da en el blanco y si no, al caer consigue una presa como refiere la *Crónica Mexicayotl*. Probablemente es un águila el ave cazada por los *mexitin* en el *Códice Boturini*). Es interesante la correspondencia en esta imagen entre la representación de conquista y cacería *chichimeca* vinculados con la flecha que atraviesa la techumbre de la estructura y la aparición del venado y el águila seres muy importantes en la práctica cinegética y bélica. Probablemente es un refuerzo de los dos elementos propios de lo *chichimeca*. Por otro lado puede ser simplemente un locativo; sin embargo hace resalta la proximidad en la imagen conjunta de todos esos elementos.

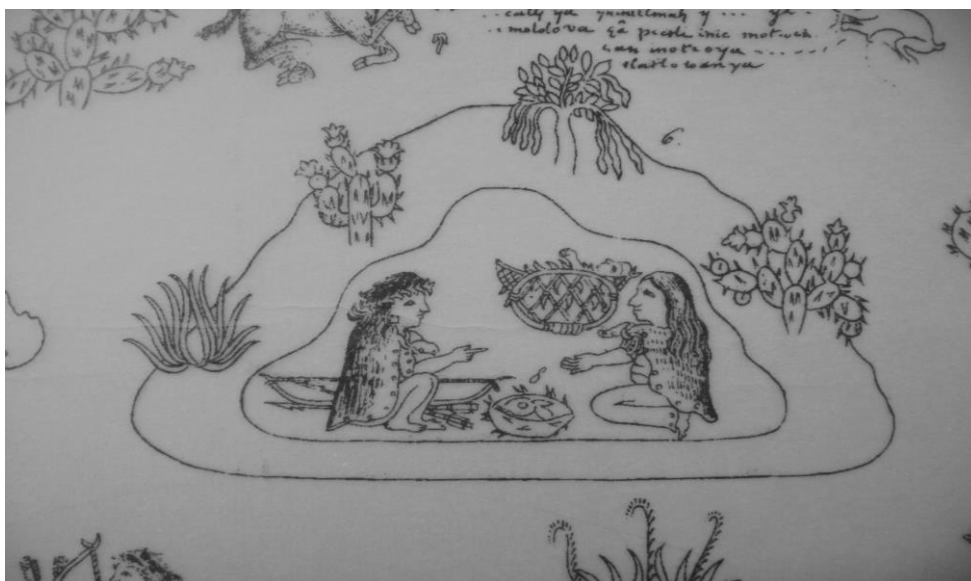


Figura 3. *Códice Mapa Quinatzin* (siglo XVI. Texcoco). Una pareja *chichimeca* dentro de una cueva. Sobresalen los elementos propios de los *chichimeca*: la capa de pieles peludas, el arco, la flecha, la red, la cueva y el espacio serrano, agreste y seco.



Figura 4. Los *teochichimeca* o *zacachichimeca* del libro X del *Códice Florentino* (Centro de México. Segunda mitad del siglo XVI). Como se puede ver corresponden los mismos elementos característicos de los *chichimeca* en cuanto atuendo, herramientas de caza y lucha, y espacio habitado.



Figura 5. *Códice Xolotl* (Mediados del siglo XVI, Cuenca de México). El *chichimecatl Xolotl* y su hijo *Nopaltzin*. El primero, según las fuentes, fue el fundador del *Altepetl* de *Texcoco* después de conquistar *Culhuacan*, transmitirles a éstos lo *chichimeca*, y, por su parte adquirir los elementos de la *totlecayotl* de los conquistados y parientes *culhuaque*. Tanto *Xolotl* y su hijo se comunican uno al otro utilizando las flechas para señalar y dirigirse uno al otro. Interesante convención para reafirmar su ser *chichimeca*.

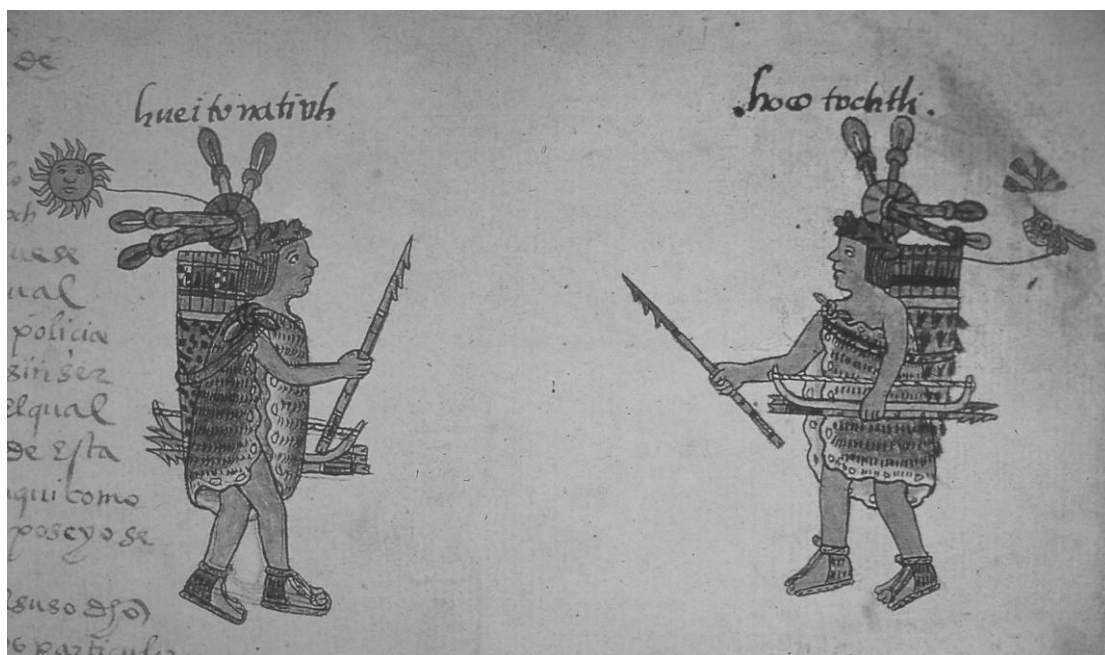


Figura 6. *Códice Tepetlaoztoc* (Finales del siglo XVI, Cuenca de México) Dos principales *chichimeca* con los elementos característicos de "lo *chichimeca*". Hay que destacar que la flecha "acanalada" o "dentada" es un rasgo que se repite constantemente en las representaciones de los *chichimeca*

Para los mesoamericanos, esa forma de considerar, describir y pintar a los *chichimeca*, tenía que ver con elementos necesarios para la dinámica y desarrollo propios de los relatos de migración y fundación, con la explicación histórica e identitaria y la posición sociopolítica de los grupos en un entramado relacional intergrupar.

La presencia de los *chichimeca*, como protagonistas en las tramas de los distintos relatos de migración y fundación, podría suponer un posible nexo o paralelismo entre, el modelo histórico civilizatorio, lineal y progresivo, y la pauta descriptiva de los relatos mesoamericanos; ya que, aparentemente, “lo chichimeca” asoma como parte del pasado lejano y como parte un momento atávico y trascendido gracias a que, aquellos grupos de ancestros *chichimeca*, pudieron asentarse y aprender de sociedades de “alta cultura”³¹.

Sin embargo, los relatos de migración y fundación están lejos de mantener esa pauta o ese énfasis por mostrar lo “primitivo” que era la vida de sus ancestros, y el logro de su “civilizada” condición presente al establecerse en el lugar asignado por su numen patrono. Al contrario, “lo chichimeca” es una constante dentro de los relatos, en los que no se establece un momento específico de su presencia. Los *chichimeca* son parte del pasado y del presente en las narraciones; en muchos casos, los *chichimeca* son tanto los ancestros como la manera en que se autonomban los grupos en su condición actual. No es fortuito o arbitrario que, más allá de las intenciones apologéticas, en Muñoz Camargo y en Alva Ixtlilxochitl, se mencione que, para los principales indígenas, ser llamado “chichimeco” o presentar “lo chichimeca” como parte del legado de sus antepasados, era motivo de orgullo y un privilegio³².

³¹ A mediados del siglo XX importantes investigadores de la talla de Paul Kirchhoff, Angel Palerm, Eric R. Wolf, Charles E. Dibble y Miguel Leon Portilla abordaron el asunto de la “aculturación” y la “toltequización” de los *chichimeca*. Vid. Heinrich Berlin y Silvia Rendón, *Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan*, prólogo Paul Kirchhoff, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947, (Fuentes para la historia de México, 1), Angel Palerm y Eric R. Wolf, “El desarrollo del área clave del Imperio texcocano”; en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIV, México, D.F., 1954-1955, Sociedad Mexicana de Antropología, 379pp., Charles E. Dibble, “Los chichimecas de Xolotl”, en: *Revista de Estudios Antropológicos*, XIV, México, D.F., 1954-1955, Sociedad Mexicana de Antropología, 379pp., Miguel León-Portilla, “El proceso de aculturación de los chichimecas de Xolotl”, en: *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, UNAM-IIIH, volumenVII, 1967.

³² Al respecto Muñoz Camargo escribe en su *Historia de Tlaxcala*: “y por esta derivación de chupadores que quiere decir en la lengua mexicana *Chichimeca Techichinani*; y así los que proceden de estos

Esa presencia constante, ubicua y atemporal de los *chichimeca* en los relatos de migración y fundación, alude a aspectos muy importantes para las características de las tramas de los grupos mesoamericanos y el modo en que se explica el devenir de los sucesos; o bien, participa como recurso de consistencia para la identificación o razón de ser de los grupos y sus linajes.

Los cazadores *chichimeca* con sus pieles a cuestras, su arco y flechas, y su morar en cuevas, aportan a los grupos que hacen suyo su legado la “ancestralidad”, el “prurito depredador”, las “cualidades fertilizadoras” derivadas del mismo y, por último la “belicosidad”, el “ímpetu guerrero y conquistador”. Todos estos elementos, constituyentes del *chichimecatl*, son cualidades y rasgos necesarios dentro de una forma de participación intergrupala, que requiere o que reconoce esos aspectos, como indispensables o necesarios, para entrar en dinámicas y relaciones sociopolíticas desde una posición específica y bajo ciertas características. En esa dinámica, ser *chichimecatl* o tener parte de la *chichimecayotl*, implicaba un actuar cuya pauta marcaba una posición más activa, pujante y, tal vez más influyente, dentro de la interacción entre los distintos grupos mesoamericanos del Posclásico Tardío. No es gratuito, que aquellos herederos de “lo chichimeca”, se visualizaran como cazadores, guerreros, conquistadores y, a la vez, en ofrendas y alimento divino.

La “ancestralidad”, la “movilidad”, la “depredación fertilizante” y la “belicosidad” de los *chichimeca* se expresan y participan en momentos clave y fundamentales dentro de los relatos de fundación y migración. Por ejemplo, en la salida o paso por espacios de origen o transformación, en la celebración de rituales que marcan el inicio de una nueva etapa grupal, como el encendido del fuego nuevo o el nombramiento de señores mediante la perforación del septo³³;

Chichimecas son tenidos y estimados en mucho; y así mismo llaman a los perros *Chichime* porque lamen la sangre de los animales y la chupan; finalmente, que los que proceden de estos Chichimecas por línea recta y derecha sucesión muy estimados”. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Secretaría de Fomento, 1892. Recurso en línea en Biblioteca Virtual Cervantes recuperado el 15/12/2016: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala--0/html/1b8b1fa4-b981-4eff-8e8e-29bba72dbdc8_42.html#I_6

Fernando Alva Ixtlilxochitl, *op cit*, p. 15.

³³ Guilhem Olivier realiza un interesante análisis de los rituales para obtener los nombramientos para los principales. En su reflexión, muestra cómo el aspirante al título tiene que pasar por rigurosos procesos de aniquilación ritual para poder transformarse y poder ser digno y su cuerpo, ya renacido, ser receptáculo de la nueva condición que implica el nuevo nombramiento. Vid. Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder*

en la conquista y celebración de matrimonios con los grupos derrotados para instaurar el nuevo linaje, la fundación del *Altepetl* y la creación de conformaciones grupales con identidades múltiples y aglutinantes; así como en tramas míticas que explican el origen del sacrificio y las pautas sociopolíticas de la “Guerra Sagrada”.

En conjunto, aquellos sucesos y acontecimientos, en donde actúan o aparecen los *chichimeca*, tienen como características, la transformación y el cambio para que, quienes lo experimentan, sean capaces de llevar la vida hacia otros derroteros, adquirir e integrar otra condición, cualidad o forma de relacionarse con el mundo; así como la creación, a partir del aglutinamiento y la incorporación de lo externo en lo propio. En ambas condiciones, la del cambio y la creación, “lo chichimeca” coloca a aquellos que se dicen *chichimecatl* o venir de los *chichimeca*, dentro de una posición privilegiada y rectora en dinámicas sociopolíticas en donde convergen e interactúan distintos grupos humanos y no humanos.

En aquellos modelos de explicación sobre el origen y fundación de los *Altepetl* y en las interacciones entre los distintos *Altepetl* ¿Qué hacía que la *chichimecayotl* -es decir, ser o tener parte de aquellos especialistas cazadores llamados *chichimeca*- fuera tan importante? ¿Por qué era relevante adquirir la *chichimecayotl* durante esos acontecimientos de la migración y la fundación, insistir en la adquisición de las características de los *chichimeca* o, en el mejor de los casos, enfatizar ser *chichimecatl* desde siempre? ¿Por qué esos grupos cazadores especializados, mencionados por Sahagún en el libro X, eran reconocidos bajo esas características y cualidades tan sobresalientes, como para ver en ellos a los ancestros de distintos grupos y, aún más, adjudicarse o reconocerse como *chichimeca*? ¿Por qué ser cazador *chichimecatl* es para los mesoamericanos una forma importante de participar en el mundo?

Las explicaciones sociohistóricas

Una posible explicación, sobre la importancia de “lo chichimeca” entre los *Altepetl* mesoamericanos, puede ser de corte histórico, en la que se puede suponer la importancia de los *chichimeca* y de la *chichimecayotl*, a partir de algún momento sociopolítico en que esos grupos serranos y mesoamericanos tuvieron un papel preponderante y rector en la zona del Centro de México.

Dicho planteamiento no es del todo infundado, porque fuentes pictográficas y escritas, explican como ciertos *chichimeca*, como aquel el dirigido por *Xolotl*, se colocaron como la agrupación preponderante a partir de la pérdida del influjo político y de poder de alguna *Tollan*: al parecer la *Tollan Xicocotitlan* que se encuentra en el actual Estado de Hidalgo³⁴.

Sin embargo, este planteamiento de corte histórico, resulta insuficiente para comprender a profundidad la importancia tan generalizada de “lo chichimeca”, entre los grupos de la Mesoamérica central durante el Posclásico Tardío e incluso durante la época novohispana. A lo mucho, podría establecerse que el influjo de poder de los *chichimeca* de *Xolotl* fuera tal como para que, aquello que daba importancia a lo *chichimeca*, tomara mayor relevancia. Sin embargo, eso no basta para saber por qué grupos ajenos a la esfera de poder del *chichimecatl Xolotl*, como los purépecha, por ejemplo, mencionaran tener a los poderosos y aguerridos cazadores *chichimeca* como sus ancestros fundadores.

Por otro lado, una interpretación de corte histórico al fenómeno de la presencia de “lo chichimeca” dentro de los relatos de fundación y migración de distintos *Altepetl* del Posclásico Tardío, ha derivado en interpretaciones de corte lineal, aculturativo y evolucionista, que explica la importancia de los *chichimeca* y “lo chichimeca” a partir del proceso “civilizatorio y de desarrollo cultural” experimentado por los *chichimeca* gracias a su encuentro con sociedades sedentarias de “alta cultura”, quienes se encargaron en pulir los rústicos y salvajes costumbres de esos cazadores conquistadores.

³⁴ Por su parte la *Historia tolteca-chichimeca* relata como los *tolteca-chichimeca* derrotaron a los *olmeca-xicalanca* y se hicieron gobernantes de *Tollan Chollolan*. Vid. *Historia tolteca-chichimeca*, Paul Kirchhoff, Linda Odena Güemes, Luis Reyes García, 2° edición, México, CIESAS, 1989, 287pp.

Otra explicación de corte “sociocultural”, explica la importancia de los *chichimeca*, a partir de las formas de vida; es decir, a partir de que los ancestros cazadores representan la especialización en la apropiación de un nicho ecológico importante para la vida de los grupos mesoamericanos. Específicamente, representan aquella que corresponde a los lugares serranos y espacios poco propicios para la agricultura intensiva; pero ricos en recursos y condiciones para actividades como la cacería, la recolección y la agricultura itinerante. En conjunto, estas actividades de explotación de espacios serranos y de pie de monte, concentrados en los *chichimeca* como sus representantes, constituyen un conjunto de “bienes culturales” que, en complementariedad con otro bloque de “bienes culturales contrapuestos”, representados por los *tolteca*, son necesarios para la conformación de unidades sociopolíticas y linajes compuestos por dos o más grupos³⁵.

La explicación mítica

También, una posible respuesta se puede encontrar, pero a su vez acotar, en los mitos, entendidos éstos, como los modelos mesoamericanos de explicación y comprensión del cosmos. Dentro de este marco interpretativo, es posible encontrar un conjunto de relatos, sobre los tiempos primigenios, donde los *chichimeca*, encarnados en sus parientes o avatares míticos, los *mimixcoa* y entidades asociadas a los *chichimeca* como *Mixcoatl* e *Izpapalotl*, figuran entre los protagonistas de sucesos donde la cacería, la depredación, el sacrificio, la ofrenda, el amor y el sexo, son los principales ejes de acción, de trama y, parcialmente, como los elementos a explicar acerca de su existencia y sobre la razón de ser de las cosas y prácticas que marcan las pautas de convivencia entre las entidades participantes³⁶.

³⁵ Vid. Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, op cit., p. 273-277.

³⁶ Principalmente, la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Leyenda de los soles* y los *Anales de Cuauhtitlan* son las fuentes que nos han legado esa importante información de estos “*chichimeca* míticos”, así como algunos datos importantes sobre lo que era “*chichimeca*” en Mesoamérica. Por ejemplo, la *Historia de los mexicanos*, brinda la que probablemente sea la connotación, más que el significado etimológico, de “*chichimeca*” al afirmar que dicho término quería decir “serranos”, en cuanto a gente especializada para vivir y convivir en esos ámbitos; sin agregar ningún tipo de juicio despectivo que, posteriormente, dicha connotación mesoamericana tuvo para los hispanos quienes, como se verá, no

La anterior, es una respuesta “suficiente” y no quedaría mucho por decir sobre la importancia de los *chichimeca* entre los distintos *Altepetl* mesoamericanos, si se parte de la idea, como se dijo, de que los mitos son la explicación originaria y fundacional que da cuenta de cómo, en los tiempos primigenios, se crearon las cosas. O bien, la expresión abstracta del modo mesoamericano de explicar su mundo basada en una dicotomía antes-ahora. De este modo, se puede responder que las acciones de los númenes *mimixcoa/chichimeca*, expresadas bajo pautas cinegéticas, son importantes porque encajan y condensan simbólicamente con los elementos que se quieren dar a conocer en el mito. O que “lo chichimeca” es de relevancia en Mesoamérica porque hay un mito que lo justifica.

Sin embargo, una conclusión de ese talante resulta limitada porque, si bien en términos generales, se esclarece que esos relatos tratan sobre el origen de la “Guerra Sagrada”, como la llama Guilhem Olivier³⁷, se mantiene, no obstante,

dudaron en asociar la vida serrana y la actividad cinegética de los *chichimeca* con el salvajismo, la barbarie, la incivilidad y la pobreza. Además de esta afortunada información sobre el término. la *Historia de los mexicanos* da cuenta del origen ígneo de los *chichimeca* al salir de un cerro gracias al golpe propinado por *Camaxtle*, *Tezcatlipoca rojo*, con su bastón. *Historia de los mexicanos por sus pinturas* en: Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Salador Chávez, Hayhoe, Vol. 3, [sin fecha de publicación], 289pp., p.216. Además, Durán en su *Historia de las indias*, complementa la connotación de chichimeca relacionada con lo serrano, cuando afirma que chichimeca era el término equivalente a “cazadores”: “ay entre estas, dos pinturas que señalan dos géneros de gentes, una desta parte de la sierra nevada, á la parte de México, y otra de la otra parte, en la parte de *Puebla* y *Cholula*, y que los desta parte eran *chichimecas*, y los de la otra parte eran gigantes, los cuales llamaron *Quiname*, que quiere decir *hombres de gran estatura*; la gente que vivía de esta otra parte era muy poca, cuyo modo era brutal y salvajino, á quien esta nación llamó *Chichimeca*, que quiere decir caçadores ú gente que vive de aquel oficio agreste y campesina”. Diego Durán, *Historia de las Indias*, notas e ilustraciones de José Fernando Ramírez, tomo I, México, Imprenta de J. M Andrade y F. Escalante, dos tomos, p. 9. Recurso en línea recuperado el 05/09/2018 en:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias-de-nueva-espana-y-islas-de-tierra-firme-tomo-i--0/html/514896e8-f194-46bb-95fc-ff8cca6a87ea_30.htm

Por su parte, la *Leyenda de los soles* no es tan prolíja sobre el origen de los *mimixcoa*, ni sobre apuntar si eran *chichimeca* o no, salvo que fueron engendrados en número de cuatrocientos el año 1 tecpatl por *Iztac Chalchiuhtlicue*. Sin embargo, las atribuciones de estos cazadores míticos, así como los sucesos en los que están inmiscuidos tienen que ver con aspectos propios de “lo chichimeca” que, como se vio, aparecen fuertemente vinculados en la *Historia de los mexicanos*; pero que también pueden ser cotejados y comparados con las características de “lo chichimeca” de los relatos de fundación y migración; o bien, con los de la “descripción etnográfica” de la obra Sahaguntina.

Los *Anales de Cuauhtitlán* narran, dentro de un contexto migratorio, situaciones similares a las dos fuentes anteriores. Ahí, los *mimixcoa* guían a los *chichimeca* al comienzo de la migración, hasta que se encuentran con *Izpalotl* quien, sin más y en la más pura práctica chichimeca, caza con sus flechas a los *mimixcoa*. Ese suceso, marca un paréntesis en la trama porque desaparecen los *chichimeca* y el relato se concentra en los avatares, entre los *mimixcoa* e *Izpalotl*, circunstancias que, no está de más decirlo, están enmarcados en dinámicas de cacería, guerra, muerte y sacrificio.

³⁷ Guilhem Olivier delimita que estos mitos explican el origen de lo que llama “Guerra Sagrada”. Las fuentes dan la pauta para apoyar la nomenclatura de Olivier. La *Historia*, delimita con claridad que la

la interrogante de por qué para explicar el origen de esta guerra sacra, se privilegió a la cacería y a sus especialistas los *chichimeca*, como la actividad y los personajes protagónicos.

La otra posibilidad. La “lógica cinegética”

Una respuesta concisa al respecto: se eligió esa práctica y esas gentes porque eran importantes para los mesoamericanos; incluso, antes del mito³⁸.

En efecto, al apuntar en las acciones que establecen ciertos vínculos, entre el sol y otros númenes y la manera de participación de aquellos inmersos en esas dinámicas, se puede tener una mayor comprensión de por qué fueron la cacería y sus especialistas los *chichimeca mimixcoa*, la práctica y los personajes que le dan forma a la explicación del “Origen de la Guerra Sagrada”.

Por supuesto, ese enfoque cambia la intención unidimensional de explicación de dichos relatos, porque se puede proponer que, tal vez, su propósito no era el de dar cuenta solamente, o únicamente, del surgimiento de la “Guerra Sagrada”, como lo acota Olivier, sino la de hablar de cierto origen -si se quiere constreñir la narración a ese aspecto- o, mas bien, la de explicar una condición

salida de los *chichimeca* del cerro agrietado, fue precisamente para hacer la guerra y alimentar al sol. Por su parte, *La leyenda de los soles* no es tan concisa, pero paulatinamente va estableciendo la sinonimia entre la cacería y la guerra ya que, al principio los cuatrocientos *mimixcoa*, nacidos de *Iztac Chalchiutlicue*, se les encarga alimentar mediante las presas de caza obtenidas, pero, dado su incumplimiento, se acaban convirtiéndose en las presas y oponentes de los cinco *mimixcoa* encabezados por *Mixcoatl*. Vid., Guilhem Olivier, *op cit.*, Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), IAH, UNAM, 2010, 598pp., p. 453-482

³⁸ Guilhem Olivier en una erudita interpretación, muestra sorprendentemente las intrincadas conexiones simbólicas inmersas en varios sucesos y participantes de los relatos y, con base en dicho análisis, establece que esas narraciones, como se mencionó, son la explicación del origen de la “Guerra Sagrada”. Hasta este punto, el investigador se mantiene dentro del modelo interpretativo mencionado, que establece al mito, las acciones originarias explicativas y las conexiones simbólicas, como elemento y recurso justificatorio de la manera de plantear las situaciones del relato. Sin embargo, Olivier, no se constriñe únicamente a ese intrincado y laborioso análisis simbólico -interesante y necesario; pero insuficiente para la comprensión- y logra entrever una “lógica cinegética” que da causa o forma a ese tipo de relatos. Esta apreciación es relevante porque rompe con el esquema interpretativo común que considera al mito como legitimador de la realidad, para cambiar la premisa a una realidad que le da forma al mito; o dicho de otra forma, algo que hace que el mito no sea sólo la explicación del origen de algo, sino la explicación de algo dado.

dada: la del modo en que esos actos delimitan las lógicas de convivencia y participación que dan forma a la “Guerra Sagrada”. Es decir, importa enfatizar las vinculaciones sociopolíticas y las pautas de relación entre sus participantes, las cuales están enraizadas en las prácticas-socializaciones que suceden en la cacería; y con los participantes y los ámbitos donde ésta se lleva a cabo³⁹.

Entender que el énfasis de los relatos anteriores estriba en el modo en que se establecen las pautas de relación y participación, no sólo permite acercarnos de otra manera para comprender el papel validador de la “verdad” (si es que la “búsqueda de la verdad, única, lineal” sea una prioridad universal; lo cual es acertadamente dudoso) de dichas narraciones. O, complementariamente, poder proponer el por qué para los mesoamericanos dichas tramas “míticas” eran reconocidas y aceptadas como referentes de “verdad” o de lo ocurrido, más allá del ignorante, pero prepotente argumento del “pensamiento mágico”. Ésta, explicación que pretende ver en la falta de raciocinio, incapacidad de conocimiento y situación precientífica de otros grupos humanos, el peculiar ingenio, la pauta creativa y, a la vez, la enorme dificultad de algunos para alcanzar un pensamiento racional y un conocimiento objetivo de la realidad⁴⁰.

Lo que se narra en los relatos del “Origen de la Guerra Sagrada”, muestra un tipo de credibilidad propia de las sociedades y las interacciones que le dieron forma, la cual no tiene relación alguna con las -esas sí- fabulaciones científicas sobre el “pensamiento mágico”. Por tanto, lo que probablemente hacía verosímiles los eventos narrados para los mesoamericanos, no era solamente la acción creadora, la presencia de los “dioses” en dichas acciones, o la

³⁹ Como relaciona Pitrou con el caso de las ofrendas mixas en las que en realidad no es importante la ofrenda en tanto ofrecimiento para con el dador de vida, sino, más bien, la reproducción del acuerdo o el vínculo con el dador de vida lo que implica la importancia de la celebración de los rituales y la entrega de ofrendas. *Vid., la noción de vida en Mesoamérica, op cit.*

⁴⁰ Según esta incomprensible explicación, la carencia de razón e ilustración, queda manifiesta en la creencia en “dioses”, de potencias creadoras y ordenadoras del mundo y, por tanto, genera modos de explicación de la realidad a partir de relatos cargados con una cantidad de sucesos fantásticos y por demás “inverosímiles” donde, esos seres, en actos y situaciones que desafían toda los parámetros de lo posible, objetivo y natural, se encargaron de crear el mundo conocido. De este modo, dado que hay una carencia para conocer la realidad, es comprensible entender por qué los dioses y las narraciones que hablan de ellos y sus actos creadores, los mitos con su desmedida imaginación, son creíbles y reconocibles como verdaderos para esos seres humanos baluartes del pensamiento mágico.

Vid. Ileana Petra-Micu, Alfredo Estrada-Avilés, “El pensamiento mágico: diseño y validación de un instrumento” en: Investigación en Educación Médica, 3, 9, 2014, pp. 28-33.

ubicación de los sucesos en un tiempo-espacio míticos inubicables e inalcanzables.

Más bien, lo que daba credibilidad, era la manera en que los númenes interactuaban. Eran las portentosas pautas de acción entre las entidades, lo que hacía que dichos relatos y su contenido fueran reconocidos y aceptados como explicaciones que daban razón de ser sobre las cosas y las relaciones. Sin embargo, no eran creíbles las acciones por grado o jerárquica del ejecutor en sí, sino, más bien, por lo común de las mismas; ya que dichas pautas de participación no eran ficciones, sino que eran parte del conjunto de procederes y formas de convivencia que realizaban los creadores y los receptores de los relatos míticos. Si bien las flechas y el conocimiento de los cazadores no tenían el mismo poder cinegético y conquistador de *Mixcoatl* o los ancestros *chichimeca* de los relatos de migración y fundación, sí tenían la capacidad, guardada la proporción, de cazar y cautivar a otros seres; así como de obtener los resultados y los convenios que esos actos implicaron tanto para *Mixcoatl* con relación a *Izpapalotl*, o de los *chichimeca totolimpaneca* con sus portentosas victorias sobre los “nahuales” *olmeca xicalanca*; pero, en el caso de los cazadores y guerreros mesoamericanos, con las presas humanas y no humanas.

Matar y amar en Mesoamérica

¿Qué hacen en sociedades consideradas como agrícolas y sedentarias, unos relatos sobre el origen de formas de socialización basadas en la cacería y los actos depredatorios? ¿Qué hacen cosas de cazadores-recolectores en las explicaciones de la vida de “altas culturas sedentarias agrícolas”, en el “corazón de la civilización del Continente Americano”?

Los planteamientos anteriores, son resultado de un error de óptica más que de una rara, exótica y atávica aparición de formas de explicación propias de los grupos mesoamericanos, que, debido a cierta perspectiva, son vistas como fuera de lugar y de contexto. En cierto sentido, este error es producto de aquellos supuestos que delimitaban a Mesoamérica, y a los grupos humanos

inmersos en esa área, como los forjadores de una civilización que descansaba en una cosmogonía delimitada por la actividad agrícola; que la experiencia y la manera en que ésta se nombra y piensa, estaba conformada por los conocimientos y prácticas establecidos a partir de los conocimientos y especializaciones fruto de la domesticación de las plantas, principalmente, de la gramínea que los pueblos mesoamericanos heredaron al mundo: el maíz.

Esta asociación de los pueblos con el maíz y, por supuesto, de la perdurable práctica agrícola entre los grupos hablantes de alguna lengua de raigambre mesoamericana, llevó a considerar la cacería como un remanente de los tiempos previos a la agricultura o “un accesorio cultural”, tanto en tiempos previos a la Conquista, como en los grupos indígenas en la actualidad. Sin embargo, irrumpe en la comodidad de esos supuestos, el que existan episodios de creación o sucesos centrales y de gran relevancia en los relatos de migración y fundación, donde las acciones y desarrollo, están delimitados por las pautas que se establecen en los actos de muerte, apropiación y vinculación marcados por la cacería⁴¹.

Por desgracia, para la época prehispánica, no hay en las fuentes o datos concisos sobre las implicaciones de la cacería como práctica de socialización y constructor de sentido para los grupos mesoamericanos. En buena medida, esta omisión fue producto de la manera de delimitar la cacería, como una práctica común de mera apropiación, por parte de los encargados de recopilar y dirigir la información de los informantes indígenas. Por ejemplo, en el libro XI de Sahagún, que trata sobre los animales, se incluye la descripción “formal” de las distintas especies animales y se refiere a la actividad del cazador constreñida sólo a las estrategias y técnicas meramente prácticas para lograr atrapar a las presas. No obstante, como muestra Guilhem Olivier al estudiar el

⁴¹ Casos paradigmáticos de acontecimientos sociopolíticos explicados acorde a pautas cinegéticas se encuentran en la *Relación de Michoacán* con los episodios de conquista-cacería entre los *chichimeca uacusecha* y las gentes de la laguna, en el *Memorial breve* del chalca Chimalpain Cuauhtlehuantzin con las conquistas de los *chichimeca totolimpaneque* sobre los *acxoteca chalca* de raigambre *toltecatl* y los *olmeca quiyahuizteca*; o bien los sucesos de parentela mediante el sacrificio y la muerte de los *mexica* con los *culhuaque* mencionados en la *Crónica mexicayotl*. Vid. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán, op cit.*, Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Víctor M. Castillo F., México, UNAM, 1991, 157pp., Para la *Crónica Mexicayotl* Vid *infra.*, p.67-69

apartado relacionado con el venado, en los términos y características de la descripción, existen y permean las particularidades propias de los mesoamericanos para acercarse y conocer ese “reino animal”⁴².

Pese a la parquedad de información directa, hay evidencia dispersa y, principalmente, hay elementos culturales y prácticas sociales que tienen una fuerte vinculación y arraigo en las pautas marcadas por la cacería y las relaciones que esta actividad pone en movimiento. Por ejemplo, los distintos relatos de migración y fundación, donde los *chichimeca*, cazadores por excelencia, son los protagonistas, hay tramas en las que los actos humanos están delimitados por procederes y actos de contacto y conquista establecidos por la caza. O bien, los mencionados relatos anteriores de la *Leyenda de los soles* y la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* sobre el “origen de la Guerra Sagrada” donde, igualmente, son las acciones cinegéticas las que marcan el proceder y el desarrollo de esos sucesos. Todos esos casos muestran el modo en que esa actividad generaba significados y establecía las maneras de interacción en las actividades “culturales” y sociopolíticas entre los grupos del centro de Mesoamérica en el Posclásico Tardío.

También, algunos testimonios novohispanos incluyen información sobre la caza que rebasa los marcos de mera actividad de apropiación. Destacan, por ejemplo, datos sobre la referencia al Dueño, la entidad a quien los cazadores entregan ofrendas previo al inicio de la partida⁴³. Del mismo modo, son de

⁴² Vid. Guilhem Olivier, “¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del *Códice Florentino* de Fray Bernardino de Sahagún”, en: *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, José Rubén Romero Galván, Pilar Sánchez coord., México, UNAM, 2007, p. 125-152. Vid. Guilhem Olivier, *op cit.*, p. 145-147. El investigador, por ejemplo, traza los vínculos entre las características y nombres de los cérvidos y los relatos que precisamente se refieren al señor del monte y su presencia bajo formas y peculiaridades emparentadas con los de la clasificación sahuaguntina.

⁴³ Por ejemplo Guilhem Olivier menciona sobre la existencia de documentos novohispanos del siglo XVI de la región de Oaxaca donde se menciona la entrega de sacrificios a “deidades de la cacería” por parte de los cazadores: “Los procesos inquisitoriales concernientes al área zapoteca –para desgracia de los acusados pero para fortuna de los investigadores- proporcionan apasionantes datos sobre las prácticas rituales de los cazadores. Un documento excepcional de 1574 descubierto por Michel Oudijk en la Hispanic Society en Nueva York (Hispanic Society manuscript HC: 417114) revela que los cazadores zapotecos veneraban a “su dios de la caça que llaman Gozanaguijasa que es de bentura en tomar muchos venados” Más adelante se menciona a “un ydolo q[ue] se llama Coçana que es el dios de la caça que llaman ellos madre de los benados”. Encontramos a la misma deidad en documentos más tardíos. En efecto, en otros procesos –ilegales, por cierto-, promovidos por Gonçalo de Balsalobre (1987:238) a mediados del siglo XVII, se describen las devociones “culpables de los cazadores zapotecos de San Miguel Sola (Oaxaca):

mucha relevancia, aquellos interesantes llamamientos o “conjuros” para cazar venados, recopilados a la fuerza por Hernando Ruiz de Alarcón, el poco afamado hermano del escritor novohispano Fernando, en donde se dejan ver los procederes amorosos de participación y vinculación entre el cazador, las presas y los dueños de las mismas⁴⁴. O bien, los interesantes párrafos en Torquemada que refieren a la cacería, a la usanza antigua, organizada por los otomíes, en honor a la visita del Virrey Mendoza.

Por otro lado, es otro elemento importante a considerar -y sin querer trazar una tajante homogeneidad o una continuidad absoluta-, la existencia, en la actualidad y entre distintos grupos indígenas, de connotaciones, participantes y prácticas cinegéticas, semejantes o cercanas a la de los testimonios coloniales y prehispánicos,.

En dicha información etnográfica, es de relevancia la referencia a un Dueño, Rey, Padre o Patrón del monte o de los animales, con quien se establecen los respectivos acuerdos y ofrendas, no solo para que esa entidad autorice la cacería, sino para que éste suelte de sus corrales o entregue a los animales al cazador⁴⁵.

Y para la caza de venados o otros animales monteses al dios de los cazadores llamado Niyohua, o en defecto de no conseguir la dicha caza mediante la intervención del dicho dios, sacrifican segunda vez con penitencia de tres días, y ayuno de veinte y cuatro horas: por el mismo intento al Dios Noçana, que es de sus antepasados”. Guilhem Olivier, *Ibid.*, p. 171.

⁴⁴ Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*, en: Fernando del Paso y Troncoso, *Tratado de las idolatrías y supersticiones, dioses, ritos hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953, Tomo II, p. 17-180, recurso en línea en la Biblioteca Virtual Cervantes recuperado el 26/12/ 2016:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-gentilicias-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/>

⁴⁵ Por ejemplo, en el artículo de corte biologicista y científico “Cacería de subsistencia en comunidades rurales de la selva Lacandona, Chiapas, México”, que es un sondeo cuantitativo encaminado a la problemática de la conservación de la fauna, en el que, mediante un cuestionario delimitado, se establece el tipo de especies de consumo, así como de la existencia de recursos de regulación de la cacería, en comunidades cercanas a la reserva de la biósfera de Montes Azules. En el artículo se mencionan varios ejemplos sobre los vínculos con los Dueños que son en sí mismos formas de regulación con ese otro espacio, pero como no encajan en los parámetros propios de “conservación de la naturaleza de los científicos”, dichos tratos de las personas con el Dueño son relegados a meras creencias o peculiaridades de las comunidades. Con esa perspectiva se demuestra, primero, que no hay un mecanismo “consistente” para la preservación de las especies selváticas y, segundo, el parcialmente infructuoso propósito cuantitativo del artículo científico ya que, al no reconocer las formas propias de la gente como otro modo de conocimiento, es imposible el diálogo que permita un posible encuentro de intereses mediado a partir del reconocimiento por parte de los científicos del conocer y regulación propios de las comunidades relacionado con ese espacio, y las preocupaciones propias de los científicos en torno conservación de la

Este Señor, Protector o Dueño del monte o de los animales, en su faceta de castigador de los cazadores “enviciados” que abusan de la práctica, aparece bajo las formas de un venado enorme al que no le hacen daño las balas, una figura antropomorfa o el mismísimo maligno: el Diablo, quien, infundiendo miedo o desafiando la habilidad del cazador, le advierte a éste de sus excesos y desmesuras como, por ejemplo, en los relatos recopilados por Cristóbal López Carrera en su interesante tesis titulada *El acoso de la sombra*, en la que reúne destacados y muy reveladores testimonios orales sobre la cacería del venado y las nociones que envuelve a la misma en el noreste de México⁴⁶:

Ejemplo 1

Ahí en La Chilosa hubo un... (el ojo de agua es La Chilosa), un venado que nadie lo dominó; según dice la gente ¿verdad? y muchos: que nadie lo dominó; que se venía caminando el venadito ¡grandote!, astas grande. Entre más le tirabas [disparabas], más se acercaba, entre más le tirabas más se acercaba: en la mera frente; y, como te digo, buenos tiradores [cazadores]-

flora y la fauna. Sin embargo, dicho artículo destaca por las interesantes referencias sobre el Dueño de los animales y la manera en que los cazadores se vinculan con él. Por ejemplo, se menciona que: “En la comunidad maya de Tres Reyes, Quintana Roo, Quijano (2001) reporta la creencia en la existencia de un Dios del Monte y de dueños de los animales y plantas, encargados de cuidar que los recursos naturales no se acaben y de castigar a las personas que falten a su voluntad. Los cazadores de esa comunidad ofrecen rezos a través de un curandero que pide a los dueños del monte que regale animales al cazador. Con el rezo tiene derecho a cazar 13 presas grandes; si se pasa de este número sin haber hecho otro rezo será castigado por el dios. Así también, relatan una historia sobre el respeto que se debe tener por los animales “reyes” (sementales o machos dominantes de cada especie) y de los castigos que impone el Dueño si alguien los mata. Al respecto, Santos-Fita (2013) describe el ritual del Loojil Ts’oon-Ceremonia de la Carabina, que realizan comunidades mayas del centro de Quintana Roo, México, con objeto de renovar el permiso divino de cacería y merecer el “obsequio” de presas por parte de los Señores de los animales (...) En Nahá [Selva Lacandona, Chiapas] la fauna silvestre es vista como el ganado” que hay en la selva y que es criado y cuidado por los dioses; por tanto, tienen que cuidarlo ellos mismos. El dios de los animales encargado de su cuidado es “Kanan Kaaxy”. Mientras que para los habitantes de Flor del Marqués el dueño de los animales es conocido como “Juanito. Carlos Tejeda-Cruz, Eduardo J. Naranjo-Piñera, Leopoldo M. Medina-Sanson y Francisco Guevara-Hernández, “Cacería de subsistencia en comunidades rurales de la selva Lacandona, Chiapas, México”, en: *Quehacer Científico en Chiapas*, 9,1, 2014, p. 59-73.

Juan Méndez Sánchez en su interesante y aportadora tesina sobre la cacería entre los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla, no sólo refiere la existencia de un Dueño, sino que muestra un cuadro completo de la manera en que ese espacio de “otros-semejantes” se encuentra organizado. Juan Méndez Sánchez, *Cacería y ritual. El caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla*, Tesina de Licenciatura en Antropología Social, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013, 182pp., p. 80 y 81.

⁴⁶ Cristóbal López Carrera, *El acoso de la sombra: Rastro cultural del venado, en el Noreste de México, o “no se debe cazar por vicio”*. Tesis de Maestría en Humanidades, Hualahuises N.L., UDEM, 2001, 238pp. Dichas narraciones llevan a Cristóbal López Carrera a establecer dos elementos destacables en su investigación. El primero es que en dichos relatos cinegéticos se vislumbra un tipo de concepciones y vinculaciones que parten de una antigüedad remota y que rebasa, aunque no en su integridad total, precisamente las irrupciones marcadas por la Conquista y el pensar de Occidente. El segundo, que dichas nociones son parte de las comunidades donde son compartidas tanto por indígenas o mestizos, sea consideradas solo como meros cuentos o bien como anécdotas de primera mano y experiencias directas de quienes dan testimonio.

Estos no fallaban, con una carabina treinta treinta, entre más le tiraban y le pegaban: mas se acercaba. Y ahí viene; hasta que no sabía más que...que lo veían que...los ojos: los ojos del venado ¿verdad?, como que aventaban lumbre, y sacaba lengua así [gesto a manera de imitación del informante], sacaba la lengua al tirador: como saboreándose.

Y ya por decir a diez metros ¡otro disparo!, [y] ya no se acercaba el venado: nomás les sacaba la lengua el venado ¡pero grande!, no creas que chiquillo: ¡Un venadote!: sacaba la lengua nada más...

Lo que dicen los buenos cazadores que hubo...Que le miraban los ojos como brillosos; así que...caminaba un poquito más –así-, y se paraba otra vez; y como la carabina treinta es de siete tiros, dejaban uno pa...pa...Ya mejor no le tiraban...

Bueno, decían, que era una protección de los animales, que era una protección de los animales que siempre habían matado. Que los mataban encandilados con luz –así-; o cuando tenían que bajar al agua: eso es lo que decían.

Los mataban porque allí era...la gente que cazaba de noche, decían “¡Nombre pobrecito!”, pos un animal. Ése podría ser, este...pos un apoyo de que ya no los cazaran tan inútil ¿verdad?

Los encandilan, los emboscan con ventaja cuando van al agua (Manuel López García, 53 años, General Terán, N.L., 1993).⁴⁷

Ejemplo 41

Pos decían que le tiraban a un venado, y nunca le pegaban; se les pelaba [escapaba] ¡y le pegaban! Y nunca le dieron nada...

Y era el mismo [venado], que salía el mismo venado, y nunca lo podían matar. Pos el chamuco se vuelve...¡Ah porque!, el pelao...Es que los pelaos tenían mucho vicio ¿verdá? [en] tirar [ir de cacería].

Por eso se les aparecía el diablo. No era venado: era el diablo ¡Aparecía chineada nadamás! Era el diablo ¡Pos nunca le pegaban! No lo mataban.

Pero creo que sí, porque tenían mucho vicio los pelaos pa matar animales; sería pa que ya no anduvieran matando animales...Pero sí, si me acuerdo que se admiraban de ese venado porque nunca lo podían matar, (Teodoso Barba Barba, 83 años, ejido de La Cruz, Hualahuises, N. L. 1993)⁴⁸

Curiosamente, para el conocimiento de la cacería antes de la Conquista, se realiza una búsqueda en sentido inverso y, como en los mitos, se mira a los actos entendidos como meramente humanos, o cuyo acontecimiento desemboca en los procedimientos de la sociedad, para destacar las connotaciones que tenía la caza para los mesoamericanos, tanto antes de la llegada de los españoles, como su continuación durante la época novohispana. Aquellos datos que aluden a la cacería, están arraigados en los acontecimientos que se piensan dentro o propios de la cultura y la sociedad.

Sin embargo, para el caso Mesoamericano al parecer el orden es inverso, y son las acciones y dinámicas propias de la cacería, la manera de interacción

⁴⁷ Cristóbal López Carrera, *Ibid.*, p. 56

⁴⁸ Cristóbal López Carrera, *Ibid.*, p. 186

de los humanos con los seres habitantes de ese espacio, la que dota de formas de proceder y repercute en ámbitos propiamente humanos. Así, dado que la práctica cinegética es un modelo que establece y explica las pautas para el trato interhumano, se puede establecer que la cacería era considerada una práctica que rebasaba los márgenes conceptuales y de acción acotados a la mera apropiación de recursos para la supervivencia y, en cambio, era concebida y vivida como una acción y como un modelo que brindaba una “lógica” explicativa de las cosas y del proceder, a partir de las acciones y convivencias que se establecían en dicha práctica y en los espacios para desarrollar la misma.

Con relación a los procedimientos y a la lógica cinegética, tanto en el estudio de otros contextos mesoamericanos, como con material etnohistórico y etnográfico, las investigaciones de Braakhuis y Daniele Dehouve destacan como los primeros ejercicios reflexivos que cuestionan el paradigma de Mesoamérica como “civilización agrícola”, cuyo conocer y existir tenía su origen y fundamento en ese hito transicional que fue el sedentarismo y la “domesticación de las plantas”; así como, por ende, dan luz sobre la existencia de esta lógica cinegética como modelo explicativo y de acción en las relaciones intergrupales.

Braakhuis, al comparar los mitos mayances con las representaciones en cerámica maya del periodo Clásico destaca, tanto la existencia y la importancia de esa convivencia cinegética arraigada en los mesoamericanos desde tiempos antiguos, como su repercusión en la esfera sociopolítica humana.

Por su parte, Dehouve entra de lleno en demostrar cómo la cacería permea e interviene incluso en el seno de la “cosmovisión agrícola mesoamericana”; siendo las relaciones de la caza, las que establecen un modo de vinculación más amplio que repercute en la agricultura y las expresiones que derivan de ésta⁴⁹.

⁴⁹ Al respecto Braakhuis comenta: “Returning to ancient Maya representations, the well-know motif of a woman monting a stag suggest an intimate assiciation between the female element and the quarry, The related scenes I Intend to discuss here, those of the dying Owner of the Deer surrounded by feer-riding

Ambos investigadores, establecen la asimilación de la cacería y la depredación que ésta conlleva, con el matrimonio y la sexualidad. Dicha conexión, radica principalmente en la intención de mostrar la depredación como un acto no meramente aniquilante y que asegura el mantenimiento de esa vinculación entre los cazadores y los Dueños, sus hijas, hijos o ganado. Dadas las características que Braakhuis y Dehouve atribuyen al matrimonio, como la continuidad, la capacidad de asimilación de lo externo y posibilidades de fertilización y renovación, dicha vinculación marital y erótica se presenta como el mejor convenio y alianza, sinónimo de la cacería idónea o deseable.

Así, en los relatos o en los casos etnográficamente registrados, el permiso solicitado por los cazadores al Dueño, Rey o Padre es precisamente para realizar las acciones o las pautas a las cuales se circunscribe el cazar; es decir, las prácticas de convivencia y proximidad con los seres que son, sea los animales del Dueño, los vástagos de sus hijos e hijas, o de él mismo. Esos modos de acercamiento, están delimitados por dos acciones complementarias e imbricadas: la depredación y la sexualidad-amar; un eje que marca un trayecto que va de la muerte y la apropiación, a la entrega, regeneración y la vida⁵⁰. Cazar, en tanto interacción, se basa, por tanto, no sólo en lograr el

young women and antlered young men, strongly suggest that marriage and procreation were indeed central to the way the Classical Mayas conceived of the hunt". H.E.M. Braakhuis, "The Way of All Flesh. Sexual Implications of the Maya Hunt", en: *Anthropos*, 96, 2001, pp. 391-409, p. 392. Con datos etnográficos sobre los tlapanecos y nahuas de Guerrero Dehouve confirma la equivalencia del matrimonio y la cacería: "Mi interpretación tentativa es que el ritual [el tratamiento del venado en el núcleo familiar humano] escenifica la representación engañosa de la realidad. Cuando, en los hechos la muerte de un animal está seguida de su consumo, el ritual ofrece la teatralización de otra historia: un matrimonio seguido de la reproducción de la vida". Danièle Dehouve, "El venado, el maíz y el sacrificado", en: *Diario de campo*, México, Cuadernos de etnología 4, 2008, pp.1-39, p. 20. Vid. Danièle Dehouve, "Un ritual de Cacería. "El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón", en: *Estudios de cultura nahuatl*, vol. 40, 2009, pp.299-331. Recurso en línea recuperado el 27/12/2017 en:

<http://www.journals.unam.mx/index.php/ecn/article/view/17827>

También se recomienda consultar el artículo de Guilhem Olivier, "Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica, en: *Estudios de cultura nahuatl*, vol. 47, enero-junio 2014, pp. 121-168.

⁵⁰ Dehouve, como se mencionó, establece los aspectos sociales por los que la cacería encuentra su parangón en el matrimonio. Al respecto la ilustre y experimentada antropóloga menciona que la alianza matrimonial no sólo implica un intercambio entre distintos grupos familiares; es decir, acerca o pone en contacto la diferencia, sino que también permite que ese encuentro sea duradero y con repercusiones favorables –pero no siempre estables– para la perpetuidad, debido a los recursos generadores y fertilizantes que se ponen en acción dentro de ese margen de sexualidad marital. Expresado en la cacería los elementos del matrimonio humano se manifiestan de la siguiente forma:

Si bien el recibimiento ceremonial equivale a la llegada de la recién casada en residencia patrilocal como primer episodio de las bodas, el consumo de la carne equivale al consumo del matrimonio, o dicho de otro modo, al acto sexual. Por eso ese consumo obedece a unas

permiso del Dueño para matar-seducir y enriquecer con la presa lo propio, sino, como afirman Braakhuis y Dehouve, de asegurar o presentarse como aval para la perpetuación de lo cazado, con el propósito de mantener esa dinámica de convivencia.

Al parecer, la equivalencia de la caza, el matrimonio y la sexualidad, deriva, principalmente, de la manera en que las dos actividades se nutren de sentidos y expresiones en donde se pierde el punto de referencia y coloca, a quien observa ambos aspectos, en la paradoja; en la que un inicio y un fin, marcado por lo antrópico, no es reconocible⁵¹.

prescripciones estrictas a las cuales he dado el nombre de comunión (...) Para resumir el modelo, el casamiento se asimila al consumo de la carne y procede la reproducción de la caza a partir de los huesos depositados en las cavidades rocosas. La alianza matrimonial aparece, por lo tanto, como un pacto muy provechoso, ya que desemboca en la fertilidad y la reproducción. Por medio de dicha representación imaginaria, los hombres hacen de la depredación una rueda esencial en el ciclo de reproducción de la presa, ya que el nacimiento de nuevos venados parece depender del consumo de la carne del depósito de los huesos. Dehouve, “El venado, el maíz y el sacrificado, *op cit.*, p.20.

⁵¹ Fuera del territorio Mesoamericano y aún fuera del Continente Americano hay varios ejemplos donde la práctica del cazador está inmersa en interesantes tramas de socialización donde la seducción, el amor, la sexualidad y el matrimonio son las acciones principales de la relación cinegética. Dichas características en la manera de pensar y experimentar la cacería deviene la existencia cosmologías que no establece tajantemente una división entre el mundo humano y el natural; por tanto, de que el antropomorfismo o la humanidad no es privativo o exclusivo de los seres humanos.

Las acciones de seducción, amor y sexualidad expresadas en la cacería, según estas cosmologías, no tienen una directriz de acción de los participantes o una pauta homogénea; de ahí la mutua similitud entre el acto amatorio y el depredante. Tanto del cazador como de la presa puede venir la iniciativa de acción; el cazador tiende a ser la parte activa de la seducción y la muerte pero también la “presa” puede actuar como cazador en actos de seducción y muerte sobre el cazador que se convierte en infractor y presa por abusar de la práctica, favorito por capricho de la “presa” o la “presa” convertirse en depredadora de la prole del cazador abusivo.

Para el caso de los *Yukaghir* de Siberia Rane Willerslev encuentra que la interpretación sexualizada de la cacería no es un reflejo o proyección de las relaciones hombre-mujer; sino que es un ejercicio empático propio de la cacería producto del mimetismo, el grado de identificación entre el cazador y la presa y el desdibujamiento de la identidad; éstas expresiones de identificación y ruptura de las fronteras son muy semejantes a las del acto sexual según Willerslev

Sin embargo, para el caso mesoamericano, al parecer hay otros elementos más allá de la autoidentificación que se da en la práctica cinegética lo que explica la mutua vinculación de la sexualidad/ matrimonio con la cacería y viceversa; pero que en efecto, derivan de una práctica basada en una relación interpersonal. El parecer de este estudio, es que la relación cacería-matrimonio/sexualidad para el caso mesoamericano tiene que ver con el poner en contacto a “Otros opuestos” en donde lo “externo” sirve o es necesario para la creación o mantenimiento de lo “propio”. Rane Willerslev, *Soul Hunters. Hunting, animism and personhood among the siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press, 2007, 229pp., p.110-114. Con relación a la cacería fuera del contexto mesoamericano también: Vid. Robert A. Brightman, *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press, 1993, recurso en línea recuperado el 23/12/2016: <http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft0f59n6tb;brand=ucpress>,

Eduardo Viveiros de Castro, *From the Enemy's Point of View. Humanity and divinity in an amazonian society*, translated by Catherine V. Howard, Chicago, The University of Chicago Press, 1992 428pp., “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en: *The Journal of the Royal Anthropological*

Por ejemplo, el acto depredatorio, la muerte de la presa para el consumo propio, tiene, por sí, las cualidades fertilizadoras y de creación, aunque, a primera instancia, el resultado más notorio de la cacería, lo más reconocible para los ojos acostumbrados a ver sólo naturaleza, sea el acto mortífero. Pero, para el cazador que no ve en ese ámbito solo naturaleza, sino el mundo de otros- semejantes, el acto depredatorio tiene otros componentes que implican la entrada a una dinámica de interacciones. De este modo, cazar es lo que acerca, lo que permite establecer una vinculación con ese otro- semejante que se convierte en presa...o cautivo.

Por supuesto, no es únicamente el hecho del contacto con lo externo, de ir hacia ese otro espacio y por esos otros seres, lo que fomenta la cercanía, sino el hecho y la consideración, primero, de que la presa, como un alimento identitario y constituyente, es “algo” externo que se establece como necesario para la vida propia y su perpetuación y, segundo, de que lo conseguido en ese otro ámbito, no es inerte, sino que lleva consigo experiencia acumulada, formas de ser particulares de su ámbito vivencial, y cuyo consumo implica la entrada de esos elemento “exógenos” al interior⁵².

Institute, No 3, Vol. 4, Sept 1998, p. 469-488., Carlos Fausto, “Of Enemies and Pets: Warfare and Shamanism in Amazonia”, en: *American Ethnologist*, 26,4, Noviembre de 1999, p. 933-956.

⁵² Sin embargo, también está la otra faceta donde la depredación se presenta totalmente aniquilante e infértil, principalmente cuando los cazadores son seres completamente mortales, egoístas y solitarios; que no reconocen ningún tipo de acuerdo o alianza de mutuo aprovechamiento y cercanía. Los casos de este tipo de consumo infértil lo representan los “cazadores viciosos”. Para el caso del cazador infractor, el castigo puede tomar varias formas, desde la pérdida de un familiar, o la pérdida de sí mismo al morir socialmente y como humano, tanto por transformarse en las otras gentes que otrora fueron sus presas, como por convertirse en un depredador en el otro espacio. Por otra parte, hay que matizar que no siempre los animales carnívoros son la encarnación de esta depredación infértil, ya que hay situaciones donde las entidades patronas de los grupos, en la forma de animales rapaces, inauguran actos de creación y fundación, principalmente aquellos que tienen que ver con los *chichimeca* o con los grupos ya “chichimequizados”. Por ejemplo, el caso de la fundación de *Amaquemecan* por parte de los *chichimeca totolimpaneca* donde, semejante al caso de los *mexica*, su entidad patrona, en forma de águila, (*iztaccuauhtli*) viene a inaugura el nuevo origen con un acto depredatorio (viene a devorar el ocelote bermejo cazado por los *totolimpaneca*) propiciado por los *chichimeca*. Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Memorial breve, Memorial breve, op cit.*, p. 113 y 114. O bien, entre los mayas de Tinum, Yucatán, hay entidades nocturnas protectoras de los poblados, los *Yum Báalam* (*Yum*: calidad de persona, *Báalam*: protector/jaguar), que, como lo indica la nomenclatura, tienen el nombre y toman la forma del principal depredador felino. “Estas entidades se presentan entre 4, es decir 4 *Yum Báalam* llegan por las noches a las salidas/entradas de los pueblos. Poseen una escoba, un abanico y una sogá para impedir el paso de cosas malas al pueblo. Las cosas malas-dañinas pueden presentarse en forma de animales diversos, por eso las herramientas se usan según el animal que se manifiesta: con la escoba barren a los insectos terrestres y mamíferos pequeños; con el abanico, abanicán a los insectos voladores; con la sogá, lanzan a los mamíferos de mayor tamaño. Durante el día, los *Yum Báalam* moran en el plano de arriba, en un pueblo similar al de los humanos”. Elí Casanova Morales, “Entidades sobrenaturales desde la óptica maya. El ser humano como dador de vida a las entidades no humanas”, Ponencia presentada el 24 de

Por otro lado, si bien es innegable el eje o pauta en la cacería, que va de la depredación-regeneración, éste no se plantea necesariamente en una dicotomía del tipo muerte-vida de los elementos; lo cual refuerza la mutua equivalencia de la cacería y el matrimonio. O dicho de otro modo, que la depredación sea considerada únicamente el acto de muerte y aniquilación, y como equivalente y contraparte, el amor y la sexualidad sea el garante de fertilidad que equilibra la depredación.

En efecto, en la caza no están escindidas del todo la muerte y la regeneración. Más bien, se trata de un compuesto más complejo que, si bien delimita cierta linealidad marcada que va de la muerte y consumo de la presa, hasta la regeneración de ésta, hay de por medio un intrincado nexo, en el que matar y el acto amoroso están conectados en sus atribuciones y se presentan como la misma cosa, dadas la equivalencia mutuas de elementos y acciones que ponen en movimiento. Por tanto, se puede establecer que en la cacería matar es un acto de amor, y un acto de amor es matar; ya que depredar (matar-consumir) y amar (seducción-sexo) comparten elementos de relación y vinculación en los seres que, por medio de esa interacción (cazar), quedan conectados.

Al respecto, en las fuentes existen algunos casos donde la depredación y la muerte son los elementos necesarios para que el acercamiento y la creación ocurran. Un caso paradigmático, aparece en el *Memorial breve* que trata del modo en que los *mexica* se acercaron y emparentaron con la gente de *Culhuacan* mediante, y antes que cualquier otro vínculo, con la muerte sacrificial tanto del señor *mexicatl* como de una de sus hijas. Curiosamente, el episodio depredatorio y sacrificial de las hijas y el señor *mexicatl*, por los de *Culhuacan*, ocupa una de las partes finales de esta obra de Chimalpain, como si la historia de los *culhuaque* “culminara” con su contacto y acercamiento con

los *mexica*, y como si la fundación y arraigo de los *mexica*, iniciara con el emparentamiento con los de *Culhuacan*⁵³.

O bien, aquellos pasajes insistentes en apuntar el tipo de relaciones, más consistentes y permanentes que se establecieron entre *mexitin* y *culhuaque*, como aquellos de la *Crónica Mexicayotl*, que refieren como los *mexitin* fueron

⁵³ El trágico y creador episodio comienza con el asentamiento de los *mexica* en Chapultepec, y con el consecuente desprecio de los antiguos habitantes de las zonas aledañas hacia los advenedizos *mexitin*. Después de trece años de tener a los *mexitin* en Chapultepec, las diversas gentes *tepaneca*, como dice Chimalpain, decidieron hacerles guerra; sin embargo, todos los intentos por derrotarlos fueron fútiles ante las capacidades bélicas de los *mexitin*, gracias, tal vez, a esa *chichimecayotl* adquirida, según la *Crónica Mexicayotl*, al inicio de su migración. Imbatibilidad con doble cara, ya que su transformación en *chichimeca* y la identificación, sacrificio y ofrecimiento con los *mimixcoa*, los ponía dentro de la socialización marcada por la caza y la conquista; pero también con el sacrificio.

En ese periodo de guerra con las gentes *tepaneca*, los *mexica* realizan el primer acto de acercamiento depredatorio-fertilizante con las gentes de la región. Los *mexica* logran capturar al *malinalcatl Copil* y a su hija *Xicomoyahual*. El primero es sacrificado y su corazón es enterrado por *Tenuch* entre los tules y entre las cañas, acto y vaticinio que pondría la simiente para la fundación de *Mexico-Tenochtitlan*. La segunda, para cerrar el binomio, es hecha esposa del *mexicatl* capturador de *Copil Cuauhtlequetzqui*, da a luz a *Cohuatxontli*, el nuevo *mexicatl* que trae consigo lo propio de las gentes ya de tiempo arraigadas. Iniciaba el ciclo de acercamiento y arraigo de los *mexica* con las antiguas gentes de la zona lacustre y sus alrededores.

Después de esos acontecimientos de triunfo y “parentela”, o de incentivación de la misma, el sino invicto de los *mexica* cambiaría cumplidos veinte años de su residencia en *Chapultepec*. En el año 2 *ácatl*, 1299 años, a pesar de esa significativa estancia en la región, aún no eran reconocidos, y su presencia incomodaba a los grupos ya de tiempo arraigados. De nueva cuenta, los *mexica* fueron acometidos por diez *Altepetl*, esta vez, con trágico, pero también deseado desenlace. Esta nuevo embate resultó en la captura, por parte de los *culhuaque*, del señor *mexicatl Huehue Huitzilihuitl* y de su hija *Chimalaxotzin*. Sin duda, un curioso paralelo ocurrido años atrás, pero en sentido opuesto, con la captura del *malinalcatl Copil* y su hija.

Como cautivos, el señor *mexicatl* y su hija fueron conducidos a *Culhuacan*, el principal bastión de la *Toltecayotl* por esos entonces. Un lugar y gentes con el que muchos grupos y gentes buscaban emparentar; como por ejemplo, los victoriosos *chichimeca* de *Xolotl* quienes, según *Ixtlilxochitl* y el *Código Xolotl*, lograron conquistarlos, someterlos y hacerlos sus parientes. Los *mexica*, indudablemente compartían ese deseo de obtener la *Toltecayotl* y conseguir el arraigo que les proporcionaba emparentar con la gente de *Culhuacan*, y los eventos de muerte-sacrificio y casamiento, iniciados con las hostilidades de *Chapultepec*, proporcionaban los elementos de cercanía para establecer esa vinculación que podía concluirse con la muerte y sacrificio de los *pipiltin mexica* en manos de los *culhuaque*.

La “muerte como enemigos” de *Huehue Huitzilihuitl* y su hija, sin embargo, no fue inmediata, los *culhuaque* no sabían que hacer con los principales *mexica*, pese a que fueron llevados ya con intenciones sacrificiales al presentarlos como cautivos; es decir, desnudos. Situación que afligió mucho a *Huehue Huitzilihuitl* por ver a su hija entrando a *Culhuacan* sin ropa. Es más, las súplicas de los *mexica* para que no murieran sus *pipiltin* fueron escuchadas y aceptadas por los *culhuaque*; pero no por *Huitzilihuitl* y su hija, quienes deseaban ser *mimixcoa*, ser ofrendas y víctimas de sacrificio al aceptar “la tiza, el plumón y el amate”. Hasta cierto punto, se puede pensar que la desidia de los *Culhuaque*, al no sacrificar a los *mexica*, probablemente tenía una intención evasiva para no vincularse con los *mexitin*, principalmente porque ese acontecimiento de muerte y sacrificio, se empalma muy bien con la lógica de la depredación como recurso de acercamiento, ya que, después del sacrificio de los señores *mexica*, el *Memorial breve* concluye con el asentamiento de los *mexitin*, como subordinados, en las tierras de los de *Culhuacan*. Sin embargo, es interesante notar que el episodio sacrificial de los *pipiltin mexica* en *Culhuacan* no cierra el ciclo de vinculación iniciado por la occisión ritual, ya que la hija de *Huitzilihuitl* fue tratada como enemigo y no tomada por ningún *culhuaque* como esposa; por tanto, se puede suponer que hubo un acto depredatorio que implicó la entrada de la sangre y el cuerpo *mexica* en el ámbito *culhuaque*, pero que no tuvo, a primera instancia, una repercusión y amalgama tan evidente o marcada. *Vid.*, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Memorial breve, op cit.*, p. 134-135.

emparentando con los *culhuaque* gracias a sus cualidades cinegéticas y depredadoras *chichimeca*; habilidades que les permitieron sobrevivir a las mañas de los de *Culhuacan*, quienes los mandaron a *Tizaapan*, para ser destruidos por las serpientes:

Y luego ya dice Coxcoxtli, recordó, ya les dice: “¡Culhuácanos!, los que fuisteis a dejar, pues id a verles, acaso murieron”, luego le dijeron: “pues está bien, ¡oh señor, oh rey, vamos pues a verles!”, y cuando llegaron luego les dijeron: ¡habéis sufrido, oh mexicanos!, nomás os vinimos a ver, os vinimos a saludar, ¿cómo estáis?” luego les contestaron, les dijeron: “pues bien estamos contentos, nos habéis hecho merced”, les dijeron allá: “pues está bien, ya nos vamos”, salieron hacia acá, al palacio, luego ya le refieren a Coxcoxtli: “oh pues vedles, pues bellacos, pues no os ocupéis pues no les habéis!”

Y los mexicanos ya permaneció, ya hacían nueras a las hijas doncellas de los culhuácanos ellos, los mexicanos, y los culhuácanos ya hacían yernos suyos a los hijos mancebos de los mexicanos, ya en verdad así son hijos suyos. Y el rey Coxcoxtli tenía tres hijos suyos: el primero de nombre Tezozomoc el Viejo, el segundo de nombre Acamapichtli el Viejo, el que después allá reinó en Culhuacán, la tercera mujer, no se sabe su nombre bien, la tomó por mujer el llamado Opochtli Iztahuatzin, nomás muy valeroso guerrero mexicano, uno de entre nosotros los mexicanos⁵⁴.

Años después de esos primeros acercamientos, y ya en el comienzo de su asiento en lo que sería *Mexico-Tenochtitlan*, los *mexitin* fueron a *Culhuacan* en 1363, a pedir un hijo principal *culhua* para establecer el inicio del linaje gobernante de su *Altepetl*. De nueva cuenta, la presencia de lo “externo” se hace notoria para la conformación de lo “propio”. Precisamente, fueron los acontecimientos y filiaciones iniciadas en *Tizaapan*, las que ampararon a los *mexitin* para solicitar un lazo más definido y consistente con los de *Culhuacan*:

“Pues allá vamos a Culhuacán, allá lo dejamos a gusto a Opochtli, a Iztahuatzin, y a todos nuestros mancebos, nuestras doncellas ¿cómo están, cómo viven en su casa de los culhuácanos? Quizá los hacen sufrir, y pues así lo sabemos, por nosotros estuvieron cuatro años en Cocontitlan los pusieron los asentaron, entonces los escondieron los padres postizos de ellos, las madres postizas de ellos, ellos los culhuácanos, quizá aún alguien allá vive, y pues lo sabemos que murió el Opochtli Iztahuatzin, él lo iremos a ver el que salió de él, su hijito de Opochtli valeroso guerrero, y pues nuestro hijito mexicano, pues nuestro hijito chichimeca pues él querrá a nosotros el que lo guardará la mexicana, la tenochcanía, y pues linaje de gente nació está en la generación de los culhuácanos, nieto de los señores, y de los reyes y de nosotros los mexicanos los chichimecas; ¿vamos pues, oh mexicanos!”⁵⁵

⁵⁴ Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl*, op cit.. 51.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82

Como se ha visto, los pasajes que hablan del encuentro entre *mexitin* y *culhuaque*, muestran cómo los actos de depredación y muerte, llevan consigo los elementos creadores y germinativos, que hacen que dicho acto aniquilante sea paralelo con el de la sexualidad y el amor y, por tanto, que la cacería y el matrimonio sean equivalentes. Pero además, revelan un aspecto muy importante que Braakhuis mostró con mucho acierto: cómo las pautas establecidas en la cacería, repercuten en las dinámicas sociopolíticas humanas, principalmente, en aquellas donde ocurren enfrentamientos y conquistas, pero en las que se busca establecer un lazo y vínculo duradero o permanente⁵⁶.

Chichimecayotl: La depredación fertilizante

Es principalmente en esos ámbitos sociopolíticos, donde “lo chichimeca” toma un lugar preponderante y se articula dentro de esos contextos de interacción intergrupala marcado por un tipo de conquista que no pretende ser aniquilante, sino, más bien, en donde el grupo vencedor-depredador busca integrarse a una dinámica propia de los grupos vencidos, no sólo subordinándolos políticamente o renunciando a sus formas propias (adquirir la *Toltecayotl*, que no civilizarse), sino también, estableciendo nexos de proximidad.

En esa interacción, que lleva por medio la conquista y el sometimiento, el conquistador no sólo muestra sus capacidades bélicas y depredatorias al “cazar” y someter bélicamente al enemigo, sino que además se muestra como garante de perpetuidad y fertilización, al presentarse con capacidades germinativas, capaces de crear seres con nuevas y aglutinantes identidades en los vientres de las mujeres de sus derrotados enemigos-parientes. Según las fuentes pictóricas y escritas, así lo demostraron todos aquellos grupos cuyos

⁵⁶ “war has been aptly characterized as a “continuation of policy by other means” (Clausewitz). Since Mayan policy was largely affinal policy, the imagery of the hunt should logically embrace the opposite of war as well, i.e., marriage and alliance. If the war in question is a mere raid of acquiring sacrificial victims, it can entail kidnapping foreign women so as to absorb them into one’s own group and completely strip them of their former social identity. But if a war is to be a war of conquest, it should lead to marriage alliances between the nomadic “hunters” and the indigenous population of the “deer”, or their Owner.

The ambiguity inherent in the hunt made it particularly useful as a symbol, and it is quite probable that, for this reason, the hunt has always been a vital part of Mesoamerican ideology”, Braakhuis, *op cit.*, p.391

ancestros fueron *chichimeca* o adquirieron “lo chichimeca”. No sólo aparecieron como poderosos conquistadores; también se presentaron como cazadores, es decir, como seres con acentuadas capacidades de matar, pero también de crear y hacer crecer.

De este modo, ser *chichimecatl* o hacerse de “lo chichimeca”; o bien ser conquistado por los *chichimeca*, era deseable, hasta cierto punto y hasta donde las desventuras de ser sometido lo permitían. En esa interacción humana marcada por la “socialización cinegética”, ser presa de estos cazadores, garantizaba la continuidad y la perpetuidad, aunque en situaciones de permanencia que sin duda no serían las mismas, pero que, ya con otras facetas y con nuevas y acumulativas formas, permitía, no tanto un continuar homogéneo o estático, pero si el mantenimiento de una renovación. Era inyectar las fuerzas de la regeneración que proporcionaban los actos de muerte y amor que llevaba consigo la *Chichimecayotl*.

In Tlacacihuitiliztli In chichimecatl. “La domesticación del chichimecatl”

Este recorrido, que permitió vislumbrar esa lógica del vivir emanado de la cacería, permite establecer otra perspectiva de “lo chichimeca” alejada de las nociones con las que se acostumbra reconocer y tratar al respecto. Principalmente, aquellos supuestos enraizados en la dicotomía “salvaje-civilizado” y en el eje lineal de “primitivo-avanzado”.

Así, se pueden proponer otras posibilidades u otras lecturas de ciertos tópicos dentro de “lo chichimeca”, como, por ejemplo, lo relacionado al papel como cazadores y conquistadores que se les atribuyó en los relatos de migración y fundación. O bien, permite entender, cómo estos “primitivos” y “bárbaros” *chichimeca*, eran motivo de orgullo para los sectores dirigentes del Posclásico Tardío y de los principales en la época novohispana, sin pensar que se trataba de una mera revaloración atávica o la vanagloria de un momento prístino y sencillo; pero ya no deseado.

También, se puede comprender y abordar de otra forma el tan espinoso asunto que vincula, inseparablemente, “chichimeca” con la frontera Mesoamericana y el norte.

Sobra decir que los *chichimeca* son cazadores, pero no está de más recalcarlo, porque afirmar que eran los especialistas de la actividad cinegética, no sólo implica su alta capacidad y dominio para realizarla prácticamente, sino que enfatiza, principalmente, tanto su especialización en un tipo de formas de interacción, como, probablemente, el arraigo y pertenencia a los seres y al espacio donde esta manera de vincularse tiene cabida y efecto.

Algunos elementos en las fuentes escritas y pictográficas pueden confirmar esa pertenencia y arraigo con los seres y el espacio de la vinculación cinegética. En primer lugar, hay que traer de nueva cuenta lo escrito en la *Historia de los mexicanos* donde se afirma que “serranos” es una equivalencia de lo que quiere decir “chichimeca”. También, al respecto sobresalen aquellas imágenes en los códices donde los *chichimeca* se encuentran en plena actividad cinegética. Una pintura paradigmática, es la que se encuentra en el *Códice Quinatzin*, donde dos *chichimeca* se encuentran flechando venados (fig. 7). O basta traer a cuenta, aquellas imágenes y descripciones del vivir de los *chichimeca* en cuevas; así como la descripción, de la principal morada de los *chichimeca*, *Chicomozoc*, presentada como un espacio serrano, árido y feral –que no salvaje- tal como es descrito por algunos autores como Chimalpain y Alvarado Tezozomoc, o pintado como en el *Códice Azcatitlan*, o la *Historia Tolteca-chichimeca*, por ejemplo (figs. 8a, 8b y 9).

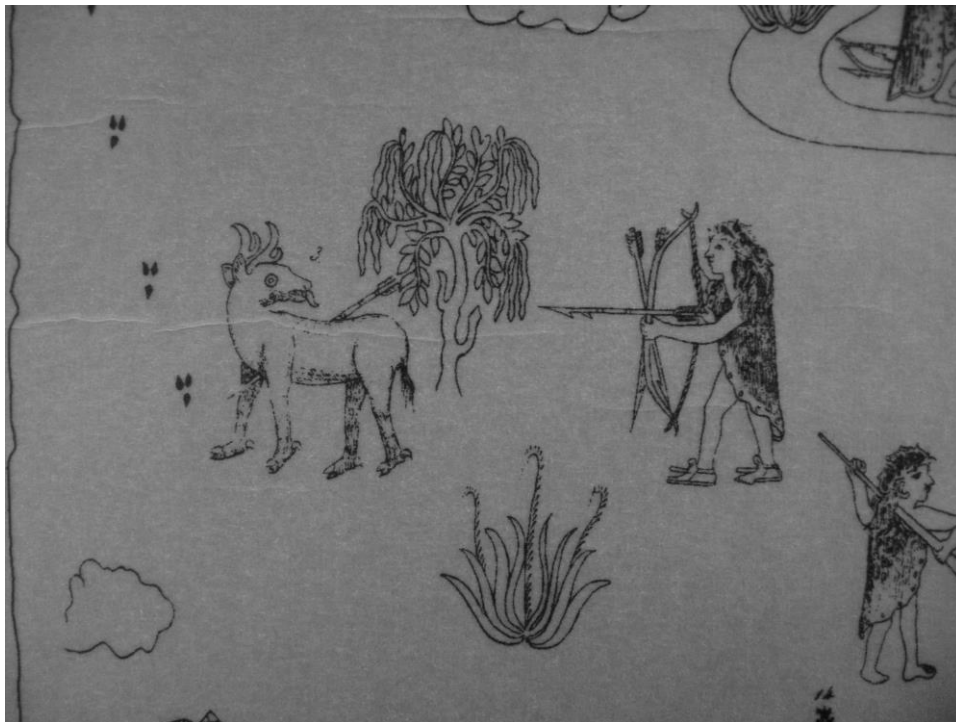


Figura 7. Chichimecatl cazando un venado. Códice Quinatzin

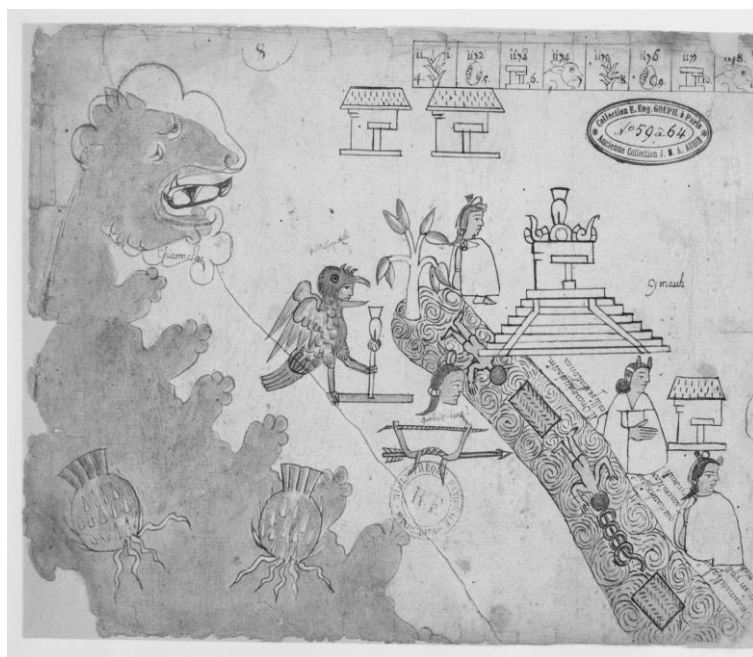


Fig. 8a

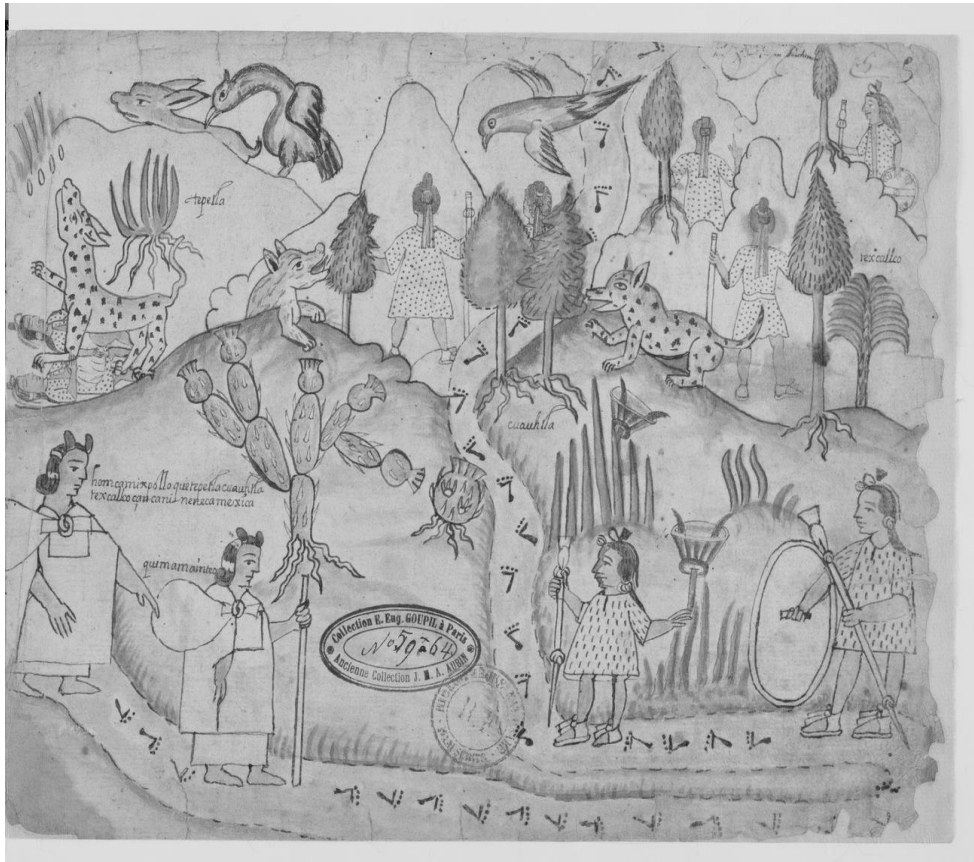


Fig. 8b

Figs. 8a y 8b. *Chicomoztoc* y el andar de los *mexitin* en los cerros, los bosques y los barrancos. Dos láminas del *Códice Azcatitlan* que enfatizan a *Chicomoztoc* y el espacio contiguo al inicio de la migración como lugares serranos, áridos y ferales. Destaca en las imágenes la conjunción, sin distingo, de especies áridas y boscosas como elementos para designar ese espacio agreste. En la lámina de la izquierda (8a) ocupa todo el extremo izquierdo una interesante imagen de *Chicomoztoc* como un cerro por la mitad con biznagas y siete protuberancias que aluden a las oquedades; la última con rostro y fauces ferales. En la lámina de la derecha (8b) aparecen los *mexitin* caminando en, según los dicen las breves glosas de la parte superior de la imagen, (*tepetla*) los cerros, (*cuauhtla*) bosques, (*texcalla*) riscos/barrancos; todos ellos espacios *chichimeca* y de la cacería por excelencia

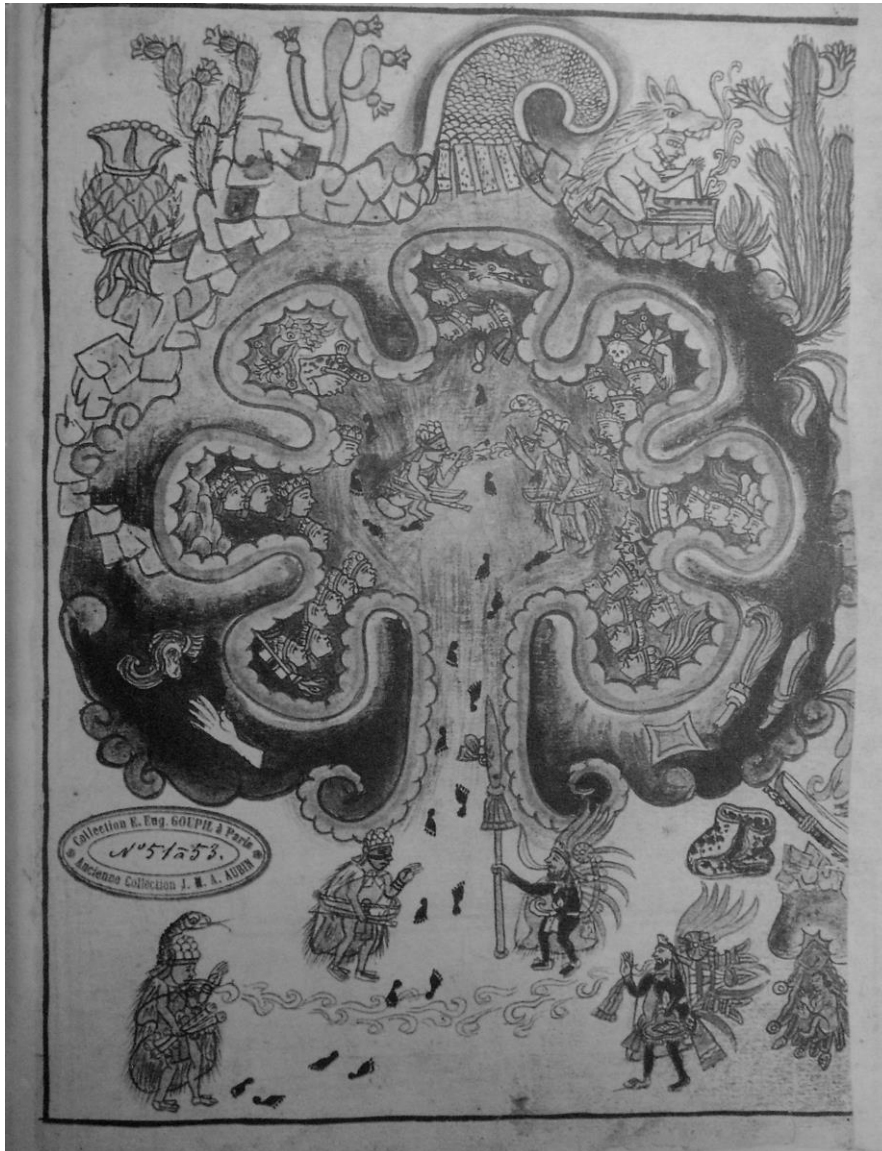


Fig. 9. El *Chicomoztoc* de la *Historia tolteca chichimeca* es una de las más hermosas y representativas imágenes de las “Siete Cuevas”, la imagen muestra el encuentro de señores *tolteca chichimeca* *Ixcicouatl* y *Quetzaltehueyac* con sus parientes conquistadores, los *chichimeca* viven en *Chicomoztoc*. Nuevamente, la representación de este espacio cavernoso coincide con los elementos serranos, agrestes y áridos pintados y descritos en otros documentos y pinturas

Este conjunto de rasgos, que conforman parte de lo que es y donde viven los *chichimeca*, tienen como intención una descripción no centrada únicamente en mostrar un modo de vida, ni su ubicación en territorio específico (aunque si en un tipo de espacio). Más bien, tienen el propósito de recalcar un modo de acción y vinculación particular de esa manera de vivir y de esos espacios para habitar. Es viable suponer, por tanto, que para los mesoamericanos, los *chichimeca*, como especialistas y habitantes de donde se realiza ese ritmo de depredar y amar, significan o conforman una manera de ser que se expresa y

participa a partir de esos marcos de convivencia pero, principalmente, desde una faceta de la misma: específicamente del lado de la depredación y desde un tipo de depredación no del todo aniquilante, sino creadora o con fuerzas germinativas.

Para confirmar este rasgo depredatorio de los *chichimeca*, los relatos de los *mimixcoa* y algunos datos etnográficos relacionados con el “Dueño” y sus cazadores-trabajadores, ofrecen elementos importantes para confirmar que el ser “serrano” de los *chichimeca* está vinculado con la depredación dentro de la lógica cinegética.

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* narra que *Camaxtli* golpeó y partió con un bastón una peña. Como consecuencia del fuerte impacto, se abrió una oquedad de la que salieron 400 *chichimeca* o *mimixcoa* quienes tenían como propósito hacer la guerra para dar de comer al sol. La *Leyenda de los soles*, confirma también, que la tarea de estos *mimixcoa* era el de nutrir al astro pírco mediante la cacería, hasta que sus actos transgresores acabaron asimilándolos a sus presas y ser ellos mismos el alimento de la esfera solar; es decir, sus faltas inauguraron el eje de mutua identificación entre cazador y presa, cautivo y cautivador. De este modo, de haber cumplido con la labor asignada, y de no haberse entregado a la embriaguez y a los placeres sexuales, los *mimixcoa* hubieran permanecido dentro del rasgo invicto y depredante de la cacería y la guerra.

De estos pasajes primigenios, se debe poner especial atención al hecho de que los *chichimeca-mimixcoa* no sólo se encontraban en un ámbito serrano, sino que estaban dentro de la tierra y pudieron salir gracias a la fractura de la peña donde habitaban. Estos dos elementos, remiten a otras fuentes donde las zonas serranas, el interior de los cerros o las cavidades rocosas, son la morada de los *chichimeca*. Por ejemplo, en el *Códice Xolotl*, se pinta a *Xolotl* dentro de una gran cueva; en el *Códice Cuauhtinchan* número 4 se muestra a los *chichimeca* dentro de *Chicomoztoc*. La prueba más contundente, la brinda la *Historia Tolteca-Chichimeca* en ese interesante pasaje donde los *totleca chichimeca* van a buscar a sus parientes *chichimeca* en *Chicomoztoc* y, para

llamarlos, el *tolteca chichimeca Quetzaltehueyac* golpea con un bastón en la pared exterior de la cavidad rocosa. La *Leyenda de los soles*, por su parte, establece el triunfo definitivo sobre los *mimixcoa* cuando *Mixcoatl* se apodera de la casa de éstos: nada menos que *Chicomoztoc*. Por su parte la *Histoire du Mechique* cuenta el origen de la gente de Texcoco -quienes se enaltecían de su raigambre *chichimecatl*- a partir de un orificio en la tierra hecho por una flecha que cayó del cielo⁵⁷.

Estas relaciones habitacionales de los *chichimeca* con lo serrano, los cerros y su interior, remiten inmediatamente a aquellos datos etnográficos donde son el cerro o la cueva, el lugar y el punto de entrada, respectivamente, donde el “Dueño” de los animales o del monte habita con sus hijas, hijos, trabajadores y animales. Por ejemplo, Juan Méndez Sánchez menciona como los nahuas de San Martín Mazateopan, consideran que es peligroso ir al monte si no se es de la región o no se han hecho las peticiones y permisos pertinentes para adentrarse, ya que el desconocimiento del fuereño, por parte del “Dueño”, puede convertir al advenedizo en presa y ser cazado su tonal por los especialistas cazadores del caprichoso Señor⁵⁸. También, cerca de Texcoco,

⁵⁷ “Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio un lugar llamado *Tezcalco*, que ahora es un pueblo.

Del hoyo formado por tal flecha salió un hombre y una mujer: el nombre del hombre era Tzontecomatl, es decir, “cabeza”, y también Tohtli, “gavilán”; el nombre de la mujer era Tzompachtli, “cabellos de cierta yerba”.

A la sazón el dicho hombre no tenía cuerpo, sino de los sobacos para arriba, ni tampoco la mujer, y engendraron metiendo él la lengua en la boca de la mujer.

No caminaban sino a asaltos, como las urracas o los gorriones.

El hombre entonces hizo un arco y flechas, con los que tiraba a los pájaros que pasaban volando, y si por caso no mataban el pájaro, al que tiraba, la flecha caía sobre algún conejo u otra pieza, la cual comían cruda, pues no tenían el uso del fuego y se vestían con pieles”. *Historire du Mechique*, en: *Teogonía e historia de los mexicanos*, edición de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1996, 159pp., p. 91.

⁵⁸ “En la selva, como en toda sociedad, existe un orden jerárquico: a la cabeza el Señor del Monte, llamado generalmente *Tepechane*, “el habitante del cerro”, quien comparte el dominio con su esposa la *Achane*, “la habitante del agua”. Ambos denominados, también, *Tlalokanteta* y *Tlalokantena*, “Señor y Señora del *Tlalokan*. Sus hijos: venados, jabalíes y tepezcuintles y sus *cazadores* los *ejekame ompajimi* “los aires que ahí están, quienes acechan a los hombres que se internan a sus dominios sin debida precaución, para capturar a su alma *-tonal-* y llevarla al interior del cerro donde será devorada o, bien, empleada para trabajar bajo las instrucciones del Señor del Monte (...)

Una narración da cuenta de ello:

Un chavo de acá venía de Teololulco de noche y dice que se encontró con esos chavos, los *tepekuneme*, los niños del cerro, y lo agarraron y lo metieron ahí en el pedregal. Era de noche y aquí la gente lo empezó a buscar, porque dijeron que había venido de Teololulco. Era ya casi la madrugada y no llegaba y lo fueron a buscar. Preguntaron ahí [en Teololulco]: “No, dicen, tiene rato que se fue”. “No, pero no aparece, no ha llegado”. Entonces dijeron que a lo mejor le hicieron algo. De noche la gente empezó a bajar, casi la mayoría de la gente lo empezó a buscar y si lo fueron a encontrar hasta por allá, metido en

David Lorente menciona cómo los “ahuaques”, servidores e hijos del “Dueño del agua”, pueden fulminar con los rayos a los humanos para llevarlos dentro del agua y convertirlos en cónyuges o repoblar el mundo acuático⁵⁹

Los *chichimeca*, si bien no se muestran en las fuentes como entes trabajadores o cazadores del “Dueño”, si aparecen imbuidos de las cualidades de estos seres. Primero, por estar o ser parte de ese ámbito y sobre todo por participar en esas modalidades de convivencia establecidas por la cacería (aunque, por supuesto, no se debe desestimar una posible conexión entre la cercanía de los *chichimeca* con el “Dueño”, porque es una entidad relacionada con la cacería (*Camaxtli*) y por ser la progenitora o la que hace salir a los *chichimeca* de los interiores terrestres para cazar y ofrecer la nutritiva sangre de sus presas al sol). Segundo, porque, en los relatos de fundación y migración, por ejemplo, los *chichimeca* o los grupos que adquieren “lo *chichimeca*”, aparecen como los primeros *chichimeca-mimixcoa* antes de la transgresión: fungen como los depredadores-cazadores y conquistadores invictos de los grupos sobre los que tienen contacto, realizan sus hazañas y establecen alianzas. De este modo, las pautas definidas en el ámbito cinegético, repercuten y se extienden más allá de los dominios del “Dueño” con los *chichimeca*, quienes, no sólo se convierten en cazadores de “animales” como en los tiempos primigenios, sino también, en depredadores de seres humanos; en especial, de los *tolteca*.

el pedregal. Hay una cueva grande y ahí estaba. No sabe ni cómo llegó ahí. Entonces se olió algo así, como cuando el guaje se muele. ¡Duro ese olor! Es el olor del *koboquichtli* [fruto del árbol del mismo nombre que se usa para preparar salsas. Su olor es fuerte] Eso lo desvió, para perderlo y así quedó como medio atontado. Se recuperó, pero le tuvieron que ir a dejar el *tlapahkayotl* [“su sustituto”. Ofrenda que se usa en diversos contextos; pero en particular en el terapéutico. Está compuesto de huevos, flores, velas, aguardiente y en algunos casos, gallo o guajolote. Esto último dependerá de la gravedad del enfermo”.] y solamente así es que esta [vivo el chavo]”. Juan Méndez Sánchez, *op cit.*, p. 81 y 82.

⁵⁹ Pero si los *ahuaques* requieren *espíritus* emplean rayos (*tlapetlani*). Los rayos son un aspecto diferente: constituyen los flecos de sus gabanes y rebozos que bajan a la tierra. Los *ahuaques* los manejan a la manera “del látigo de un charro con el que sustraen las cosas”. Con el rayo rapiñan *espíritus* destinados a repoblar el mundo del agua: obtienen cónyuges para reproducirse en el manantial (mujeres u hombres hermosos son fulminados, los relámpagos son los cohetes de la boda sobrenatural), personas con oficios valorados para que ejerzan su trabajo dentro del agua (un fabricante de ventanas, un guitarrista) o mujeres apropiadas para restituir a las Reinas Xochitl fallecidas”. David Lorente Fernández, “Tempestades de vida y muerte entre los nahuas”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp., p. 268

Por su parte, la mención y representación del uso de “capas” de pieles en los *chichimeca*, es uno de los elementos principales que conforman una dupla con el arco y la flecha para, no sólo definir visual y descriptivamente a dichos grupos y su relación con lo cinegético. También, dicha indumentaria y artefactos alimentaron, involuntariamente, aquellas interpretaciones que vieron en ese vestir y en esa herramienta-arma, los signos inconfundibles de una vida de cazadores. Por tanto, un vivir indiscutiblemente “salvaje, silvestre e incivilizado”.

Sin embargo, la referencia al uso de pieles de los *chichimeca*, parece indicar cualquier cosa menos los calificativos de rusticidad anteriormente mencionados. Probablemente, para los mesoamericanos, esas vestimentas peludas, indicaban o eran un refuerzo de la conexión o pertenencia de los *chichimeca*, o de los que se hacían *chichimeca*, tanto con la cualidad depredante, como con los espacios cinegéticos por excelencia: la serranía, el zacatal, la llanura y el desierto.

Al respecto, hay un par de referencias clarificadoras en los libros X y XI de la obra Sahaguntina. En el libro X por ejemplo, basta recordar como entre la jerárquica organización social de los *zacachichimeca*, las pieles de los mayores depredadores eran tributadas al principal de entre ellos, el cual, era el único que podía usar ese tipo de pieles. Como se mencionó, probablemente el señor *zacachimecatl* era considerado el mayor cazador y el que tenía las mayores cualidades depredatorias y fertilizantes⁶⁰.

⁶⁰ En la obra sahumantina, en el libro XI, es interesante ver cómo entre las especies animales se establece un tipo de jerarquía u orden social, que probablemente repercutía en el tipo de pieles a usar en los grupos acorde a la propia organización del mismo. Por ejemplo, con relación a los felinos, el ocelote era el príncipe o señor de esos carnívoros (*tecpilli, tlaçopilli, quil in pillo, in tlatocauh in yolque*. Traducción propia:” El *Tecpilli*, el *Tlazopilli*; es decir la “nobleza”, el “Principal” de los animales”. En Molina *Tecpilli* aparece como “Hidalgo”; *Tlazopilli* lo traduce como “hija o hijo legítimo” y “*pillot*” como “nobleza tal o niñera de niños”. Vid. Molina, *op cit.*, f. 93v., 118v. y 81v.) por tanto, su uso en el ámbito humano era exclusivo o constreñido para aquellos en el mando y la organización; o bien para aquellos cazadores tan especializados en quienes se desdibujaban los lindes marcados por los dos tipos de mundos en que se desenvuelve, el suyo propio y el de sus presas. Vid. Sahagún, *Historia general*, libro XI, *op cit.*, *Vid Supra*, p. 34-39.

Por otro lado llama la atención la mención de que el ocelote era el “principal de los animales”; específicamente de los animales el monte porque la palabra *Yolque o Yolqui* uno de sus significados aparece en Molina como “animal bruto o cosa viva” ¿Acaso la mención de que el ocelote fuera el “Principal de los “animales brutos” sería una alusión a Tepeyotl? Vid. Molina, *op cit.*, p. 41r.

Por su parte, el libro XI dice que había entre los cazadores aquellos que eran muy temidos y considerados como “asesinos”, por utilizar en sus cuerpos, las pieles y uñas de los felinos depredadores:

Una gente que eran como asesinos, los cuales se llamaban nonotzaleque, era gente usada y atrevida para matar, traían consigo el pellejo del tigre un pedazo de la frente y otro pedazo del pecho, y el cabo de la cola y las uñas y el corazón y los colmillos y los hocicos, decían que con esto eran fuertes y osados, y espantables a todos, y todos les temían, y a ninguno habían miedo por razón de tener consigo estas cosas del tigre; éstos se llamaban también pixeque teyolpachoani⁶¹.

Es decir, probablemente esos cazadores tan especializados y metidos en la caza y depredación, llegaban a identificarse o convertirse en la presa; y no con una presa cualquiera, sino con una presa que era el gran depredador nocturno. Pero además, esa transformación o identificación no sólo implicaba optar por los hábitos del depredador, sino que conllevaba el llegar a ser parte

⁶¹ Vid., Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, dos volúmenes, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3ª edición, dos tomos, CONACULTA, 2000, tomo dos, pp. 979.

Información semejante sobre la adquisición de cualidades de otros seres también se encuentra en los testimonios coloniales sobre los grupos del septentrión novohispano. Por ejemplo, pese a sus insultantes e ignorantes opiniones, fray Joseph de Árlegui en su *Crónica de la provincia de San Francisco de Zacatecas* menciona cómo algunos grupos septentrionales preferían comer carne de mula o de caballo por ser animales ligeros y cuya carne les proporcionaba las cualidades de los equinos; o bien cómo en estos grupos antes de la batalla, los guerreros se pintaban animales para adquirir sus capacidades y fiereza: “Acontece robar algunas recuas cargadas de oro y plata y otras riquezas, y lo primero que hacen es matar toda la gente, y tirando la plata y oro por el campo, cojen alguna yeta ó paño, si encuentran, para cubrirse, lo restante, ó lo queman ó lo tiran, sin hacer mas caso del oro que de las piedras del campo, tirándose mejor gana á comer mulas y caballos, que vacas, ni novillos, dando razon de su abominable apetito, que las mulas y caballos son animales mas ligeros que las vacas y novillos, y que comiendo sus carnes participan su ligereza, y juzgan que con carne de novillos se hacen tardos y pesados para sus carreras y para el ejercicio de sus continuas hostilidades y jornadas(...) En muriendo entre ellos alguno que han tenido por de mas valor ó excesivas fuerzas, ó que ha sido mas diestro en tirar flechas, ó mas feliz en conseguir con abundancia la caza. Aunque muera de tabardillo ó viruelas, ó de otro accidente contagioso, lo comen, solicitando todos alcanzar algun bocado de aquella corrupta carne, para heredarle la habilidad que en él vieron cuando vivía (...)

El traje y gala con que salen á batallas es también digno de risa porque buscan barros de diferentes colores, de que hay en abundancia en estas tierras, y embarrándose con ellas sus adustos cuerpos, se pintan en ellos sierpes, víboras, sapos y otros inmundos animales, poniéndose en las cabezas plumas de varias aves y colores, y esta es la mejor gala y mejor adorno para sus ojos.

Yo he visto varias veces, cuando salian en la Vizcaya á recibirme visitando la provincia, á los indios envijados de esta forma, y aseguro que son unos espectáculos tan disformes, que pueden retratar el vivo á los demonios, porque como son adustos, membrudos y denegridos, pintados de colores pálidos y adustos con imágenes tan feas y horribles, causan pavor á los que los miran, y aun las bestias mulares tiemblan y se espantan con su vista, y lo peor es que juzgan que se les infunde el valor y ponzoña de los animales que llevan pintados en sus cuerpos, y así procurasen que sean de los mas feroces”. Fray Joseph de Árlegui, *Crónica de la Provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*, México, Reimpresión por Cumplido, 1851, pp. 138, 139 y 150. Recurso en línea recuperado el 29/12/2016 en:

<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018076/1080018076.html>

más del mundo del felino que del suyo propio y, por tanto, de interactuar en el mundo humano con las pautas de comportamiento que el ocelote realizaba en su espacio.

De este modo, que los *chichimeca* se cubrieran con las pieles peludas de sus presas, indicaba, tanto el arraigo y pertenencia al espacio donde se realiza la socialización cinegética, como una forma de ser e interactuar delimitadas por la cacería y la guerra. Así, los *chichimeca*, como humanos del otro espacio (del espacio cinegético) son los cazadores por excelencia de todo lo viviente, sea en el mundo del “Dueño del monte” o en el del *Altepetl* humano.

En suma, los *chichimeca*, para los mesoamericanos, probablemente dadas sus atribuciones, eran grupos humanos respetados, temidos y deseados. Respetados y temidos porque encarnaban la parte de la socialización cinegética marcada por la pujanza depredadora, por establecer cercanía a partir de sus arcos y sus flechas, de la muerte y la conquista⁶².

Deseados, porque pese al empuje aniquilante y cazador de los *chichimeca*, también, se quería esa cercanía con esos grupos para hacerse de las cualidades que encarnaban. En las fuentes, es constante la referencia a que

⁶² Varios episodios de los relatos de fundación y migración confirman las capacidades conquistadoras y los modos pujantes mediante los que entraban en contacto. Por ejemplo, el *Códice Xolotl* pinta el inicio del famoso linaje de Texcoco a partir del enfrentamiento y conquista de los culhuaque por parte de los *chichimecatl* de *Xolotl*. Por su parte Chimalpain, en su *Memorial breve*, cuenta de los portentosos hechos cinegéticos y conquistadores de los *chichimeca totolimpaneca*, que los colocaron como el grupo más destacado en *Chalco-Amaquemecan*, y como los portadores de la simiente del linaje y nueva identidad grupal de dicho *Altepetl* al establecer matrimonios con sus conquistados *acxoteca chalca*. O bien, el episodio de los *mexica* en donde la transformación en *chichimeca*, la capacidad de matar con arco y flechas, los pone en condición de conquistar, merecer y fundar. Tal era el reconocimiento de las capacidades depredadoras y conquistadoras de los *chichimeca* que no era gratuito el recelo del lagunero de la *Relación de Michoacán*, ante la presencia y curiosidad de los *chichimeca uacusecha* quienes deambulan a la caza de animales y de seres humanos.

El pasaje de la *Crónica Mexicayotl* donde los *chichimeca* reciben la *chichimecayotl* es el siguiente:

Así van diciendo los viejos, cómo les dio su nombre Huitzilopochtli:
 “Allá les cambió su nombre a los aztecas; les dijo:
 - Ahora ya no se llaman aztecas, ahora son mexitin.
 Allí también les emplumaron las orejas; así tomaron el nombre de mexitin.
 Luego, como *mexica*, les dio las flechas, el arco y la red; y lo que arriba va,
 lo flechan los mexitin...”

Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicayotl, op cit.* Traducción propia bajo supervisión del profesor Leopoldo Valiñas.

todos los grupos del Centro de México tienen como ancestros fundadores a los *chichimeca*, o se reconocen ellos mismos como *chichimeca* que vinieron a conquistar y a merecer (figura 10).



Fig 10. *Códice Xolotl*. El enfrentamiento y acercamiento entre los *chichimeca* y los *culhuaque*. Dicho encuentro culminaría en el triunfo *chichimeca* sobre los herederos de la *toltecatoytl*, y el inicio del linaje de Texcoco con la incorporación de “lo *chichimeca*” y “lo *tolteca*”.

Ese deseo de ser, adquirir o emparentar con los *chichimeca* o “lo *chichimeca*” no es resultado de la mera subordinación o la abnegación a aceptar el dominio de estos pujantes cazadores, aunque sin duda la evidente derrota militar haya fungido como inevitable motor de forzada aceptación⁶³. Más bien, ese interés de cercanía hacia los *chichimeca* y la *Chichimecatoytl* derivaba de las cualidades propias de estos cazadores conquistadores, del deseo de adquirirlas y ejercerlas.

⁶³ En Chimalpain, por ejemplo, se narra como los *acxoteca chalca*, en primera instancia, tratan de deshacerse de los *chichimeca totolimpaneca* al punto de mandarlos a su muerte a manos de grupos con un fuerte poder de “nahualizaición”. Sin embargo, los *chichimeca totolimpaneca* salen triunfantes, hecho que lleva a los *acxoteca* a la aceptación del dominio de los *chichimeca*, y a establecer mutua parentela a través de los matrimonios. Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Memorial breve*, op cit., p. 89

De este modo, los *chichimeca* y quien adquiere o emparenta con “lo chichimeca”, son, o se convierten, en un tipo de grupos humanos que por vivir o emparentar con los que vienen de los espacios cargado de fuerzas depredatorias/germinatorias, ejercen esa práctica de socialización y participan de una manera determinada en los procesos de interacción humana intergrupala, principalmente, a partir de una pujanza depredadora y aglutinante, y de un fuerte poder fertilizante y creador. Ambos, aspectos de la *Chichimecayotl* que se expresan, tanto en un ímpetu guerrero y conquistador, como en la capacidad de establecer alianzas y crear nuevos linajes e identidades.

Con base en estos elementos, se puede proponer otra lectura y comprender de otra forma aquella afirmación de los informantes indígenas de la obra sahumantina, en donde se dice que ciertos grupos *chichimeca*, que interactuaban con tarascos y nahuas, eran algo amansados. El propio Sahagún entendió este aspecto como una situación aculturativa, ya que, en su versión castellana, el franciscano puso: “son algo republicanos”. Es decir, el sabio franciscano pensó que se trataba del tan conocido contraste salvaje-civilizado; interpretación que se acentúa con la propia afirmación indígena al utilizar un verbo que refiere al amansamiento de alguien o de algún animal⁶⁴. Sin embargo, es posible suponer que esa connotación de amansar, de frenar ciertos impulsos, no tenía que ver con el control de comportamientos instintivos y naturales, sino, más bien, con un manejo distinto de la pujanza depredadora y conquistadora de los cazadores invictos *chichimeca*. Probablemente, ese “amansamiento” implicara, como lo muestran los rituales de socialización de consumo de maíz de la *Historia tolteca chichimeca*, la entrada a un tipo de convivencia, a través de alianzas, donde la pujanza depredadora se constreñía a ciertos momentos y circunstancias (guerra-conquista-autoridad), y en la que se enfatizaba la faceta creadora y fertilizante, mediante las alianzas de intercambio (diplomacia, intercambio culinario de formas de ser, matrimonios).

⁶⁴ Vid *infra.*, p.12

El desierto, el zacatal y la llanura ¿El norte?

Según el texto náhuatl de la obra sahumantina, los *zacachichimeca* o *teuchichimeca* viven en “los bosques, los zacatales, los desiertos y los barrancos (*in quauhtla, in çacatla, in jxtlaoacan in texcalla nemj*)⁶⁵. También, al final del libro X, la versión náhuatl menciona los nombres y la ubicación donde viven los *chichimeca* y corrige que ahí no se llama *Chichimecatlalpan* o “tierra de los chichimeca” sino que lleva por nombres “*Teutlalpan, Tlacoachcalco y Mictlampa* porque es donde viven los chichimecas quienes comen y beben de la caza”⁶⁶.

La versión en español sobre los nombres, ubicación y la razón del por qué reciben esas nomenclaturas, tiene interesantes matices con relación a los datos de los informantes nahuas. En primer lugar, Sahagún hace una sutil referencia temporal que vincula a los ancestros cazadores *chichimeca*, con los grupos recién –para la última mitad del siglo XVI- conocidos de lo que sería el septentrión novohispano. Según el fraile, se llama *Teotlalpan, Tlacoachcalco y Mictlampa*, porque quiere decir “campos llanos y espaciosos que están hacia el norte” y porque “allí *suelen habitar ahora* los chichimecas que son unas gentes bárbaras que se sustentan de la caza que toman y no pueblan”⁶⁷. En efecto, Sahagún habla desde el tiempo presente y muestra uno de los primeros ejemplos en los que el propio fraile imbuye, con significados propios, la información de los informantes con relación a “lo chichimeca”.

Mientras que el texto náhuatl no incluye ningún adjetivo calificativo sobre la especialización cinegética de los *chichimeca*, Sahagún no escatima en asociar la vida de los *chichimeca* con la barbarie y el salvajismo: “son gentes bárbaras (...) y no pueblan”⁶⁸. Además, deja testimonio de las circunstancias propias de los procesos de expansión y colonización hacia el norte, donde los grupos que presentan resistencia en esas regiones fueron llamados “chichimecas” y dicho

⁶⁵ Sahagún, *General history, op cit.*, p. 171.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 197

⁶⁷ Sahagún, *Historia general, op cit.*, p.980.

⁶⁸ *Ibid.*

término comenzaba a ser sinónimo de “indómito” y “salvaje” por parte de los hispanos y algunos otros sectores de la sociedad novohispana.

Esa vinculación de “lo chichimeca” con el norte, que se encuentra en la opinión del franciscano, ha tenido una trascendencia temporal y un impacto en la manera de pensar “lo chichimeca” y a los *chichimeca*, y no es gratuito, porque Sahagún no era el único personaje que, como se verá, en el extenso marco de duración de la Nueva España, “lo chichimeca” y el norte se convirtieron en una amalgama muy consistente para pensar los espacios y las gentes septentrionales.

Ese nexo de los *chichimeca* con el septentrión no es sólo un producto hispano y de su terrible acción colonizadora sobre espacios y gentes. En buena medida, los propios grupos mesoamericanos fueron colaboradores de dicha asociación, sólo que de manera diferente, tanto en juicios como en el modo o las razones por las que se estableció dicha conexión. Así, se puede afirmar que el norte y “lo chichimeca” estaba ya relacionado desde antes de la llegada de los españoles; pero no porque “lo chichimeca” fuera intrínsecamente norteño sino, más bien, porque lo norteño y sus gentes fueron asimilados a “lo chichimeca” gracias, en buena medida, a las correspondencias de esos espacios y esas gentes con la lógica cinegética explicada anteriormente.

Para aclarar ese punto, hay que volver, tanto a los pasajes en náhuatl antes mencionados, donde se dice que esas zonas boscosas, secas y ríspidas son la morada de los *chichimeca*, como a las nomenclaturas de esos espacios - *Teotlaltpan*, *Tlacoachcalco* y *Mictlampa*- para cotejarlos con “lo chichimeca”, la práctica cinegética y, así, poder establecer con mayor claridad dicha afirmación.

¿Y si el bosque, el zacatal, las zonas ásperas, el desierto y los nombres *Teotlalpan*, *Tlacoachcalco* y *Mictlampa*, antes de referirse al norte, más bien se refieren al espacio cinegético? Y por ende, aquellos lugares hacia el septentrión, donde viven gentes especializadas en la cacería acaso ¿no pudieron quedar asimilados a ese ser *chichimecatl* y al espacio cinegético? La

respuesta es afirmativa y la pista, en este caso, la proporcionan, los posibles significados de los locativos⁶⁹.

Teotlalpan probablemente pueda fragmentarse en tres partículas *teo-tlal-pan* y una de sus significaciones sea muy cercana a la manera en que Sahagún la interpretó junto con *Tlacoachcalco* y *Mictlampa*; es decir, como “campos llanos y espaciosos que están hacia el norte”⁷⁰ (¿y *Tlacoachcalco*?) porque en Molina se encuentra el término *Teotlalli* que aparece como “valle, defuerto de tierra llana y larga”⁷¹. De este modo, se puede proponer otra fragmentación de *Teotlalpan* como *teotlal-pan* que quiera decir “Sobre la tierra llana y larga”.

Otra posible interpretación a *Teotlalpan* sería “Sobre la tierra de los *teotl*”, probablemente, una alusión muy importante a los *teochchimeca*, aquellos primeros ancestros fundadores de los grupos y linajes. Así, *Teotlalpan* podría ser el nombre que hace referencia del lugar donde viven los más *chichimeca* de entre los *chichimeca*, como señala el texto sahauntino al referirse a los *zacachichimeca* o *teuchichimeca*, en tanto que *teotl* puede interpretarse no

⁶⁹ Sin embargo hay que precisar que las fuentes contemplan ya esa asimilación de dichos locativos con el norte. Por ejemplo, en Molina, *Mictlampa* aparece como “hacia el infierno o hacia la parte anquilosar” (el norte). Como se puede ver, en la equivalencia en español del fraile, “el infierno”, esta región de muertos y de inframundo, está en amalgama con el norte. Molina, *op cit.*, p. 34r. Sin embargo, hay información colonial sobre el empleo del término “chichimeca” para nombrar a lugares ríspidos y serranos en la actual Guatemala. Estas nomenclaturas fueron puestas por aquellos “indios auxiliares”, principalmente *tlaxcalteca*, que fueron a esas regiones sureñas como fundadores de “Pueblos de indios”. La *Historia de Guatemala o Recordación Florida* de Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, escrita en el siglo XVII, es un ejemplo contundente al respecto: Ese uso del término “chichimeca” más allá del norte rompe el paradigma de la inseparable vinculación de dicha palabra con ese espacio y sus gentes.

Fuentes y Guzmán al describir el pueblo de Santa Inés Petapa refiere sobre una zona fragosa y serrana llamada “sierra de los chichimecas”, nombre puesto por los mesoamericanos que fueron a poblar dichos territorios: “Laboriosamente industriosos se mantienen y conservan los naturales de este pueblo, de la frecuente aplicación y continuado trabajo de sus personas; ejercitando el arte de la rústica carpintería en arados, bioldos, palas, carros y otros instrumentos pertenecientes á la siembra y cogida de los trigos, y manejando juntamente el arado y el bioldo con gran destreza en las laboras circunvecinas, pero jamás en las propias, por causa de que se hallan faltísimos de ejidos; si tienen algún estrecho y breve valle es alejado y pantanoso, á causa de las lluvias rebalsadas y detenidas de la llanura, ceñida y apretada de las estériles, robustas sierras, que una de ellas es la muy conocida de los *Chichimecas*, que quiere decir *recato* (esto es, *cordel ó bejuco*) amargo (...) Précianse estos indios de *Santa Inés* de ser descendientes de los *tlaxcaltecos* que vinieron á la conquista, y en el lenguaje mexicano que usan y traje que visten las indias parecen de aquella generación. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, tomo I, Madrid, Luis Navarro editor, 1883, dos tomos, p. 329-330. Recurso en línea recuperado el 01/09/2018:

<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=1077>

⁷⁰ Sahagún, *Historia general, op cit.*, f. 148v., Recurso en línea recuperado el 12/03/2019:

<https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/299/>

⁷¹ Molina, *op cit.*, p. 101.

sólo como algo “ámbito”, sino también como “lo más característico”, “lo más de lo más”, o “lo más primordial de algo”⁷².

Por su parte, para *Tlacochoalco* se puede sugerir la siguiente división: *Tlacochoal-co*, cuya traducción podría ser “En la casa de las flechas”⁷³. Una nomenclatura sin duda relacionada con un lugar propio de “lo chichimeca” y a la acción cinegética, en cuanto a que las flechas, son uno de los elementos característicos, casi identitarios, de los *chichimeca*; así como son los elementos que intervienen en las principales acciones cinegéticas desde los primeros tiempos: cuando los *chichimeca* salieron a cazar y luego a morir para *Tonatiuh* (el Sol), hasta aquellos momentos en donde los ancestros *chichimeca*, como conquistadores, fueron a cazar y a fertilizar en sus enemigos parientes para fundar nuevos *Altepetl*, nuevos linajes e identidades grupales aglutinantes⁷⁴.

Por último *Mictlampa*, tiene como elementos *mic-tla-mpa* y se puede proponer, sin dejar de reconocer que es una problemática traducción, como “hacia la

⁷² No hay que desestimar la posibilidad de *teochichimeca* como “chichimeca divino” ya que en Molina *teotl o teu* aparece como “Dios”. Además de Molina, hay otras fuentes que confirman esta interpretación como es el caso de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo:

La primera fundación fue la cabecera de Tepeticpac la cual fundó y pobló el único Señor y Rey llamado *Culhua Quanez* primer señor de los *Teochichimecas* que quiere decir tanto como *divinos Chichimecas Tlaxcaltecas*, venidos de las partes del Poniente en cuanto a nuestro centro, de muy lejanas partes desde las siete cuevas, pasando grandes desiertos, montañas, ríos, ciénagas y otros trabajos y peregrinaciones.

Resulta interesante que aunque Muñoz Camargo confirma la idea de *teochichimeca* como “chichimecas divinos”, es probable que el término *teotl* no correspondiera a las nociones europeas de “dios” o “divino”, y que ambos términos fueran solo una escueta aproximación a los sentidos y significaciones mesoamericanas para dicho término. Además, de acuerdo al contexto temático al que Muñoz Camargo adscribe su interpretación, *teochichimeca* tiene que ver, más bien, con la idea de los “*chichimeca* primordiales” o los “*chichimeca* ancestros fundadores”, que con la acepción occidental de “divinos”, ya que, como muestran otras fuentes, dicho término alude a aquellos primeros *chichimeca*, “más *chichimeca*” fundadores de distintos *Altepetl*. Por ejemplo, la *Crónica Mexicayotl* emplea *teochichimeca* con los mexica cuando se hace alusión a los ancestros mexica de la migración. Por su parte, en Chimalpain *Teochichimeca* se aparece como cargo honorífico para los fundadores *chichimeca* o sus descendientes gobernantes. Molina, *op cit.*, p. 45v., 101r. Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, 278pp., p. 93. Alvarado Tezozomoc, *op cit.*, p. 3 y 4. Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Memorial breve*, *op cit.*, p. 17, 23, 41, 55, 77.

⁷³ Molina registra *Tlacochohtli* como “flecha”. Molina, *op cit.*, p. 118r.

⁷⁴ Es importante mencionar el doble, pero paralelo aspecto de las flechas. Por un lado son un elemento de muerte y conquista. Con las flechas se da muerte a la presa, o bien se señala la conquista y derrota de un *Altepetl*, como señala Olivier. Vid. Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio*, *op cit.* A la par, las flechas también intervienen en actos de creación y fertilización como, por ejemplo, en el relato fundacional de la *Histoire du Mechique* cuando una flecha fertiliza y perfora a la tierra para que surgieran los primigenios pobladores de Texcoco.

tierra de los muertos”. Es decir, *Mictlampa* no se trata de una región donde está la Muerte como entidad, sino más bien donde se muere u ocurre la muerte, una posible alusión que, junto con *Tlacoachcalco*, alude a un espacio de depredación y sacrificio. No obstante, hay que acotar que, de todos esos locativos que se refieren a la tierra de los *chichimeca*, *Mictlampa* si equivale al norte como lugar de los *chichimeca* porque, por ejemplo, en Molina, aparece *Mictlampa* traducido como “hacia el infierno o ala parte aquilonar”⁷⁵, significado que se empata con la afirmación de Sahagún, ya que “aquilón”, en cuanto a dirección, corresponde con el norte y en cuanto a tiempo a la época invernal.

A su vez, las descripciones de zonas boscosas, rocosas y desérticas, donde se dice vivían los *chichimeca*, son el segundo indicio que confirma la relación de esos lugares y sus características con el espacio donde ocurre la cacería. En esa descripción, llama la atención dos espacios opuestos; por un lado se refiere a que viven en lugares donde hay árboles (*Cuauhtla*); pero por otro, también confirma que viven en desiertos; en lugares secos (*Ixtlahuacan*). Sin embargo, esa disparidad es sólo a primera vista, porque también esos ámbitos son complementarios ya que, junto con los lugares rocosos, se reafirma ese sentido de los *chichimeca* como “serranos”, independientemente de las características húmedas o secas; pero también, ambos concuerdan con las descripciones y pinturas donde se establece “la zona chichimeca” como un espacio ríspido, lleno de plantas (principalmente especies de zonas secas) y “feral”. Como una zona idónea para la cacería.

Además, el entorno “boscoso” y “rocoso” de los *chichimeca*, probablemente haya cobrado un sentido muy cinegético para los mesoamericanos, en tanto que dicho ámbito se relaciona con el lugar propio del “Dueño”. De aquel espacio donde el “Dueño” tiene a sus animales y, además, se encuentra repleto de los elementos y las fuerzas fértiles y regenerativas (huesos-semillas de las distintas especies vivientes).

⁷⁵ Molina, *op cit.*, p. 56r.

Por su parte, la referencia al “desierto” tiene más elementos que ofrecer porque se vincula a lo cinegético, no sólo por las características y componentes espaciales, sino también estacionales. En cuanto al primer aspecto, las descripciones y pinturas, como se mencionó, privilegian la mención de un entorno árido y repleto de cactáceas y, como señala Olivier, esas plantas y sus espinas, son los elementos por excelencia que representan la asimilación entre cazador-presa, cautivo-cautivador, y las acciones de muerte, ofrenda y sacrificio⁷⁶. Son los recordatorios de que la vida para los mesoamericanos, no es algo biológicamente o naturalmente dado, sino algo que se construye mediante la participación conjunta entre los seres que conforman lo viviente⁷⁷.

En cuanto a lo temporal y estacional, el desierto, como hábitat de los *chichimeca*, alude a lo seco; y la sequedad, es sinónimo de la época para la cacería. Al respecto, hay información etnográfica que confirma la relación entre lo seco y la actividad cinegética.

Entre los mayas del centro-este de Yucatán, la época de caza es entre principios de marzo, hasta mediados de mayo. A esa temporada le llaman *yáax k'iin* (*yáax* [primero] y *k'iin* [sol]) que es “el primer sol”; es decir, alude al sol intenso. Las razones prácticas de elección son porque hay más lugares donde se concentran los animales. Por un lado, dado que se secan y caen las hojas, aquellos árboles que no pierden su verdor, son lugares de refugio; ahí, los momentos predilectos para cazar son en las horas intensas de sol (de 11 a 14 horas). También, por la sequedad, hay menos depósitos de agua, los animales pasan sed y se concentran en los pocos lugares donde quedan dichos depósitos. De este modo, la época de secas es predilecta para el cazador, porque hay lugares acotados donde se concentran las presas. En dicha temporada, se caza “lo que caiga, ya que todos escapan del calor y buscan

⁷⁶ Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio*, *op cit*, pp. 484-492

⁷⁷ “Si en Mesoamérica la sociedad puede ser considerada como un ser biológico, eso se debe posiblemente a que los procesos biológicos se piensan ante todo con arreglo a una experiencia social. Tomando en cuenta el carácter “procesual” de los fenómenos vitales – es decir, el hecho de que la vida no sea una substancia sino un proceso que implica un desarrollo y una circulación-, habrá de considerarse que sobrepasan la oposición entre lo biológico y lo social” Perig Pitrou, “Introducción”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp., p. 19

agua⁷⁸. Resalta ese comentario, de que se caza sin distingo en la época de calor, porque, de cierta manera, refuerza ese rasgo depredatorio de esa temporalidad. Todo aquel que se acerca a los depósitos o sombras, puede ser cazado⁷⁹.

Retrocediendo en el tiempo, hay evidencia de que, en la Mesoamérica Posclásica, la temporada de secas era el momento de la cacería y la guerra para los *Altepetl* que ocupaban el centro de México; una época que enfatizaba ese vínculo y sinonimia entre la actividad cinegética y el ejercicio de las armas⁸⁰; que equiparaba a los hombres y los seres del “Dueño” como ofrendas sacrificiales para las entidades; identificaba a los actores de la socialización cinegética y la guerra: el cazador y la presa, el cautivo y el cautivador; y que reforzaba y recalca las cualidades cinegéticas y ese “ser chichimeca”, entre los grupos que celebraban en *Quecholl*⁸¹, la “fiesta de la cacería”. Sahagún,

⁷⁸ Información obtenida en conversación personal con Elí Casanova Morales. Elí también mencionó que se realiza la cacería en otras épocas del año. Por ejemplo, cuando algunos árboles dan frutos en el monte. Ahí se realiza otro tipo de cacería: “la otra época buena es cuando algunos árboles dan frutos en el monte. Pero la dinámica es diferente. Hay que identificar el árbol (en abril mayo, por ejemplo, da frutos el ciruelo). Y luego ver si el animal se acerca a comer y se le mata. Con la ciruela se caza tepezcuintle y otro animal que se llama *Tsub* -no sé su nombre en español-. Cuando da frutos el árbol de chechem -no se su nombre en español- se caza venado y tepezcuintle. Cuando [da] frutos el cocoyol, se caza jabalí y tepezcuintle. Y cuando la milpa da frutos en general (maíz, calabaza, chile, camote, ñame, etc.) se cazan varios animales: pavos de monte, venados, tepezcuintle, jabalí, *tsub*, tejones”. Agradezco enormemente al lingüista Eli Casanova Morales compañero y amigo maya-hablante del Posgrado de Estudios Mesoamericanos la atención y confianza para, apenas habernos conocido, y de poco saber mi interés por estas temáticas, contarme tanto sobre su experiencia en la cacería y del quehacer y vivir en torno a la caza y los cazadores entre la gente de su pueblo. Pláticas y observaciones que se extendieron durante los dos años de duración de la maestría -aunque acotadas a las coincidencias académicas que permitían encontrarnos- y que fueron en favor de esta investigación, de mi aprendizaje, y sobre todo, de la conformación de una entrañable amistad. Con mi estimado Elí Casanova no sólo aprendí, sino gané un buen amigo.

⁷⁹ Por otro lado, Juan Méndez Sánchez menciona que, aunque es posible cazar todo el año, para los nahuas de San Marín Mazateopan la temporada de secas es el mejor momento para salir de cacería debido al cese de las actividades agrícolas y porque las hembras de los venados ya han parido a sus crías. Después del tiempo de crecimiento, viene el tiempo de la muerte.

Juan Méndez Sánchez, *op cit.*, p. 106

⁸⁰ Para el tema de la guerra y la actividad cinegética Vid. Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio, op cit.*

⁸¹ En Molina no aparece *quecholl* como tal; pero sí *quechulli*, el cual traduce como “paxaro de pluma rica”. Por su parte Durán comenta que *quecholl* quiere decir “varas o figas arrojadas”. Sahagún en el libro XI, en la parte dedicada a las aves de plumas ricas, no menciona algún ejemplar de nombre *quecholl*; sin embargo, aparece en su descripción el nombre de dos aves que llevan el término “quecholl” en sus nomenclaturas. Primero menciona al colorado *tlauhquechol* o *teuhquechol*, y después al *xiuquechol* de plumas verdes y azules. Molina, *op cit.*, f. 88v, Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, introducción José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo, México, Ediciones del Equilibrista, Turner, 1991, vol. II, p. 280, Sahagún, *Historia general, op cit.*, f.20v., f.21r., f.21v. Recurso en línea recuperado el 10032019:

en el Libro II ubica *Quecholli* a partir de finales de octubre y mediados de noviembre⁸². En el *Códice Telleriano Remensis*, al lado derecho de la imagen de *Mixcoatl*, se menciona la correspondencia de *Quecholli* con el onceavo mes del calendario romano⁸³. Durán, con relación a la gente de Huexotzingo y Tlaxcala, ubica la fiesta de *Quecholli* el dieciséis noviembre⁸⁴.

Más allá del asunto relacionado con el año bisiesto⁸⁵ y el debate con los problemas de correspondencia entre el calendario mesoamericano y los cambios en el calendario romano -cuya discusión rebasa los márgenes de esta investigación- las diversas fuentes concuerdan en que la veintena de *Quecholli* y la “fiesta de la cacería”, se celebraba en época de secas y cuando ya se había realizado la cosecha. De este modo, el contenido en las fuentes escritas y pictóricas, así como la información etnográfica hacen eco de y los lugares secos como el lugar donde habitan los *chichimeca*.

Anudado a esas coincidencias “prácticas” o concretas sobre los momentos de llevar a cabo la cacería, hay información documental sobre el vínculo de los *chichimeca* con lo seco, con el astro y el elemento propiciatorios de la sequedad: el Sol y el Fuego. Tales son los casos, ya se mencionó, de los *chichimeca* de los tiempos primigenios, quienes en estrecha relación con el Sol, están encargados de asistirlo y alimentarlo, mediante el ejercicio de la cacería y la guerra. O bien, como menciona Durán, sobre una de las reliquias de la gente de Coatépec entregadas por la gente de Huexotzingo. Éstos regalaron a los de Coatépec, arco, flechas y los instrumentos de *Mixcoatl* con los que en tiempos pretéritos, el ancestro cazador de los ancestros cazadores,

<https://www.wdl.org/en/item/10622/view/1/47/>. Por su parte, Guilhem Olivier desarrolla un detallado análisis del término y sus significaciones simbólicas de donde concluye que *quecholli* representa al guerrero. Vid. Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio, op cit.*, p.363-374.

⁸² Sahagún, *General History, op cit.*, Libro II, p. 25

⁸³ *Códice Telleriano Remensis*, recurso en línea recuperado el 07/12/2016: <http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>

⁸⁴ Fray Diego Duran, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II, recurso en línea recuperado el 07/12/2016 en Biblioteca Virtual Cervantes:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias-de-nueva-espana-y-islas-de-tierra-firme-tomo-ii-0/html/f33a7d7c-f71b-4823-a8e0-0a0cd3ece6c1_298.htm

⁸⁵ Con relación a las posturas sobre la ubicación y correspondencia precisa de la veintena de *Quecholli*, Vid., Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio, op cit.*, p. 374 y 375

“Serpiente de nube”, hacía el fuego y enseñó a los *chichimeca* a vivir en los montes:

Tenían en este templo guardada esta arquilla con aquellas plumas y con aquel género de encender lumbre que bien podemos dar nombre de yesca y pedernal, y entre ellos unas flechas quebradas, viejas, que daban de haber sido de aquel dios, con arco pequeño. Y así es que aquellas insignias fueron con las cuales guió a los chichimecas y los guió a los lugares donde ahora se hallan, enseñándoles con aquellos instrumentos a buscar la vida por los montes cuando los trajo y guió en esta tierra (...) Y así en el pueblo de Coatepec no tenían a este ídolo de palo ni de piedra ni en ninguna efigie de persona como lo había en la ciudad de Huexotzinco y Tlaxcala. Solamente adoraban y reverenciaban aquella arquilla o vasera puesta en un altar, muy cubierta y aderezada dentro de la cual tenían parte de aquellas plumas y de aquella yesca y pedernal y de aquellas flechas y un arco pequeño que sus amigos los de Huexotzinco les dieron⁸⁶

En suma, los datos que se han vertido anticipan un distinto sentido o, tal vez, las prioridades de los mesoamericanos para considerar los desiertos y zonas secas como los lugares donde viven los serranos y cazadores *chichimeca*; y la temporada seca, como el momento propicio para que sucediera la socialización cinegética y ejercer la *Chichimecayotl*.

De esta manera, es posible plantear que, en la Mesoamérica Posclásica e incluso después de la época prehispánica, aquellos lugares serranos y secos, dentro de la propia Mesoamérica o más allá de sus confines donde habitaban grupos humanos especialistas en la cacería –sea por la vinculación seco-fuego-cacería de ese espacio, o bien porque en verdad tuvieran esa especialización de facto- fueran reconocidos como los lugares de los *chichimeca* y sus gentes asimilados como *chichimeca* e identificados con la *Chichimecayotl*. El desierto, lo seco y aquellos grupos cazadores recolectores mas allá de Mesoamérica no eran *chichimeca* –al menos ellos no se nombraban así- pero fueron asimilados a “lo chichimeca” o reconocidos como

⁸⁶Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, introducción José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo, México, Ediciones del Equilibrista, Turner, 1991, vol II, p. 389. Hay que traer a cuenta también, el caso de los chichimeca uacusecha de la *Relación de Michoacán* quienes no sólo son portadores del fuego, comen a sus presas asadas y dan a conocer los alimentos sometidos a las brasas incandescentes; sino que su cercanía con lo calórico y la depredación los dota de un tipo de carácter y forma de participar impetuosa, un tanto impositiva, pujante y mantienen el lado masculino en la alianza. Un actuar y participar contrastante con el temeroso, reservado, resignado y condescendiente pescador lagunero quien aporta el lado femenino en la parentela con los cazadores chichimeca uacusecha. *Relación de Michoacán, op cit.*, p. 30 y 31.

chichimeca por los mesoamericanos, porque el espacio mismo y parte de las actividades de esas gentes, coincidían con las connotaciones, consideraciones y vivencias enraizadas en la práctica cinegética y en la existencia de grupos cazadores y serranos mesoamericanos. Probablemente, para los mesoamericanos, no había un distingo regional en cuanto a los *chichimeca* ancestros y los norteños llamados *chichimeca*, ambos eran *chichimeca* porque estaban en el lugar de la cacería y eran los especialistas de dicha práctica. En cierto sentido, ambos tenían las deseadas cualidades propias de la forma de ser de las gentes cazadoras.

Este extenso recorrido, que trató de vislumbrar lo que era “chichimeca” o “lo chichimeca” tanto antes de la Conquista, como entre las gentes que compartían esa herencia mesoamericana bien entrado el periodo colonial, ha permitido romper parcialmente con ese pesado lastre colonial que veía a los *chichimeca* como esos “salvajes” e “inciviles” seres y, por otro lado, comprender por qué para los mesoamericanos, eran tan importantes estos ancestros cazadores.

Por otro lado, lejos quedaron y se desecharon las interpretaciones lineales y evolucionistas que veían a los *chichimeca* como aquellos grupos asombrados por la *Toltecatoytl* y subordinados a ésta; aún cuando fue su poder conquistador el que puso a disposición los beneficios civilizatorios de los sabios *tolteca*.

En cambio, se buscó acercarse a una posible lógica mesoamericana en torno a los *chichimeca* y a “lo chichimeca”. Por fortuna, dicha búsqueda dio frutos y resultados interesantes. Así, fue posible ver que los *chichimeca* y “lo chichimeca” tenían un papel importante en la manera en que los grupos mesoamericanos del Posclásico Tardío, y posiblemente aún después de esos tiempos, comprendían las conformaciones grupales, el modo de crear las identificaciones de las mismas, así como las pautas y los modos de interacción en el encuentro de grupos humanos y en la forma de delimitar las dinámicas sociopolíticas. En esas dinámicas, fue posible reconocer que, ser o adquirir “lo chichimeca”, establecía una manera de ser que situaba, a quienes la tenían, en

una posición ventajosa políticamente y los dotaba de las capacidades para acercarse y hacerse provechosamente de las maneras y cosas de los Otros. A su vez, aquellos que adquirían o tenían la *Chichimecayotl*, se presentaban como garante para la renovación y la continuidad, porque “lo chichimeca” formaba parte de una manera de vivir y pensarse donde, lo que conforma lo propio, no era homogéneo, unívoco o exclusivo-excluyente, sino donde, en cambio, lo que particulariza estaba conformado de lo compartido, heterogéneo, inclusivo y aglutinante.

Reconocer que “lo chichimeca” tuviera esas cualidades de apertura y de transformación en los relatos de migración y fundación, mostró otro rastro más claro y abrió otra nueva ventana de comprensión del asunto. Que los *chichimeca* fueran cazadores, o que en los relatos los elementos alusivos a dicha práctica se resaltarán, hizo posible encontrar una manera de establecer interacciones más allá de los márgenes antropocéntricos. Un modo de crear y generar significaciones y procedimientos que incluso repercuten en aquellas acciones marcadas por la cultura o la sociedad.

Así, fue posible comprender, más allá de la mera argumentación simbólica y mitológica, no sólo la importancia de “lo chichimeca” en aquellas partes donde su aparición y participación es preponderante; sino también fue viable exponer una posible explicación del por qué era, en general, sobresaliente ser o tener parte de “lo chichimeca” para los mesoamericanos.

Por último, reconocer que es un elemento importante para el participar y el comprender de los “grupos agricultores de alta cultura” -a tal grado que incluso las prácticas agrícolas sedentarias y “civilizadas” parecen tener un fuerte origen y explicación en las pautas marcadas por la cacería- permite cuestionar varios tópicos:

Primero, al mostrar que dicha división no es compartida por otros grupos humanos, pone en entredicho el modelo binario y lineal que escinde y divide a los grupos entre los primitivos cazadores recolectores y los avanzados cultivadores sedentarios,.

Segundo, que se puede suponer que en Mesoamérica no operaba aquella distinción de espacios entre el espacio silvestre y el espacio civilizado. Si bien se reconocía un espacio de la cacería, tal vez distinto al espacio de la *Toltecayotl*, el primero no era un espacio natural sino más bien se trataba de un espacio socializado con formas particulares de interacción; sí diferentes del espacio del *Altepetl* humano, pero de ninguna manera inferior o subordinado a éste.

Tercero, si bien la cacería es un elemento primordial en el pensar y vivir de los mesoamericanos, entonces, los márgenes de Mesoamérica se desdibujan y aquellos rasgos culturales planteados por el sapiente Kirchhoff se desvanecen al observar y reconocer la cercanía que estos “grandes cultivadores” tenían con aquella diversidad de grupos septentrionales; algunos de ellos probablemente especializados en la caza y la recolección. No es descabellado suponer que pudieran, hasta cierto punto, compartir procedimientos y lógicas semejantes con relación a la práctica cinegética. De esta manera, probablemente esa Mesoamérica tome una extensión mayor cuando, dejados a un lado los “rasgos culturales”, se comiencen a considerar mejor los “rasgos relacionales”.

Capítulo 2

Los monstruos-otros para Occidente

Joseph de Acosta, a finales del siglo XVI, escribía y reconocía en su texto, *De procuranda indorum salute*, que existían otros órdenes sociopolíticos, más allá de los pueblos europeos. Sin duda, para el autor se trataban de expresiones diferentes; pero inferiores. Modos imperfectos en comparación con las formas de organización de las sociedades de la Europa cristiana.

Según el modelo expuesto, Acosta reconocía, tanto para Asia como el Nuevo Mundo, dos maneras jerarquizadas de orden y gobierno; así como una forma “caótica” de vida entre esos otros pueblos reconocidos como “bárbaros”. Dicho reconocimiento, no sin previamente, a la subrepticia afirmación, por parte del autor, de la superioridad, en el pináculo de la organización en la policía y civilidad, de los pueblos europeos:

Una primera clase es la de aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano. Estos son ante todo los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras. [...] A esta clase pertenecen, en primer lugar, los chinos [...]

En la segunda clase incluyo a aquellos bárbaros que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, tienen, sin embargo, sus magistrados bien determinados, tienen su régimen de gobierno, tienen asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración política, tienen sus jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso; tienen, finalmente, su determinada norma de comportamiento humano. De esta clase eran nuestros mejicanos y peruanos...

Viniendo ya a la tercera y última clase de bárbaros... [comprende] los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales⁸⁷

Por otra parte, en su *Historia natural y moral de las Indias*, el insigne jesuita menciona las características que tienen los gobiernos con buena civilidad y policía, junto y en contraposición, a las características de esos modelos de organización y vida de los pueblos no cristianos y “civilizados”. Para dicha ejemplificación toma como caso a las sociedades del Continente Americano:

⁸⁷ José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, volumen 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, 2 volúmenes, p. 66-67

El primero y principal, y mejor, ha sido de reino o monarquía, como fue el de los Ingas y el de Moctezuma, aunque todos eran en mucha parte tiránicos. El segundo es de behetrías o comunidades, donde se gobiernan por consejo de muchos, y son como consejos. Éstos, en tiempo de guerra, eligen un capitán, a quien toda una nación o provincia obedece. En tiempos de paz, cada pueblo o congregación se rige por sí, y tiene algunos principales a quienes respeta el vulgo; y cuando mucho, júntanse algunos de éstos en negocios que les parecen de importancia, a ver lo que les conviene. El tercer género de gobierno es totalmente bárbaro, y son indios sin ley, ni rey, ni asinto, sino que andan a manadas como fieras salvajes. Cuanto yo he podido comprender, los primeros moradores de estas Indias, fueron de este género, como lo son hoy día gran parte de los brasiles, y los chiriguanas y chunchos, e yscancyngas y pilcozones, y la mayor parte de los floridos, y en la Nueva España todos los chichimecos⁸⁸

Tanto la pirámide de orden social y gobierno, como sus rasgos intrínsecos, serían actualizados conforme se planteaban cambios en el modelo civilizatorio de Occidente a través del tiempo (en su momento, cristianizado, después ilustrado, moderno, socialista o democrático). No obstante, se conservaría el eje jerárquico, al que se le agregarían el desarrollo lineal y la universalidad, como la directriz por excelencia, o a la que se debería aspirar.

Los testimonios legados por Joseph de Acosta son paradigmáticos por los siguientes motivos:

El primero, porque coincide exactamente con los momentos de colonización y conquista de la Corona española, por tanto, y aunque no exento del debate y de la existencia de posturas diversas con relación a los modos de conquistar y colonizar (nótese que no existe posición alguna que debata la autoridad de la Corona para llevar a cabo dichas empresas de imposición de autoridad y mando), revela el posicionamiento de los europeos con relación al trato y encuentro con esa diferencia. Como se puede suponer, a partir de las palabras de Acosta, el lugar y la condición que ocupa la Europa cristiana es la cúspide y el dominio por sobre las demás expresiones.

El segundo, concomitante a la postura frente a los otros, deriva de la manera de concebir y llamar a aquellos distintos a los cuales se pretende conquistar. La forma de tratar a quienes no están del lado sociocultural de Joseph de Acosta,

⁸⁸ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, 2 volúmenes, Madrid, Ramón Anglés impresor, 1894, volumen 2, Libro 6, p. 197-198

queda establecida por el tipo de nociones y concepciones utilizadas para saber, nombrar y conocer a esos grupos reconocidos, por la gente Occidente, como distintos y, lamentablemente, atrasados, rústicos e inferiores.

Tanto en la exposición de los tipos de formas de gobierno en *De procuranda indorum salute*, como en la descripción de la *Historia natural y moral de las Indias* que delimita esas formas de organización sociopolítica, sobresalen dos términos o nociones. Se trata de dos conjuntos emblemáticos, herramientas mentales y de interacción para tratar la diferencia-devaluada, en caso específico, por los conquistadores hispanos.

Son el “bárbaro” y el “salvaje”, los personajes que aparecen como nociones y como personificaciones de cualidades intrínsecas de ciertos grupos y sociedades. Ambas, han sido las entidades del imaginario occidental que han fungido, en su pensar y vivir, como un recurso para, inevitablemente o resignadamente saber –que no reconocer-, que hay otros; que hay una diferencia. Para hacer asequible y cómoda –aunque siempre incomprendible- la existencia de los otros, en tanto que posibilita, por economía, practicidad, soberbia e ignorancia, reconocer la diferencia a partir de su “inclusión” subordinada a las premisas propias. Para hacerse de esa inevitable realidad distinta y de sus habitantes. Para crear una forma imaginaria, una imagen ensimismada -porque nunca se le permite al Otro mostrarse por sí mismo- sobre la vida de los otros que sirve como modelo y contraejemplo para criticar o juzgar lo propio. Y, también, para colocar a aquello “anómalo” o “indeseable” de lo propio y convertirlo en algo extraño, rechazable, marginable y explotable. Así, el “bárbaro” y el “salvaje”, esos seres imaginarios de Occidente, surgen y encarnan y en cada momento y espacio donde la diferencia aparezca y, principalmente, donde sea necesario imponer un mundo en vez de dejar que los otros mundos hablen, propongan y se dejen conocer a partir de la manera en que ellos mismos se reconocen.

La diferencia de fuera (lo bárbaro) y la diferencia de dentro (lo salvaje)

“Bárbaro” y el “salvaje” son dos elementos antiquísimos con una presencia constante y prolongada en Occidente, en donde los testimonios y pareceres de Joseph de Acosta son una pingüe, pero significativa muestra, de la manera en que Occidente -y antes de que fuera Occidente o desde su germinal estado- trataba a las formas y maneras de existencia de los Otros⁸⁹. No obstante,

⁸⁹ Por supuesto las sociedades occidentales no fueron la únicas en trazar una frontera entre lo propio y lo distinto. Otros grupos humanos establecieron esos lindes con las respectivas aprobaciones y desaprobaciones, admiraciones, prejuicios, descalificaciones a ese otro extremo que se establece como la “diferencia” o lo “otro”. Sin embargo, como se verá, una peculiaridad de Occidente fue el establecimiento de una división entre lo propio y lo otro basado en la separación de los ámbitos cultural y el natural, de la razón y el instinto, lo humano y lo animal. Esta división ocurrió con nitidez a partir del Imperio Romano; pero es en la antigua Grecia donde se encuentra el germen de esta peculiar forma de división a partir de lo racional considerado como lo propio y lo irracional arraigado en lo externo.

Sobre esas divisiones en sociedades no occidentales es conveniente traer a cuenta las siguientes comentarios de Philippe Descolá:

“Las lenguas de las grandes civilizaciones orientales marcan de manera bastante nítida la diferencia entre los lugares sobre los cuales los hombres ejercen un control y aquellos que escapan a su influjo. Así el chino mandarín distingue entre *yi*, la zona extendida más allá de la periferia cultivada de las aglomeraciones y el *jiá tíng*, el espacio doméstico. Por su etimología, la primera expresión evoca la noción de umbral, límite, interfaz, y denota el carácter salvaje tanto de los lugares como de las plantas o los animales, *jiá tíng* remite de maneja más rigurosa a la domesticidad de la célula familiar y no se utiliza con referencia a las plantas y a los animales domesticados.

Por su parte, el japonés establece una oposición entre *sato*, “el lugar habitado”, y *yama* “la montaña”; esta última es percibida no tanto como una elevación del relieve en contraste con la llanura, sino como arquetipo del espacio deshabitado, comparable en este aspecto al sentido primario de la palabra *désert* [desierto] en francés.

En sánscrito, el espacio rural con sus habitantes aparece también claramente separado de su periferia no transformada por el hombre. El término *jāṅgal* designa las tierras deshabitadas y terminará por ser sinónimo de “lugar salvaje” en hindú clásico, mientras que *at avī*, “la selva”, no remite tanto a una formación vegetal como a los lugares ocupados por las tribus bárbaras, es decir, al antónimo de la civilización. A esto se opone *janapada*, el campo cultivado, el terruño, donde encontramos a los seres *grāmya*, “de la aldea”, entre ellos los animales domésticos.

No obstante lo expuesto, si consideramos las maneras de percibir y utilizar todos estos espacios semánticamente marcados, no haremos sino comprobar cuán difícil es identificar en China, India o Japón una dicotomía entre lo salvaje y lo doméstico análoga a la forjada por Occidente. No debe sorprendernos demasiado que en Asia se haga una diferencia entre los lugares habitados y los que no lo están; parece más dudoso, empero, que en esa diferencia encierre una oposición tajante entre dos tipos de medioambiente, dos categorías de seres y dos sistemas de valores mutuamente excluyentes.

Para Mesoamérica, el libro X es notorio ese establecimiento de lo propio y lo distinto a partir del posicionamiento sociopolítico de los informantes de Sahagún, en donde destacan distintos juicios despectivos hacia otros grupos como los *otomi* y los *tononaca*, por ejemplo. Sin embargo aquellos prejuicios no están enmarcados dentro de los referentes europeos de lo humano y lo animal; o lo civilizado y lo bárbaro; de ser así, los *chichimeca* del libro X serían tratados como “salvajes” o “bárbaros” y, como se ha demostrado, los hábitos serranos de los chichimeca están muy lejos de ser considerados bajo esas nociones europeas. En cambio, destacan prejuicios de torpeza en el actuar, sobre la ostentación de la riqueza en los atuendos o el mal vestir de las prendas propias por parte de otros grupos como los *otomi*, los *tononaque* o los *cuexteca*, por ejemplo. Algo muy interesante, porque dichos prejuicios de los informantes hacia otros grupos, se asemejan a aquellas expresiones despectivas de los griegos, vertidas en su noción de “bárbaro”, que tenía que ver con el mal uso de lo propio –balbucear el

aunque incrustados en el imaginario de las sociedades occidentales, “bárbaro” y “salvaje” parten de veredas distintas; pero paralelas y cercanas -incluso, ya en sus inicios, con límites y márgenes borrosos y poco perceptibles- las cuales, con el paso del tiempo, dejaron de ser discernibles y reconocibles para fundirse en una sola, a tal grado, que el “bárbaro” y “salvaje” caminaran juntos y emparejados por el mismo sendero, con tanta cercanía y proximidad que, en algún momento, será difícil reconocer uno del otro. El “bárbaro” será “salvaje” y el “salvaje”, “bárbaro”.

“Bárbaro”, la diferencia de fuera

Barbaroi, es un término con una notable antigüedad que puede remitirse incluso antes de la “Grecia clásica” (siglos V-IV a.C.), época paradigmática en los aspectos políticos y culturales que definen “lo griego”⁹⁰.

Sin embargo, desde sus inicios *barbaroi* va a designar a los Otros, sea por su diferencia y contraste (no hablar el griego o no compartir las maneras griegas); o bien por la manera, incorrecta, de aquellos Otros, para usar lo propio (hablar mal griego o usar lo griego de “formas incorrectas”)

Ya en ese periodo temprano de su surgimiento, lo “bárbaro” se caracteriza por un par de rasgos muy definitorios: Por un lado, lo que Roger-Pol Droit define, con gran acierto, como la “proximidad alterada”; esa extrañeza hacia los Otros, no tanto por su formas propias, sino por el uso y efecto “deformante”, por parte de aquellos, de lo propio⁹¹. Por otra parte, en la paulatina asignación de adjetivaciones y características despectivas, aunado a esa “impericia” del uso de lo propio, enraizadas en una naciente gran división que pone y vincula lo

griego-; o bien, durante el helenismo, considerar la holgura, el poder conquistador, la irracionalidad y la riqueza persas como antónimos de la razón, la polis y la democracia. Phillippe Descolá, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, 619pp., p.83 y 84. Sahagún, *Historia general, op cit.*, f.127r., f.136r.

<https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/257/>, <https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/275/>.

⁹⁰ Vid., José Luis Martínez, *El mundo antiguo. Grecia*, México, SEP, 1984, 458pp., p. 11-12

⁹¹ “Este juego de familiaridad perturbada, de la proximidad alterada, de la similitud imperfecta está en el centro de lo que constituye la identidad desgarrada y anómala de aquellos que llamamos “bárbaros”. Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*, traducción de Núria Petit Fontseré, Barcelona, Paidós, 2007, 317pp., p. 39

racional y civilizado como rasgos correctos y propios, en contraposición a lo ajeno, irracional, natural y fiero como características inherentes y expresiones de incapacidad de los que se ve como distintos.

Sin embargo, en la antigua Hélade, *barbaroi* cambia sus designaciones a partir de las dinámicas sociopolíticas de los grupos habitantes de esos espacios, quienes, paulatinamente, van identificándose y unificándose con “lo griego”. Así, los avatares históricos provocan que el término cambie en sus connotaciones: de ser, antes de las Guerras Médicas, una palabra que designaba lo no griego, un mero extranjero, o solo a una otredad que balbucea porque habla mal el griego; a cobrar, en el siglo V, un sentido peyorativo más fuerte y consolidado, cuando surge una identidad y unidad sociopolítica más sólida, en contraste con un exterior que será reconocido, no sólo como distinto, sino, sobre todo, como amenazante. Es decir, lo externo que siempre había existido entre los griegos, se torna temible, no por sí mismo en su totalidad (hay un interés expansionista por parte de los persas hacia la Hélade), sino porque surge una identificación de unidad que se torna concéntrica y cerrada. Es en este periodo, cuando ese vínculo entre lo civilizado, en tanto el orden de la *polis* y racional en cuanto al ejercicio del *logos*, queda más que constituido y la escisión griegos-otros queda establecida a partir de la división entre “racional-civilizado” frente a lo “irracional-bárbaro”⁹².

Como resultado de este contexto de unificación helénica, con visos a ser más concentrada, autodefinida y reconocible en sus rasgos, surgen otros dos elementos sumamente importantes para la historia de “bárbaro”. El primero, es la noción de lo propio como algo definido y lo externo reconocido en cuanto nombrado, pero caótico e indefinido. Lo segundo, es que en tanto que lo propio es reconocible y lo ajeno, en cambio, es irreconocible e indefinible, por tanto, lo propio, es mejor. En efecto, surge la jerarquización de la división griego/racional-bárbaro/irracional, la cual tiene en Aristóteles a su más insigne y perdurable representante y cuyos postulados serían la base argumental, en el

⁹² Lo “salvaje” aún no cobra la relevancia posterior, como se verá mas adelante, aquí surge como un elemento complementario a las prácticas bárbaras o como un elemento complementario o consecuencia de la irracionalidad de las formas de vida; es decir, la irracionalidad puede tocar con lo salvaje, pero aún no se delimita esa simbiosis total entre ambos elementos

siglo XVI, del jurista Juan Ginés de Sepúlveda para justificar la esclavitud y la guerra a los antiguos habitantes del Continente Americano; en el siglo XIX para proponer proyectos con la intención de “blanquear” o “europeizar” a los nacientes Estados-Nación latinoamericanos, mediante la mezcla de la “raza” nativa y los racionales y civilizados europeos; o bien, ya en el siglo XX, con las políticas aculturativas de instituciones gubernamentales y grupos protestantes bajo la primicia de los beneficios de la vida civilizada, pulcra y científica.

El mundo griego, a través del término “bárbaro”, planteó la separación nosotros-otros que, posteriormente, cobraría una división jerárquica que privilegiaba su mundo por sobre los demás. Sin embargo, para los pueblos griegos era un asunto de autoidentificación concéntrico que se trataba, más bien, de un ejercicio defensivo ante un exterior más avasallante, fuerte y con miras a absorberlos. Esa concepción de humanidad depurada de los griegos frente a los “bárbaros”, estaba enfocada en conservar ese carácter formidable de manera exclusiva y cerrada. Una necesidad de mantenerse como algo diferenciado y reconocible, frente a esa “masa informe” y aglutinante que conformaba lo “bárbaro” encarnado en la multifacética conformación grupal del Imperio Persa. Para los helenos, pese a que “sus bárbaros” podían acercarse a lo torpe por su mal uso de las formas griegas, la imagen del “bárbaro” que los asechaba, pese a ser más irracional y menos libre, por tanto proclive a las tiranías y la esclavitud, eran mas poderosos, ricos y en algunos casos reconocidos como más sabios⁹³.

Si bien ese carácter de humanidad excepcional de los helenos es un parteaguas de la imagen formidable y concéntrica de Occidente sobre los demás grupos humanos “bárbaros”, el trayecto conformador de su particularidad, y de la forma de designar a los otros mediante “lo bárbaro”, no habría concluido. A este respecto, serían los romanos los encargados; aquellos “bárbaros” que no sólo absorbieron la cultura griega, sino se vieron a sí mismos como herederos y mejoradores de dicha tradición cognoscitiva y vivencial⁹⁴.

⁹³ Roger-Pol Droit, *op cit.*, p. 45

⁹⁴ Por supuesto, es necesario dedicar una mención al Helenismo; periodo transicional entre la Grecia clásica y el surgimiento del Imperio romano. Para el caso de “bárbaro” el Helenismo aportaría una

La exclusividad y excelencia compartibles...por la fuerza

Particularmente, a la historia de “bárbaro”, los romanos contribuyeron de la siguiente manera: *Los romanos salieron de ese carácter concéntrico de los griegos y de esa noción de humanidad encumbrada; pero encerrada.*

La lógica de los romanos iba encaminada a pensar que, en tanto humanos y formidables en su condición humana, era menester, por tanto, expandir ese logro al mundo conocido. Bajo ese precepto, se acuñó la noción de *romanidad*, entendida como un conjunto de atributos jurídicos con derechos y obligaciones, más allá de una categoría étnica o un arraigo territorial⁹⁵. De esta manera, ser romano o adquirir la *romanidad*, dependía más de participar y adquirir un conjunto de atribuciones y obligaciones, que de los vínculos de parentesco o el lugar de nacimiento. Todo aquel, dentro del vasto Imperio Romano, podía adquirir la *romanidad* o ser romano, si reconocía esas características de mando y orden.

Con esta exclusividad, capaz de ser compartida, lo “bárbaro” va a adquirir un carácter político importante, porque el “bárbaro” va a ser aquel que no tiene la ciudadanía romana, que no está subordinado al poder romano, que no reconoce la autoridad romana, no entra en ese ámbito de lo mejor y se coloca al margen del mismo. Por tanto y dado que la *romanidad* se convierte en el rasgo más acabado de lo humano, lo “bárbaro” o aquellos que son encasillados dentro del término “bárbaro”, son considerados como una humanidad defectible, imperfecta, no acabada y, en el peor de los casos, no humana. De ahí, la necesidad y búsqueda de los romanos por responsabilizarse a difundir ese estado perfecto de ser humano y, por tanto, de hacer perfectible y

peculiaridad y es el empleo multifacético de sus significaciones. La apertura del mundo griego al contacto con sociedades del Continente Asiático durante dicho periodo, trajo consigo que “bárbaro” nombrara de forma ambivalente a esos Otros. Por un lado, mantiene esa homogénea significación de lo externo; pero ahora eso que no es propio se torna tanto despreciable como virtuoso. En el helenismo, conviven tanto la noción de la inferioridad del “bárbaro”; como, producto de la introducción en lo griego de las tradiciones hebraicas, egipcias e indias, las ideas de lo “bárbaro” como lo exótico, pero también concebido bajo el privilegio de lo primigenio, lo más antiguo, lo más virtuoso y lo más sabio. *Vid.*, Pol-Droit, *op cit.*, p.97-118.

⁹⁵ Miguel Ángel Ramírez Batalla, *La idea de la Romanidad en la Antigüedad Tardía (161-395)*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2005, 247pp., p. 20 y p. 45

corregible la pseudo humanidad de los Otros, a partir de su subordinación política y reconocimiento de la autoridad romana.

Los bárbaros naturales y brutos

Amiano Marcelino, en su *Historia de Roma*, se refería a los *hunos*, uno de tantos grupos llamados por los romanos, “bárbaros”, de la siguiente manera:

Ninguno de ellos había labrado nunca la tierra ni empuñado un arado. Sin querer establecerse en ningún sitio, sin hogar, sin leyes, y hasta sin costumbres bien definidas, no hacen sino vagar, como eternos fugitivos, con sus carros que les sirven de morada. En ellos sus mujeres les confeccionan sus horribles vestimentas, allí se aparean con sus maridos, dan a luz y alimentan a su prole hasta la pubertad. Ninguno de ellos, si le preguntan su lugar de origen, es capaz de responder: concebido no se sabe donde, nació en algún otro lugar, y lejos de ese lugar fue criado. Cuando hay treguas, se muestran desleales e inconstantes: de una extremada volubilidad, se dejan arrastrar por cualquier cambio que se presente, y se lanzan sin reflexionar a las más locas empresas. Al igual que los animales privados de razón, ignoran totalmente el bien y el mal; su lenguaje es ambiguo y enigmático, jamás les retiene un escrúpulo religioso, y ni siquiera una superstición, pero siente una pasión desenfadada por el oro. Su humor es tan caprichoso, tan irritable, que a menudo se les ve pelearse con sus amigos sin motivo alguno, y luego reconciliarse espontáneamente con ellos, y eso varias veces en un mismo día⁹⁶

Muchos siglos después fray José de Árlegui en *Crónica de la provincia de San Francisco de Zacatecas* parece traer a la vida las palabras del romano Amiano, pero para hablar de los grupos septentrionales llamados “chichimecas”:

Las más de las naciones referidas son totalmente bárbaras y de groseros entendimientos; gente baja que no tiene asiento en parte alguna: andan continuamente desnudos, y viven en los campos, abrigándose en los inviernos en las quebras y cuevas de los montes mas adustos, y en los veranos viven de la misma suerte, y tan connaturalizados están a los rigores del tiempo, que parecen insensibles, según se multiplican estas naciones entre tantas incomodidades(...) no cuidan de sembrar semilla alguna, ni de tejer ropa con que abrigarse, sino que de la misma manera que las aves y las fieras pasan la vida con lo que la naturaleza les ofrece en los campos, y así se alimentan de silvestres frutas, raices húmedas, venados, conejos (...) cuya voracidad parece que los hace indignos de apellidarse hombres, con mas razon que los que pinta Ovidio hablando de los escritas [Escitas]⁹⁷

⁹⁶ Amiano Marcelino, *Historia de Roma*, en: Roger-Pol Droit, *op cit.*, p. 290

⁹⁷ Fray Jose de Árlegui, *op cit.*, p. 138 y 139

Ambos testimonios, distanciados espacial y temporalmente, pero emparentados y cercanos en cuanto a nociones y juicios, refieren a aquellos Otros bajo un conjunto de calificativos y acciones que destacan los rasgos irracionales y silvestres de los grupos a someter; así como las acciones y procederes inconstantes, ríspidas y volubles, derivadas de esas maneras de ser.

En este sentido, se puede afirmar que fueron los romanos, quienes establecieron el origen y las vinculaciones, entre las características de ser y los modos de proceder, de aquellos grupos insumisos a reconocer la autoridad conquistadora, de recibir la *romanidad* o la civilización cristiana en el caso del fraile franciscano del siglo XVII. Así, los romanos fundan las nociones de que la inconstancia, la volubilidad y el capricho a incumplir los acuerdos, leyes y tratados, no se deben ni a la incomprensión de los latinos para entrar en las dinámicas políticas propias de los grupos con quienes desean entablar alianzas, o al mero ejercicio de soberanía de los grupos sometidos al acoso del Imperio Romano, sino, se debe, más bien, a la lejanía innata de estos grupos con lo humano y, en contraparte, su cercanía con lo silvestre. Es notorio en Amiano, por ejemplo, como atribuye a la forma de vida poco sedentaria y sus hábitos, distantes a las prácticas de los habitantes de la *urbs*, como las principales causas a la indisposición de estos llamados “bárbaros”, para reconocer la aportación civilizadora de los romanos; o bien, lo que les da las cualidades físicas que les otorgaría la agilidad y la robustez que los hace belicosos.

Mientras que para los griegos los llamados “bárbaros” eran sociedades amenazantes esclavas e irracionales debido el ablandamiento y sumisión que produce la riqueza y la holgura (sin embargo, pese al ablandamiento y suavización del imperio asiático, seguían siendo humanos), con los romanos, en cambio, los “bárbaros” son aquellos cuyo proceder, vivir y actitud insumisa a su expansión, son irracionales por la lejanía con las formas de la *urbs*, u otro espacio de *romanidad* como la *villa*, cuyas normas y organización, hacen posible el trato y convivencia humanas.

Dado que la *urbs* y la *villa* son los espacios por excelencia de la *romanidad*, los dos núcleos de extensión del Imperio, -el primero como el centro, el espacio generador de las formas y las normas; el segundo, como la extensión campestre de los modos creados en la *urbs*; lugar encargado de transformar y roturar aquellos lugares silvestres, distantes del centro, pero que deben ser alcanzados por el mismo- se establece una dicotomía excluyente y distanciante, como apunta Descola⁹⁸, entre quienes viven dentro de los marcos de lo romano y quienes están fuera. De este modo, se delimita una brecha en la que todo aquello dentro del espacio romano es preferible y, en contraparte, lo que se establece dentro del otro espacio es no deseable, reemplazable, sustituible, debe ser transformado y, sobre todo, es indiferente e indistinto⁹⁹. Y no solo eso, sino que, al establecerse la división, cada espacio va a estar condicionado y encerrado por y en un conjunto de características propias, innatas, cuasi inalterables que imbuyen y, en buena medida, determinan toda la forma viviente que surge y vive en su interior.

Con base en este principio, entonces, los romanos van a privilegiar la flora y la fauna que son adscritas al espacio trazado por la *villa*, y a las gentes que, mediante la pluma o la espada, aceptan la autoridad y las formas del espacio de la *urbs*. Esos lugares y los seres que lo habitan, los romanos les van a atribuir las características de la verdadera vida humana como las acciones y los actos guiados por la razón, la sedentarización, la domesticación de los seres y el orden social subordinado a las leyes. En cambio, el otro espacio, contiene todos los elementos indeseables para la *romanidad* y la verdadera humanidad: el desorden, la incontrolada fertilidad y la oscuridad del crecimiento irregular de

⁹⁸“Como se sabe, es salvaje lo que procede de la *silva*, el gran bosque europeo que la colonización romana fue carcomiendo poco a poco; es el espacio inculto que debe roturarse, los animales y las plantas que se encuentran en él, los pueblos toscos que lo habitan, los individuos que buscan allí un refugio lejos de las leyes de la ciudad y, por derivación, los temperamentos feroces que no cesan en su rebeldía contra la disciplina de la vida social. Sin embargo, si bien esos diferentes atributos de lo salvaje se deducen sin duda, de las características asignadas a un medioambiente muy particular, sólo forman un todo coherente porque se oponen término a término a las cualidades positivas afirmadas en la vida doméstica. Estas se despliegan en el *dominus*, ya no una unidad geográfica a semejanza de la selva, sino un ambiente de vida, en su origen una explotación agrícola donde, bajo la autoridad del padre de familia y la protección de las divinidades del hogar, mujeres, niños, esclavos, animales y plantas encuentran las condiciones propicias para la realización de su propia naturaleza”. Phillipe Descola, *op cit.*, p. 89-90.

⁹⁹ Como muestra Pol Droit, para los romanos el “bárbaro” comienza a ser uno solo e indistinto, desde el “bárbaro” de las guerras gálicas hasta los “bárbaros” provenientes de las estepas asiáticas varios siglos después. *Vid.* Roger Pol-Droit, p. 132 y 133. *Vid.* Miguel Ángel Batalla, *op cit.*, p. 84 y 85

las plantas, el indomable carácter de sus bestias y, en las gentes que lo habitan, la vida dominada por los instintos, la irracionalidad, la trashumancia, la caza y la inconstancia de los tratos regidos por la volubilidad y el capricho. Todos los anteriores, aspectos horribles de espacios y gentes que, para los romanos deben ser domados y conquistados en aras del modelo que ellos concibieron como lo mejor y la mayor muestra de la humanidad.

En resumen, con los romanos se sientan las bases de tres aspectos importantes que delimitan lo “bárbaro” y su presencia en Occidente como elemento para la interacción con el Otro.

Primero, se va moldeando esa actitud y esa noción tan cara para el pensamiento de Occidente que es, tanto el actuar impositivo y expansionista, como el reconocimiento propio como la manera mejor y superior de la expresión humana que debe ser difundido y abrazado por todos.

Segundo, se sientan las bases de la noción de “civilización” y la vida sedentaria, como motor para el desarrollo de la primera, a partir del vínculo, ya presente desde la *polis* griega, de la *urbs*, la ciudad, como el espacio donde residen y se desarrollan las formas más depuradas de lo humano¹⁰⁰.

Tercero, y derivado de esta vinculación del espacio urbano como el lugar de la humanidad, es la tradición grecorromana la que establece la separación entre, el ámbito donde reside lo humano -donde esta la razón y la cultura- y, por otro, el espacio de la fiera, el lugar de los instintos, lo irracional, del caos y la anomia. De este modo, los romanos sedentarios, en tanto habitantes de la *urbs* son los seres portadores de la cultura y la vida humana. En cambio, los Otros, los no romanos, son los “bárbaros”; aquellos habitantes del Otro espacio, del

¹⁰⁰ “El concepto de ciudad conlleva la noción de Estado y era considerada como la forma óptima de sociedad; sus rasgos esenciales eran extensión territorial limitada, para que sus habitantes se conocieran; independencia económica, que produjera lo que necesitaba; e independencia política, con órganos de gobierno y justicia que hiciera posible la participación de los ciudadanos y la convivencia entre ellos. Por ello, la ciudad fue vista como algo estrechamente vinculado con la vida plenamente humana y como natural en el hombre”. Aunque la *polis* y la *urbs* compartían la noción de que ambas eran el espacio de lo humano, tenían elementos que diferenciaban una de la otra; por ejemplo, la *polis* griega se basaba en la participación de sus habitantes como entes políticos mientras que la *urbs* o *civitas* griegas anteponía el peso de las leyes como el motor de orden y participación de sus habitantes. *Ibid.*, p- 46 y 47

“corazón de las tinieblas”, del oscuro e incierto bosque¹⁰¹ que los dota de características silvestres y los acerca a la bestia.

Como es notorio, en los romanos se encuentra, como una terrible coincidencia, o una vergonzosa herencia, aquellos juicios con los que se hablaría y describiría tanto a los *chichimeca* ancestros cazadores de los grupos mesoamericanos, como, en el septentrión novohispano a partir del siglo XVI, a los “indios enemigos” por excelencia: a los llamados “chichimecas”.

La compasión subyugante

Las características de la *romanidad* expusieron al Imperio Romano a absorber mucha “barbarie”¹⁰². Así, a la par que la *romanidad* iba expandiéndose, por fuerza o por alianza, en los territorios y gentes conquistados, en contraflujo, la vida, prácticas y conocimientos de los sometidos y hormados a la *romanidad*, permeaban y modificaban, poco a poco, la vida dentro del corazón y raíz del Imperio¹⁰³.

Ese fenómeno, ocurrió con trascendente impacto para el Imperio Romano con la aparición a cuentagotas del cristianismo, doctrina que terminó por ser, a través de un largo recorrido temporal, la religión oficial del Imperio mismo, que sustituyó al tan importante culto imperial¹⁰⁴ y que funcionó como el ingrediente aglutinador de la futura *romanidad-cristiandad*.

¹⁰¹ Roger-Pol Droit, *op cit.*, p. 134

¹⁰² *Vid.*, Ángel Calvo Cortés y Alberto Ruiz Díaz, “La iglesia en el imperio romano”, recurso en línea recuperado el 30/06/2018:

<http://www.domingo.org.ar/itinerarios.formativos/Itinerario.Formativo.7/EE.02-La.iglesia.en.el.imperio.romano.pdf>

¹⁰³ Estas circunstancias ocurridas en el seno del Imperio romano, si no inauguran, ponen de manifiesto el espejismo y la dinámica de todos los proyectos expansionistas y concéntricos que resultaron en el Estado-nación. El espejismo en tanto la ficción de pensarse y defender una idea propia de formas de ser estólicas e inalterables, pero que se encuentran con expresiones y situaciones vivenciales que desafían, alteran y transforman esa supuesta inmutable uniformidad. La dinámica, en cuanto a que, entre más el foco centralizador absorba y abarque, más se concibe como homogéneo y unívoco y se vanagloria de su capacidad abarcadora; sin embargo, y en oposición a su efecto normalizador, más se enfrenta con lo distinto y múltiple, por tanto y por efecto inevitable de la convivencia, comienza a ser influenciado y transformado por la misma, a pesar de los esfuerzos coercitivos, discursivos y de autoconcepción por mantenerse o concebirse como estático y uniforme.

¹⁰⁴ El culto al emperador o el emperador convertido en divinidad fue uno de los elementos cohesionadores para el Imperio romano. Las propias *urbs* del Imperio fomentaban el propio culto a la figura del emperador incluso compitiendo en la pompa y devoción al culto mismo para obtener el favor de la capital

Las características de extensión territorial, control político y enlaces en las vías de comunicación del Imperio Romano fueron las características que hicieron del Imperio terreno fértil para una doctrina que tenía entre sus principales fundamentos el reconocimiento de que hay un solo Dios, que ante esa divinidad única y verdadera, todos los hombres son iguales y, principalmente, que esas revelaciones, de universalidad e igualdad, enunciadas por su principal maestro, hijo de la divinidad, tenían que ser propagadas y difundidas por todo el mundo conocido y por conocer.

A la difusión y extensión del cristianismo en el Imperio, influyeron otros aspectos no menos importantes como, por ejemplo, que el cristianismo no estaba en contradicción con muchas prácticas sociales de lo que implicaba estar dentro de la ciudadanía romana¹⁰⁵. O bien, el modo en que la “difusión de la palabra” coincidió con las características de la sociedad romana.

En efecto, el cristianismo entró en contacto y compartió espacio con otro tipo de doctrinas religiosas y filosóficas que parecían tener preceptos que las acercaban enormemente y que, en algunos casos, el propio cristianismo retomó de ellas ciertos elementos para su mayor arraigo en la población del Imperio¹⁰⁶. Sin embargo, el mensaje salvacionista y generalizable del hijo del Dios judeo-cristiano, hacía mella en el modelo social y en las nociones en que

y del propio príncipe; pero también para fomentar en los adscriptos a la *romanidad* una figura común que trascendiera los cultos regionales y particulares, sobre todo aquellos que eran distintos a la tradición grecolatina. Vid. Miguel Batalla, *op cit.*, p. 37 y 38. Vid., José Geraldo Costa Grillo, Pedro Paulo Abreu Funari, “El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones”, en: *Revista Mundo Antigo*, N° 08, Volumen 4, Año IV, Diciembre 2015, pp. 49-65

¹⁰⁵ Salvo los aspectos relacionados con el culto, lo cual implicó ciertos debates y la visibilidad de los cristianos como opuestos al Imperio, la población cristiana cumplía con la mayor parte de las obligaciones civiles y las prácticas sociales y culturales de cualquier romano; es decir, los cristianos no vestían, hablaban o comían de forma particular. Como apuntan Ángel Calvo Cortés y Alberto Ruiz Díaz en su artículo, la fácil difusión del cristianismo en territorios romanos, desde su lugar de origen en Palestina, tuvo que ver con la existencia de grupos judaicos fuertemente helenizados o vinculados con la cultura grecorromana, aunado al reconocimiento y autorización de las autoridades romanas a la comunidad y prácticas judías. De este modo, el cristianismo, en una primera etapa pudo entrar en el seno del Imperio porque era considerado como una expresión del judaísmo. Vid., Ángel Calvo Cortés y Alberto Ruiz Díaz, “La iglesia en el imperio romano”, *op cit.*, p.19

¹⁰⁶ “Como ejemplo de esta convergencia de doctrinas coincidentes con el cristianismo o viceversa, se puede señalar dentro de los cultos religiosos al mitraísmo cuya divinidad Mitra, tejía semejanzas y establecía notables paralelismos con la vida de Cristo. O bien, dentro de la filosofía, el estoicismo, también establecía, sólo que bajo los aspectos de la *physis* y no de Dios, la igualdad del género humano. Los cultos a *Isis* y *Serapis*, en cuyos ritos se encontraba el bautismo, las absoluciones y el ayuno; o bien la adoración a *Cibeles* y *Atis* en cuyos practicantes y prácticas se encontraban misioneros mendicantes, abstinencias alimenticias, la flagelación y la castración como superación de la sexualidad”. *Ibid.*, p. 18

se sustentaba la cultura grecorromana. Si bien el cristianismo no pretendió ser una doctrina que buscaba subvertir el orden social, preceptos como el de igualdad ante el Dios único, implicaron un cambio, o al menos una posibilidad para aquellos sectores poco favorecidos dentro de la sociedad romana, como los varones que no eran de las órdenes patricias, los esclavos, las mujeres y los niños. Es decir, en lo que se conocía como la *plebs*.

Esa postura de apertura, no sólo se debió al estatuto de homogeneidad de los seres humanos que, en principio al menos, hermanaba al rico y al pobre, sino que también influyeron las nociones y sentimientos que inauguró e introdujo el cristianismo que, si bien no eran desconocidos en el mundo griego y romano, al menos no eran fundamentales y nodales en la constitución de la tradición grecorromana.

Mientras que el ámbito grecorromano privilegiaba cualidades como la racionalidad, el heroísmo, la fuerza y admiraba actitudes como la valentía; el cristianismo ponía como elementos y pilares existenciales fundamentales, para ser y vivir con los semejantes, el amor, la humillación, la compasión. O bien, invertía el sentido de la fuerza, el coraje y la valentía tan caros para griegos y romanos¹⁰⁷. Mientras que los primeros usaban y reconocían esas cualidades como atributos de heroísmo -de ser victorioso, conquistador y triunfante- el cristianismo también reconoce la fuerza, el coraje y el valor; pero la fuerza y el coraje para sacrificarse, ceder, renunciar, y el valor para ser amoroso, humilde y ser humillado.

Esta introducción e inversión de valores generada por el cristianismo, tuvo importante repercusión, en una sociedad con fuerte movilidad social, pero que se concebía a sí misma estricta y jerarquizada en su organización interna. Aunque todos aquellos dentro de la *romanidad* y la *civitas* eran considerados romanos, ello no implicaba que las barreras, las delimitaciones y prejuicios sociales fueran librados, situación que se acentuaba entre aquellos pertenecientes al sector social política y económicamente más favorecido: el

¹⁰⁷ Roger-Pol Droit, *op cit.*, p. 152 y 153

orden senatorial. Para tener una idea al respecto, bastan estas palabras de Salustio y Amiano, que muestran el claro desprecio y prejuicios hacia la *plebs*; hacía aquel resto de la sociedad romana que no pertenecía a su orden:

“en la sociedad los que nada tienen odian a los hombres, de provecho, exaltan a los ruines, detestan las antiguas instituciones, ansían otras nuevas, y descontentos de la propia condición, todo quieren cambiarlo, alimentándose de tumultos y sediciones sin miedo a las consecuencias, ya que en ellos poco tiene que perder su pobreza”

“riñendo por juegos, haciendo ruidos vergonzantes con sus narices ruidosas al sorber el aire, y si no, lo que es el mayor de sus afanes, se agotan desde el amanecer hasta el anochecer, ya haga sol o llueva, examinando cuidadosamente cada detalle de las cualidades o de los defectos de los aurigas y los caballos”¹⁰⁸

En ese contexto tan jerarquizado, no es difícil imaginar el atractivo -en una población donde los romanos menos favorecidos socialmente y los esclavos son mayoría¹⁰⁹- de una doctrina que divulgaba el amor a todos los seres hermanados en Cristo y la promesa de una situación mejor después de la segunda llegada de su Salvador con el juicio y la resurrección. Así, en el seno de la sociedad romana, se encuentran los dos elementos para que, poco a poco, el cristianismo vaya expandiéndose: Por un lado, una doctrina que tiene como principios y prioridades su expansión y divulgación y, por otro, una cantidad de población desfavorecida y receptiva a su mensaje de esperanza y amor, cuya forma de vida, encaja con los valores y cualidades que el cristianismo enaltece y hace propios.

No obstante, dentro del orden privilegiado, el cristianismo tiene cabida y recepción como un credo y una filosofía. Es decir, tanto como recurso de conocimiento de la verdad de las cosas; como una manera de pensar la vida con otros valores y condiciones que no atentaban del todo con el orden jerárquico romano, ya que la promesa de una nueva vida después del juicio y la resurrección, hacía de la esperanza en lo venidero y mejor, una forma de

¹⁰⁸ Salustio y Amiano, en: Miguel Ángel Ramírez Batalla, *op cit.*, p. 63

¹⁰⁹ Entre los romanos los esclavos eran considerados como *instrumentum vocale*. Al respecto Pery Anderson comenta lo siguiente: “La teoría romana definía al esclavo agrícola como *instrumentum vocale*, herramienta que habla, y lo situaba un grado por encima del ganado, que constituía un *instrumentum semivocale*, y dos grados por encima de los aperos, que eran el *instrumentum mutum*”. Perry Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, 23ª edición, México, Siglo XXI Editores, 1999, 312 pp., p. 17

resignación y soporte de la actual situación. Por tanto, anulaba todo temor o posibilidad de ver al cristianismo como una doctrina subversiva y amenazante al orden social y político¹¹⁰.

Ahora bien, el cristianismo y el Imperio Romano compartían un elemento que, de cierta forma, pese a las distancias doctrinarias y de nociones, parecía acercarlos enormemente. Ambos compartían un deseo abarcativo y expansionista en nombre de sus respectivas concepciones. Tanto romanos como cristianos compartían la ambición del Imperio, solo que los primeros buscaban el control y la expansión en la tierra, mientras que los otros pretendían expandir y establecer la palabra de su dios en la humanidad, para asó, sentar los cimientos de lo que se profetizaba, después del juicio, como el establecimiento del Imperio Celestial encabezado por el hijo de Dios. Con base en estos elementos, se estableció la concordancia de los intereses políticos de un ya fragmentado Imperio Romano, con las pretensiones de una doctrina que demandaba la exclusividad y universalidad en la verdad y el conocimiento de las cosas.

Ambos, Imperio y Cristiandad, ya amalgamados, tendrían repercusiones en la manera de concebir y nombrar a los Otros con quienes el ahora Imperio Romano-cristiano tiene contacto e interacción. Así, el término “bárbaro” va a adquirir nuevos sentidos o a resaltar connotaciones ya reconocidas para dicha palabra. Estos cambios en “bárbaro”, tienen que ver con los valores y comportamientos que son estimados por el cristianismo, los cuales, irónicamente, para una doctrina que habla de amor y comprensión, suman elementos en esta historia de desprestigio e incompreensión de unos hacia otros.

El “bárbaro” para el cristiano no solo tiene los elementos que aporta la tradición grecorromana. Para el cristiano un “bárbaro” no sólo es aquel que es extranjero, habla mal la lengua propia, es irracional y por tanto vive de los

¹¹⁰ Por supuesto hay toda una literatura apologética y detractoria del cristianismo. Desde los autores que realizan apologías de esa nueva doctrina, hasta aquellos defensores de la tradición grecorromana que ven en su aparición una amenaza a las formas y al modelo de vida instaurado a partir del helenismo. *Vid.*, Miguel Ángel Ramírez Batalla, *op cit.*, p. 132-142

instintos. No, para el hermano en Cristo, “bárbaro” no es un mero asunto de extranjería. Se trata, más bien, o mejor dicho, además, de un asunto de comportamientos¹¹¹. El “bárbaro”, por ende, es aquel que, siendo incluso parte del espacio y costumbres propias, se convierte en Otro, se extranjeriza por realizar un conjunto de acciones impías y crueles que derivan de la falta de los valores cristianos como la compasión y el amor al prójimo.

En efecto, que dentro del espacio común haya “bárbaros”, seres sin compasión, implica reconocer que esas acciones viven en el seno de lo propio. Lo “bárbaro”, no obstante, no deja de ser un elemento que remite hacia lo ajeno y de fuera, porque, efectivamente, aquel incompasivo deja de ser cercano por sus actos y procederes que lo alejan de la hermandad compartida. Este rasgo, se acentúa para los cristianos cuando aquellos de dentro o fuera de su punto de referencia, no sólo son crueles, sino que no son parte de la fe, no la comparten o se oponen a la palabra que, por obligación y norma, por ser una buena nueva, todos deben, “por su bien y salvación”, reconocerla y aceptarla. De este modo, para el cristianismo, el bienintencionado principio de amar a tus semejantes, viene con unas letras pequeñitas que advierten que hay que amar a los semejantes...pero solo a los semejantes. Es decir, el concepto de humanidad cobra un matiz en el que el cristianismo tiende a reconocer solo como común o semejante a los seguidores de la fe. Si es humano es cristiano, si no es cristiano es...del diablo, cruel, “bárbaro”...y “salvaje”. Ironías del destino un Imperio dentro de otro Imperio.

Este vínculo del cristianismo con el Imperio Romano, de la oficialización del cristianismo dentro del Imperio, es muy importante para la historia y el desarrollo de las sociedades Occidentales y su impacto colonialista en el

¹¹¹ “Sin la emergencia de esa debilidad superior, ahora magnificada, deseable, central, jamás se habría constituido la representación de la barbarie. Barbarie es el nombre de la fuerza antigua desde el punto de vista de la nueva debilidad. Bárbaro será a partir de ahora quien muestre una dureza insensible, pero también quien base su dominio exclusivamente en el uso de la fuerza. Se ponen radicalmente en entredicho la arrogancia, la fuerza, el orgullo de la violencia y hasta la gloria del combate.

En la genealogía se abre, pues, una rama nueva, hasta entonces ignorada; los bárbaros son anulados y emergen los nuevos bárbaros. Los antiguos son aquellos que se definían por su lugar de nacimiento, su lengua, su ignorancia o su rusticidad. Ya no existen en el plano de los principios. Los nuevos bárbaros se definen por su dureza de corazón, su incapacidad de perdonar y el uso que hacen de la fuerza” Roger-Pol Droit, *op cit.*, p. 154-155.

mundo. En primer lugar, porque el cristianismo se adentró en la tradición grecorromana hasta amalgamarse culturalmente; aquello que reconocemos como Occidente es producto de ello¹¹². En segundo término, porque el cristianismo investido como una cultura compartida, emparejó, o hizo la misma cosa conquistar, imponer un orden político y evangelizar. Para los pueblos herederos del cristianismo y el Imperio Romano, colonizar significaba occidentalizar. Paradójicamente, como señalan Ángel Calvo Cortés y Alberto Ruiz Díaz, ese primer cristianismo de los primeros tiempos tan mimético y moldeable, pasa a identificar a una cultura y un modo de vincularse: el de Occidente¹¹³.

“Salvaje”. La diferencia de dentro

Silva

Mientras que los distintos grupos, a los que se les nombró bajo el término “bárbaro”, eran una realidad y habitaban en territorios que estaban fuera y en los márgenes de lo considerado como propio; dentro de los espacios de los pueblos de Occidente, existían lugares de diferencia y contraste ajenos a los valores propios del espacio donde se encontraban los modos de vivir y pensar tanto de la tradición grecorromana, como de la doctrina cristiana.

Esos lugares eran reconocidos como parte del territorio, propios en cuanto a pertenencia, pero considerados como ajenos y dotados de extrañeza porque, ahí, la vida no reconocía ni los valores y virtudes de la civilización y del

¹¹² El cristianismo retomó términos propios latinos de la vida cotidiana y los sacralizó, y viceversa aquellos sacros los hizo mundanos; o por ejemplo, la adaptación de otros cultos o fechas calendáricas con las celebraciones cristianas. Culto, cultura y vida cotidiana poco a poco fueron conformándose en una sola vida cristiana-romana. Por ejemplo, en la *terminología religiosa* se produce el doble fenómeno de que mientras palabras pertenecientes al paganismo se aceptan ahora como cristianas, y no sólo en sentido figurado (sumo pontífice, templo, altar, sacerdote...), otros vocablos de uso profano normal, que eran empleados por los cristianos, adquieren una significación religiosa y sagrada (obispo, basílica, diácono...). Ángel Calvo Cortés y Alberto Ruiz Díaz, “La iglesia en el imperio romano”, *op cit.*, p. 25

¹¹³ “Las formulaciones de la teología cristiana, las normas disciplinares y aun las morales arraigaron con facilidad la fórmula con el contenido y las costumbres con el modo de vida cristiano. Esta confusión del evangelio con su vehículo cultural identificó en muy alto grado cristianismo y occidente, de tal manera que evangelizar llevaría consigo el occidentalizar, es decir, colonizar culturalmente. En gran parte, se pierde la capacidad del primitivo cristianismo de revestirse de distintas culturas. Música, vestidos, comidas, ritos, lenguaje, concepción familiar, filosofía, etc., de procedencia europea se llagarán a imponer como necesarias para la comprensión del evangelio a culturas de otros continentes”. *Ibid.*, p. 26

cristianismo (la razón, las leyes, la compasión, la castidad). En cambio, se expresaban un conjunto de acciones y circunstancias que, reconocidas como “naturales”, “silvestres”, “salvajes”, englobaban todo aquello que, sin llegar a formar parte del mundo demoniaco y maligno, pero en momentos colindando con este, se contraponían a los valores y virtudes del mundo civilizado.

Dentro de ese espacio propio, pero ajeno, habitaba un ser con aspecto antropomorfo, cuya peculiaridad era que, sea hombre o mujer, un tupido pelambre cubría su cuerpo y su desnudez aunque, algunas veces, enfatizaba su pertenencia al bosque, adornando, su peluda forma, con hojas o las pieles de los animales que cazaba y, sus sienes, con guirnaldas. Este “hombre salvaje”, fue una figura muy arraigada y propia en el imaginario europeo de la Edad Media y el Renacimiento¹¹⁴. Se trataba de un ser que podía, tanto perjudicar, como beneficiar al “ser humano civilizado”.

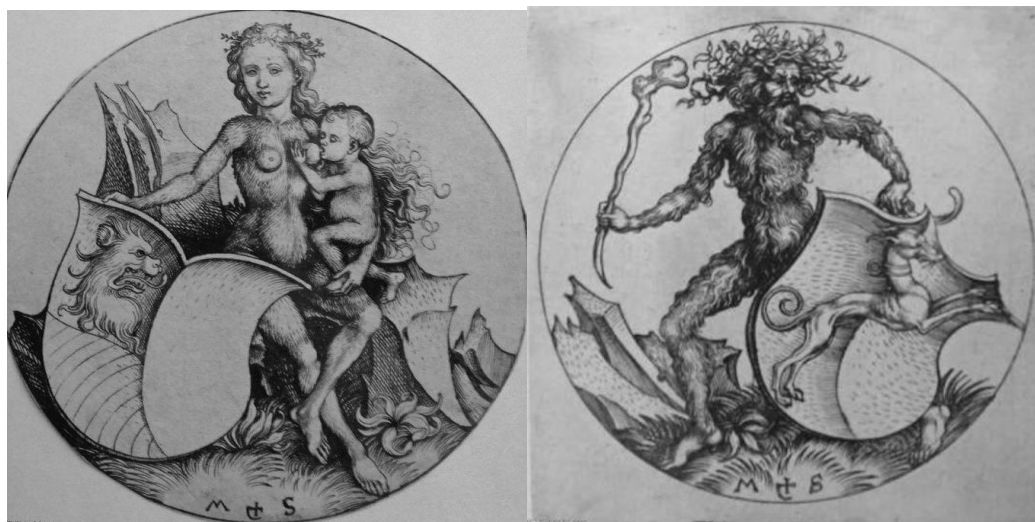
Dicha veleidad y ambivalentes procederes, derivaban de un conjunto de comportamientos y maneras de ser como la irracionalidad, la hosquedad, la impulsividad, la lubricidad y la fuerza desmedida; pero también, en contraparte, con la pureza y la ingenuidad de “lo natural”. De este modo, en las distintas expresiones sociales, como relatos, piezas literarias, expresiones plásticas y pictóricas, el hombre y mujer salvajes actúan de polifacéticas maneras en su interacción con los seres humanos (figuras 11, 12 y 13a y 13b).

A veces el y la *wild man*, *selvaggio* u *hombre y mujer salvaje*, son seres libidinosos que, como los faunos y sátiros grecorromanos, están en busca de bellas doncellas o guapos mancebos, con quienes descargar su insaciable lujuria. O bien, en otra faceta, la de la “sabiduría natural”, como cuestionadores

¹¹⁴ Como apunta Roger Bartra, dicha relevancia de lo “salvaje” en Occidente deriva de su carácter intrínseco: “El salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como transposición de un mito fuertemente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea”.

“Algunos historiadores se han equivocado al suponer que las imágenes del hombre salvaje son un reflejo de los encuentros de los viajeros medievales y de los colonizadores renacentistas con los habitantes de otras regiones del mundo. La historia ocurre de manera inversa: los europeos usaron viejos arquetipos para definir a los otros habitantes del globo con los que se topaban los expedicionarios. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, ERA-UNAM, 1992, 219 pp., p.13. Roger Bartra *El salvaje artificial*, Barcelona, Ediciones Destino, 1997, 478 pp., p. 117

del orden civilizado, ya sea a la manera del centauro Quirón, como donadores de los conocimientos y saberes del bosque, o como seres dotados de una inocencia y “prosapia derivada de la vida natural”, capaz de poner en entredicho los falsos tratos, injusticias e hipocresías del civilizado mundo cortesano¹¹⁵.



(Figura 11 y 12) Mujer y hombre salvajes como *tenantes de escudos*. Alemania. 1490. Martin Schongauer(1450-1491)

Ahora bien, si Occidente reconoció un lugar dentro de lo propio; pero distinto, diferente, contrastante y en muchos casos, opuesto al mundo civilizado -por tanto humano por excelencia-, resulta desconcertante por qué concibió una figura con importantes rasgos antropomorfos -aunque desmedidos y desproporcionados- habitando y siendo parte de un lugar delimitado como no humano, como lugar de aspereza, abandono, soledad y, en algunos casos, espacio para encontrarse con Dios a partir del suplicio y la renuncia. Si bien el “bárbaro” fue la creación de un ser a partir de los prejuicios sobre grupos existentes; sobre una otredad que habitaba de facto otros espacios, ¿qué llevo a Occidente a imaginar a un ser o crear un Otro como parte de un ámbito ajeno a los tratos de la vida política, fuera de ésta, pero que merodea en los márgenes de lo interior y lo propio?

¹¹⁵ Vid., Fausta Antonucci, *El salvaje en la Comedia del Siglo de Oro*, recurso en línea recuperado el 11/09/2017:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-salvaje-en-la-comedia-del-siglo-de-oro-historia-de-un-tema-de-lope-a-caldern-0/html/00016632-82b2-11df-acc7-002185ce6064_33.html#I_1



(Figuras 13a y 13b) Hombres salvajes que franquean la entrada al Colegio de San Gregorio. Valladolid España. Finales del Siglo XV. Imágenes cortesía de Wikipedia.

A tales interrogantes, los investigadores han propuesto que el “hombre salvaje” deriva y fue resultado del encuentro de tres vertientes. Por un lado, se trata de los remanentes en Occidente, de las creencias grecolatinas de seres habitantes del bosque, cuyos atributos son ajenos al ámbito racional de la *civitas* griega y la *urbs* romana. “Sátiros”, “faunos”, “silenos”, “centauros”, “ninfas”, entre otras criaturas, fueron los ancestros culturales del “hombre salvaje” por parte del mundo grecolatino¹¹⁶.

Por otro lado, autores como Hayden White reconocen antecedentes del surgimiento del “hombre salvaje” en la tradición hebraica, los cuales influyeron enormemente al cristianismo, principalmente, en cuanto a la división antagónica e irreconciliable entre espacios y comportamientos. Es decir, entre los lugares donde se está cerca y dentro de las normas dictadas por el Dios

¹¹⁶ “Muchos de los rasgos que definen al salvaje en las tradiciones populares, guardan sorprendentes parecidos con la imagen mítica de seres divinos o semidivinos del panteón griego y latino. Se trata, en todos los casos, de divinidades relacionadas con el culto de la fecundidad y de la vegetación: Silenos y Sátiros, semidioses griegos con patas de cabra y cuerpo veloso, que pertenecían al cortejo de la Gran Madre, y al séquito triunfal de Dionisos; Pan, el lascivo dios de los rebaños y de los pastores, de los bosques y de la fecundidad; los Centauros, salvajes habitantes de los bosques mitad hombres mitad caballos, raptos de mujeres, cazadores y conocedores de hierbas y de medicamentos naturales; y, entre las divinidades latinas, Silvano y Fauno. Rasgos comunes de estos seres mitológicos son la apariencia exterior mixta de hombre y de animal, la lujuria, y una actitud generalmente bondadosa hacia el hombre, que sin embargo puede ser en ocasiones agresiva y cruel” *Ibid.*

único, los procederes y acciones que derivan de la obediencia a las normas decretadas por la divinidad y, en contraparte, aquellos lugares malditos, de ausencia de Dios y donde ocurren las acciones de desobediencia contrapuestas al buen proceder que manda el numen. Con base en estos dos elementos, Hayden White establece el “desierto” como el lugar con ausencia de divinidad y a donde van los transgresores o los malditos¹¹⁷. El judaísmo le aporta a ese otro espacio las connotaciones de lo malo e indeseable.

Finalmente, el “hombre salvaje” se piensa como un remanente de los tiempos en que Europa era ajena a los influjos del mundo grecolatino y cristiano; como “curiosidades paganas”; como vestigios de las cosmogonías previas relacionadas con el ámbito del bosque.

Sin embargo, la conjugación y encuentro de dichas tradiciones socioculturales, en la conformación del “hombre salvaje” en Occidente, sólo representan una parte de la explicación acerca de su origen a partir del siglo XIV en Europa.

Lo que ayuda a tener un cuadro más completo del surgimiento de ese “Otro de adentro” del “hombre salvaje”, se encuentra, probablemente, en el modo en que Occidente planteo su modo de vivir y pensar el mundo en donde, en principio, son las formas unívocas y esenciales las que importan. Por tanto, se

¹¹⁷ “The distinction between man and animal, though fundamental to Hebrew thinking, is less significant than the distinction between those things which enjoy the blessing and those which do not. Animal nature is not itself “wild”, it is merely not human. Wildness is a peculiarly moral condition, a manifestation of a specific relationship to God, a cause and at the same time a consequence of being under God’s curse (...) The countryside is still the place of the blessing; the wilderness stands at the opposite side of being. As the place where God’s destructive power manifest itself most dramatically. This is why wilderness can appear in the very heart of a human being, as insanity, sin, evil –any condition that reflects a falling away of man from God.

Those conditions which we would designate by the terms wildness, insanity, or savagery were all conceived by the ancient Hebrew to be aspects of the same evil moral condition.

The archetypal wild man of the Old Testament are the great rebels against the Lord, the God-challengers, the antiprophets, giants, nomads –men like Cain, and Ishmael (...) They are depicted as wild men inhabiting a wild land, above all as hunters, sowers of confusion, damned, and generative of races that live in irredeemable ignorance or outright violation of the laws that God has laid down for the governance of the cosmos (...) They are men who have fallen below the condition of animality itself; every man’s face is turned against them, and in general (Cain is notable exception) they can be slain with impunity”. Hayden White, “The forms of Wildness. Archaeology of an Idea”, en: *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Edvard Dudley y Maximilian E. Novak editores, p. 14. Recurso en línea recuperado el 1/07/2016:

<http://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735057893939/viewer#page/1/mode/2up>

establece un planteamiento de las cosas y de la vida a partir una división de opuestos antagónicos e irreconciliables entre, la forma correcta, esencial, inalterable y cerrada, y todos aquellos elementos que parecen contradecirla o desafiarla; pero que aparecen, están ahí y son en muchos casos insalvables.

La respuesta, a estas “anomalías” que ponen en tensión a la forma pura y correcta fue, para Occidente, mandarlas al exterior o asignarlas a otros, como en el caso del “bárbaro”. Pero, cuando esas expresiones “incorrectas” y de “contradicción” están tan insertas en lo propio, y atentan contra la forma ideal y correcta, se busca hacerlas ajenas, mandarlas fuera o crear un espacio de extrañeza, exotismo y marginalidad donde ubicarlas.

En suma, el “hombre salvaje” surge para salvar la contradicción y la tensión; para personificar esos elementos de la propia faceta de la humanidad que el propio Occidente niega como propio de la expresión humana correcta, así como para que, ya en su figura antro-po-bestial, ocupe y viva en ese espacio propio -pero ajeno y distinto- gobernado por las pulsiones y los instintos: el mundo natural¹¹⁸.

El buen o mal “bárbaro-salvaje” o el buen o mal “salvaje-bárbaro”

Como se ha visto, tanto “bárbaro” como “salvaje” ocupan un lugar importante en el modo en que Occidente plantea su relación con lo que considera externo, distinto o diferente.

¹¹⁸ “The Wild Man is the distillation of the specific anxieties underlying the three securities supposedly provided by the specifically Christian institutions of civilized life: the securities of *sex* (as organized by the institution of the family), *sustenance* (as provided by the political, social, and economic institutions), and *salvation* (as provided by Church). The Wild Man enjoys none of the advantages of the civilized sex, regularized social existence, or institutionalized grace. But, it must be stressed, neither does he –in the imagination of medieval man- suffer any of the restraints imposed by membership in these institutions. He is desire incarnate, possessing the strength, wit, and cunning to give full expression to all his lust. His life is correspondingly unstable in character. He is a glutton, eating to safety one day and starving the next; he is lascivious and promiscuous, without even consciousness of sin or perversion (and therefore of course deprived of the pleasures of the more sophisticated vices). And his physical power and agility are conceived to increase in direct ratio to the diminution of his conscience”. Hayden White, “The forms of Wildness. Archaeology of an Idea”, en: *Ibid.*, p. 21

Sea en una diferencia clara y real, como otros grupos humanos o como rasgos que no se quieren de lo propio, “bárbaro” y “salvaje”, poco a poco, van a amalgamarse porque, a los llamados “bárbaros” se le atribuirán los elementos no deseados en la civilización, muchos de ellos aspectos vinculados con las acciones y formas irracionales e instintivas propias del mundo “salvaje”, y al “salvaje”, se le va a colocar en el exterior, en el margen, en los terrenos incivilizados e incultos donde suelen morar los “rudos y brutos bárbaros”.

Alternadamente o por separado, pero con las cualidades de uno o de otro, “bárbaro” y “salvaje” van a ir de la mano como las formas más duraderas y constantes heredadas por Occidente, de calificar y observar la diferencia. Se es “bárbaro” porque se es “salvaje” y se es “salvaje” porque se es “bárbaro”.

Ahora bien, hay dos maneras en las que se hace y funcionan el “bárbaro” y el “salvaje”.

Una, ya se ha visto, sirve como elemento definidor y clasificador de lo Otro; es decir, cuando son utilizados para hablar y definir lo externo. Regularmente, en ese tipo de empleo, se va a hablar de lo que no es como lo propio,, a partir de un contraste negativo marcado por el enaltecimiento a lo de uno y a los intereses de expansión de lo propio, y en donde lo Otro, resulta un inconveniente, un estorbo o una amenaza.

La otra faceta, surge a partir de una reflexión negativa, un disgusto por ciertas cosas del interior que hace ver al externo más allá del rasgo amenazador y se torna, por tanto, en un contraste, ejemplificador o edificante. Esa expresión de lo “bárbaro” y lo “salvaje”, como modelos de lo virtuoso -que toma la forma de la nostalgia por los valores y acciones perdidas a causa de las facilidades y comodidades del mundo civilizado- es posible por tres aspectos:

Primero, porque lo “salvaje” y “bárbaro” en la historia de los civilizados, es visto dentro de un eje ascendente y lineal en donde esos aspectos quedan como un recuerdo, un elemento de la memoria de un tiempo prístino, atávico, ya ocurrido y superado, que por el paso del tiempo y el abandono del mismo,

cobra un sentido de pureza y limpidez de las formas y los modos del vivir. En resumidas cuentas, en lo “bárbaro” y “salvaje”, cobra sentido la frase “todo lo pasado fue mejor”.

Segundo, porque el parámetro de virtud va a ser visto desde adentro. Son los defectos de lo propio lo que hace mirar favorablemente expresiones de lo externo. Siempre es el punto de vista interno el que marca la valoración de los Otros y siempre es la noción de lo que hace falta, lo perdido o necesario de las expresiones propias, las que son valoradas y bien vistas en los “bárbaros” y “salvajes”. Pocas veces son esas particularidades y singularidades que marcan diferencias, las cosas o aspectos por sí mismos, los que son resaltados o admirados. Mucho menos, esas notables diferencias van a ser motor para la atracción o para querer hacerse de lo Otro como en el caso de “lo chichimeca” y “lo tolteca” en el Posclásico mesoamericano.

Tercero, porque la virtud de lo externo, siempre será externa, y por muy virtuosa que ésta sea, se admira, pero no se busca un acercamiento, cercanía o un cambio, tomando como base las formas exteriores calificadas como buenas o admiradas. Son admiradas porque, ya se mencionó, son elementos que desde, la perspectiva interior, son bien vistas a partir la carencia propia. No tanto, porque, por sí mismas, sean capaces de generar aprecio. Incluso su reconocimiento, no implica su asimilación, aunque la interacción social y la vida concreta generen prácticas y convivencias que irremediamente las acerquen y amalgamen. Implica, más bien, una fórmula en la que lo reconocido y admirado en lo Otro sea equivalente y proporcional al grado de distancia y lejanía en que eso se mantenga.

Con base en estos tres elementos de valoración de lo Otro a partir del filtro del “buen salvaje y bárbaro”, se pueden mostrar distintos ejemplos dentro de los varios acontecimientos históricos de Occidente que incluso repercutieron fuertemente en las dinámicas de conquista y contacto en el Continente Americano. Al respecto, se pueden mencionar la admiración de los griegos hacia los “bárbaros” egipcios e indios, como sociedades portadoras de saberes

milenarios o antiguos, como creadores de dicho conocimiento¹¹⁹; la exaltación romana por las simples, naturales y puras costumbres y condición física de los “salvajes” germanos¹²⁰; la admiración, por parte de los hispanos en el siglo XVI, del resistente, ligero y fibroso cuerpo de los “grupos bárbaros” del septentrión novohispano por su natural y silvestre forma de vida; o bien, la revaloración del “ancestro-pagano-bárbaro celta” como el símbolo originario y fundacional del discurso romántico y nacionalista de los Estados-nación europeos en germen, durante el siglo XVIII y XIX¹²¹.

Las maneras de aplicación de “bárbaro” y “salvaje”, van a recaer, en buena medida, en el tipo de intenciones y propósitos de quien las emplea, en el momento en que se pone en contacto con los Otros. Regularmente, se trata de condiciones que van a tener una dirección unidimensional y un punto de partida, sea para criticar lo propio, pero en especial, cuando hay de por medio intenciones de poder y dominio sociopolítico de unos hacia otros; o, la terrible

¹¹⁹ “Hacia el final de la Antigüedad, la mirada griega sobre los bárbaros cambia profundamente. Ya no son unos enemigos que hay que combatir ni unas bestias que hay que someter. Ni siquiera unos iguales, unas gentes respetables, unos pueblos extranjeros civilizados. Vamos camino a un cambio radical. Los bárbaros serán pronto proclamados como los mejores en filosofía, superiores en sabiduría, más cercanos a los dioses que los griegos”. Roger Pol-Droit, *op cit.*, p. 97

¹²⁰ “Los romanos contemplaban la probabilidad de que la paz que el hombre buscaba era la causante de que la apatía y la tranquilidad sustituyeran al valor y al deseo de libertad, que los productos que se conseguían mediante el comercio ocasionaran el gusto por el lujo y el desprecio de la vida sencilla y la moderación, y que la búsqueda de placeres y comodidades explicara la codicia y el abandono de hábitos sanos. Esta probabilidad de que la civilización significara realmente la degeneración de la sociedad hizo que el hombre antiguo pensara que tal vez el costo que el ser humano tenía que pagar por acceder a una forma más cómoda de vida y con más conocimientos era que otras cualidades se vieran mermadas al verse tocadas por una cultura más refinada.

Esta inquietud llevó a ver al bárbaro como el ente que se había mantenido puro de los excesos de la vida cultivada. Se suele ver a Tácito como uno de los autores que creó esta imagen y como el precursor de lo que se ha denominado “el buen salvaje”. Él enumeraba las cualidades físicas y morales de los germanos: eran fuertes y acostumbrados a las fatigas, no les importaba el oro ni la plata, preferían usar el trueque como medio de cambio, los reyes no ejercían un poder absoluto y los jefes militares eran apreciados por su valor, gozaban de gran libertad en las asambleas y participaban en la toma de decisiones, los libertos no tenían influencia pública ni privada. Entre ellos no había grandes banquetes ni espectáculos, el matrimonio era respetado y el adulterio poco frecuente, y la usura era desconocida. Al hacer esta descripción, Tácito no sólo busca narrar aspectos referentes a la organización política, económica y social de los germanos como un simple tratado de corte etnográfico, sino tiene otros objetivos. Tácito imagina un bárbaro y sus virtudes –que son la antítesis del romano y sus vicios- con una intencionalidad moral: oponer la vida sana y las costumbres de los germanos a la degeneración de la moral de la sociedad romana de su tiempo que estaba alejada de los valores republicanos”. Miguel Ángel Ramírez Batalla, *op cit.*, p. 87 y 88

¹²¹ Al respecto se recomienda el artículo de Luis García Moreno sobre la construcción del “ancestro pagano” como parte de la historiografía europea dentro del contexto de la formación del Estado-nación y los nacionalismos. *Vid.*, Luis García Moreno, “Los bárbaros y los orígenes de las naciones europeas”, en: *Cuadernos de historia de España*, Buenos Aires, v. 80, 2006, pp. 7-23

intención y acción de exterminar a aquellos designados bajo dichos términos. De este modo, se puede ver cómo un mismo elemento puede cobrar una doble significación o intención con lo “bárbaro” y “salvaje”. Un claro ejemplo, es visible en la manera de concebir las cualidades físicas y las aptitudes mentales “naturales” de los grupos cazadores recolectores por parte de los hispanos.

En el siglo XVI, por el interés de explotación y dominio de los territorios norteños de la actual República Mexicana, la insumisión y respuesta bélica de los grupos habitantes de esos territorios, produjo concepciones y comentarios, que atribuían la respuesta aguerrida y violenta de los grupos septentrionales, a una condición de sus cuerpos y su mente producto de su natural y silvestre modo de vida, incluso en testimonios donde simultáneamente se expresaba admiración a esas naturales y saludables disposiciones corporales¹²². En cambio, ya en el siglo XVIII, las autoridades borbónicas interesadas en implantar una dinámica comercial, por sobre la de evangelización y conquista, con los grupos norteños, entendieron que las respuestas aguerridas de los segundos, eran producto de los agravios y atentados a una forma de vida apacible por su cercanía con la naturaleza¹²³. En ambos momentos históricos, las opiniones oscilaron, incluso simultáneamente, pero en los dos casos, resalta esa unidimensionalidad y solipsismo de un grupo, en la manera de establecer las designaciones y las causalidades.

Cómo se hace un “bárbaro-salvaje”

Para mostrar un panorama más cerrado -pero no inconcluso- para entender estas nociones de “bárbaro” y “salvaje” y, por fin, volver y particularizar en esta

¹²²“Just as Europeans saw in Africa and Africans not what actually existed but what their prior experience and present needs dictacted, so in America the image of the Indian was molded by the nature of colonization and the inner requirements of adventuring Englishmen.

Understanding the English image of the Indian not only reveals the conscious and unconscious workings of the Anglo-American mind, but also gives meaning to English relations with the Indian and to English policies directed to controlling, “civilizing”, and exterminating him. Images of the Indian were indicators of attitudes toward him. Attitudes, in turn, were closely linked to intentions and desires. These intentions and desires, acted out systematically over a period of time and often provoking responses from the natives which tended to confirm and reinforce first impressions, became the basis of an “Indian policy””, Gary B. Nash. “The image of the Indian in the Southern Colonial Mind”, en: *The Wild Man Within, op cit.*, p. 55.

¹²³ Al respecto es notorio el cambio de perspectiva sobre los “indios” de la administración borbónica en el siglo XVIII. *Vid. infra*, Capítulo 5.

historia de “lo chichimeca”, queda solo delimitar qué es lo que hace a un “bárbaro-salvaje”, o qué hace que Occidente llame a otros bajo lo “bárbaro-salvaje”. Para esas delimitaciones, los siguientes fragmentos del libro VII capítulo V de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, son concluyentes al respecto:

“Puesto que hay algunas cosas que son agradables por naturaleza, y, de éstas, algunas lo son absolutamente y otras lo son para ciertos géneros de animales y hombres, y, por otra parte, hay otras que o son por naturaleza agradables, pero llegan a serlo, unas por mutilación, otras por hábito, y otras por naturaleza depravadas es posible observar semejantes disposiciones en cada uno de estos casos (...) como las de algunos pueblos salvajes del Ponto que se complacen en comer carne cruda, o carne humana, o se entregan unos a otros los niños para los banquetes (...) Estas disposiciones son, sin duda, brutales. Otras se producen a consecuencia de enfermedades o de locura (...) Otras son morbosas o contraídas por hábitos (...) Nadie podría llamar incontinentes a aquellos cuyas disposiciones son causadas por la naturaleza, (...) e igualmente consideraríamos a los que tienen disposiciones morbosas por hábitos. De acuerdo con ello, cada una de estas disposiciones, lo mismo que la brutalidad, caen fuera de los límites del vicio, y el que las domina o cede a ellas no es continente o incontinente sin más, sino por analogía, lo mismo que del iracundo diremos que tiene esta clase especial de incontinencia, pero no estricta incontinencia. Todas las formas excesivas de insensatez, cobardía, desenfreno y mal carácter son brutales o morbosas (...) De los que carecen de juicio, los que son irracionales por naturaleza y viven sólo con los sentidos, son brutales, como algunas razas de bárbaros remotos; los que lo son a consecuencia de enfermedades, como la epilepsia o la locura, son morbosos (...) es también evidente que hay una incontinencia brutal o morbosa, pero, absolutamente, sólo es incontinencia la incontinencia humana”¹²⁴

Lo que destaca en los comentarios de Aristóteles, es que el “bárbaro-salvaje” se hace a partir de aquellos a los que se mira como “otro”, que esta afuera, o que, por su diferencia y contraposición a la forma correcta o reconocida, se manda al exterior.

Otro aspecto que sobresale en el comentario aristotélico, y es parte de lo hace al “bárbaro-salvaje” para Occidente, es que se trata de un conocimiento a partir del prejuicio, el des-conocimiento ya que, por ser colocados como exterior y ajeno, de aquello o aquellos, se habla y se les reconoce a partir del desconocimiento y del rumor. “Se dice”, “cuentan”- siempre son las informaciones de oídas o a partir de terceros- son las frases que anteceden las descripciones sobre comportamientos y formas de vida de aquellos denominados bajo el término “bárbaro-salvaje” y, cuya existencia fabulada, se convierte en la materia prima de ese binomio. El “otro” es un eterno desconocido.

¹²⁴ Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, 562pp., p. 301-303

También, para Aristóteles, la exterioridad es sinónimo de extrañeza...y de temor y amenaza, porque ese “otro” no sólo hace cosas distintas, sino que hace cosas contrarias; a tal punto, que lo propio se ve amenazado y, si agregamos el aspecto de lo “salvaje” como otro elemento de lo externo, aquello no sólo es contrario a la cultura propia, sino es contrario a uno en cuanto especie. El “otro” se convierte en enemigo de la humanidad, por eso, y desde la fabulación y el rumor, el “bárbaro-salvaje”, en su faceta destructiva, va a encarnar todas aquellas acciones que atentan contra la perpetuación del género humano y generan su propia destrucción. No es gratuito que aquellos denominados bajo la dupla “bárbaros-salvajes”, tengan entre sus prácticas, acciones que van contra la perpetuación de la especie humana como la antropofagia –en particular el consumo de infantes- y los sacrificios humanos; o que representen todo abandono de la humanidad y sean una vuelta a la bestialidad con “costumbres” como, por ejemplo, el consumo de carne cruda, sea animal o humana.

Dado que lo “bárbaro” y “salvaje” es lo opuesto a la humanidad -y el modelo de lo humano es un ser racional y civilizado- entonces, lo muestra Aristóteles, lo irracional, instintivo y natural son los aspectos que caracterizan a esa dupla antagónica y peligrosa para lo considerado humano. De este modo, dado que lo instintivo e irracional no tiene capacidad de discernimiento, control o medida, entonces todo aquello que se mantiene en esa condición es inferior y, por tanto, debe ser dirigido y controlado por las partes cuya condición racional, medida y organizada, las hace cualitativamente “superiores”, capacitadas y con el derecho para mandar y subordinar a aquello o aquellos que viven, según los civilizados, bajo las amenazantes fuerzas del descontrol y la ignominia. Ironías y paradojas de la vida, los peores actos que han puesto en peligro la humanidad, han sido realizados por aquellos civilizados que, orgullosamente, se autoadjudicaron el papel de vigilantes y salvaguarda de la especie humana.

Una imagen paradigmática, de este sentimiento de amenaza y miedo hacia lo externo o a los Otros por parte de Occidente, encarnado en el “bárbaro-salvaje”, lo refleja el cuadro de 1901 “Flèau” (“Calamidad”, “Plaga”, “Flagelo”) de Henri Camille Danger (figura 15). Se trata de una pintura que muestra un

escenario de destrucción, desolación y muerte causado, al parecer, por un fornido y desnudo coloso, llegado de quien sabe donde, que porta, en su mano derecha, un enorme y burdo mazo de madera.

El mundo destruido por el gigante -cuyo rostro y mirada reflejan que está perdido o inmerso en un mesmerismo de "brutez", crueldad y violencia- parece ser un recorrido por los estilos arquitectónicos europeos. En su ecléctica composición, en primer plano, se encuentran derruidas y fracturadas estructuras grecolatinas. Al fondo a la izquierda, una torre catedralicia parece sostenerse con dificultad. Del otro lado, se yerguen los inútiles muros almenados de castillos medievales, que fueron incapaces de evitar la entrada de ese terrible fuereño portador de la desolación. Al fondo de la escena, pero en una zona elevada, una construcción de grandes columnas, semejante al Partenón, se encuentra en llamas, como fatal marca del camino y punto de llegada del destructivo gigante.

El escenario de fatalidad, no sólo se confirma al espectador con ese mapa de destrucción plasmado en las derrumbadas construcciones, los escombros desperdigados, los humos negros que se elevan al cielo, o los resplandores flamígeros. A esta fatídica escena, se suma un elemento que la hace más escalofriante y que provoca que, quien observe la situación, se sienta afortunado de no estar en ese lugar. A los pies del gigante, se encuentran impresionantes manchones sanguinolentos y los cuerpos muertos y apilados de los "civilizados lugareños". Hombres y mujeres, desnudos y semidesnudos (éstos cubiertos con un suaves telas a la manera idealizada de las vestir griego y romano) que por desgracia, encontraron fatal destino en los inclementes golpes recibidos con la ensangrentada maza del gigante.

La pintura "Flèau", no hace más que condensar visualmente el miedo que Occidente tiene de lo que no es como lo propio; los puntos anteriormente mencionados que hacen a un "bárbaro-salvaje" cuando encarna en lo Otro (la exterioridad, el desconocimiento y el temor); así como la noción occidental de presentarse como el parámetro único y universal de la humanidad.

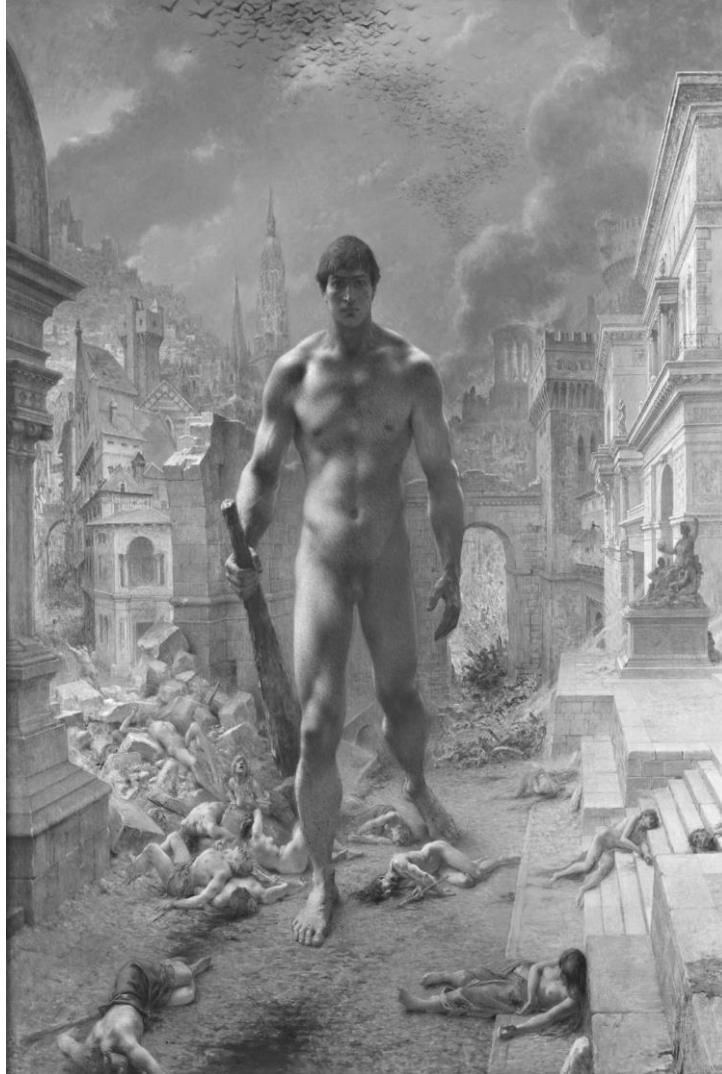


Figura 15. Henri Camille Danger “Flèu” (“Calamidad”, “Plaga”, “Flagelo”). 1901. París. Musée d’Orsay

En contraparte, cuando el llamado “bárbaro-salvaje” se mira con agrado y benevolencia, operan los mismos elementos que lo construyen y que dan consistencia a la faceta atemorizante del mismo porque, si bien se llega a admirar las cosas de los Otros, no se rompe la barrera que los sigue considerando como externos. El “bárbaro-salvaje”, es visto a partir de la carencia o de la melancolía de aquello que se ha perdido dentro de lo propio. O bien, esa admiración y consideración, no rebasa el filtro del rumor y la extrañeza, porque esas cualidades y virtudes elogiadas en los Otros, se conciben a partir de la idealización y el romanticismo. El Otro debe ser siempre exótico para ser valorado positivamente.

Además, la posición apologética o condescendiente, descansa sobre un eje desigual y jerárquico, porque dicha consideración, reside en que, sea por pureza o por ingenuidad, su cercanía paradisíaca con la naturaleza pone a “bárbaros” y “salvajes” en situación desventajosa ante las triquiñuelas de la civilización. Por tanto, si no es porque son una amenaza, es porque son seres con un candor e ingenuidad, que hace necesaria su tutela, cuidado, guía, educación y asimilación. Por fuerza o por amor, el “bárbaro y salvaje” debe ser subordinado a la mano civilizada que, o lo golpea o lo acaricia, para poder, poco a poco, anular su particularidad y otredad.

*Quimeras discursivas. Los trazos del deseo colonial*¹²⁵

Después de ese extenso recorrido temporal, que muestra el arraigo de los términos “salvaje” y “bárbaro” y la manera de emplearlos por los pueblos europeos, es posible comprender, con mayor claridad, los modos de José de Acosta para abordar y concebir a otras sociedades distintas a la suya propia; así como la manera en que lo “bárbaro” y “salvaje” eran elementos fundamentales para dicha concepción y explicación de las cosas.

Sin embargo, el asunto en general no es un mero caso de comprensión intelectual o de abstracción de la realidad de un solo personaje. Lo que atestigua la visión de Acosta, fue un modo más amplio y generalizado de concebir, que marco pautas y acciones; fue la manera en que, potencias navegantes y conquistadoras europeas - España como caso base para este estudio- pensaron y procedieron sobre las distintas poblaciones alrededor del mundo.

¹²⁵ “La obsesión de estos aventureros por el oro, las piedras preciosas y las especias, sumada al asombro por los hallazgos geográficos y las “maravillas” antropológicas, derivarían en una sustantiva cantidad de documentos escritos: *relaciones, cartas y crónicas*. En dichos textos quedaría la marca de las quimeras discursivas –los trazos del deseo colonial- que aún hoy sorprenden y cautivan a los lectores [y que algunos aún usan para hablar del otro]: furiosos comedores de carne humana (caníbales), gentes con cola y cabeza de perro (cinocéfalos), hombres con un solo ojo (cíclopes), mujeres guerreras dueñas de un reino (amazonas), ciudades enteramente construidas con oro, ríos de plata, [chichimecas], etc. toda una serie de figuras propias del archivo imaginario occidental –desde los mitos de la antigüedad clásica hasta la teratología de la patrística medieval- que darían como resultado la invención de un continente “maravilloso”. David Solodkow, “De caníbales, etnógrafos y evangelizadores: versiones de la Otredad en las primeras cartas del “Descubrimiento” (Cristobal Colón [1493], Michele de Cuneo [1495] y Pêro Vaz de Caminha [1500]), en: *The Colorado Review of Spanic Studies*, vol. 3, 2005, p.17-39

Ese pensar a los Otros y actuar hacia ellos, con ellos, o sobre ellos, por parte de las potencias navegantes de Europa, puede condensarse, a grandes rasgos, de las siguientes maneras:

Por un lado influyeron las ideas y formas propias -aquellos bagajes conceptuales y modos de actuar que, en buena medida, los términos “bárbaro” y “salvaje”, son un claro ejemplo de esa transposición de conceptos y juicios a una realidad ajena (para los hispanos)-, ya que dichas concepciones, o calificaron y clasificaron las cosas, a partir de sus propios componentes; o bien, se agregaron términos y significados locales para que, dichas nociones y formas de nombrar, fueran, en el mejor de los casos, “asequibles”, medianamente “comprensibles”, o completamente reinventadas bajo las nociones externas; pero reconocibles de los conquistadores europeos.

Por otro lado, van a ser de importante impacto para esa construcción mental y de proceder, los intereses y prioridades de diversa índole (política, económica, espiritual) amalgamados en el deseo de dominio, control y subordinación de los espacios y seres recién “descubiertos”¹²⁶.

Concomitante con esa necesidad de colmar intereses particulares, otro elemento que va a ser nodal para concebir y proceder, van a ser las propias dinámicas e interacciones entre los europeos y los distintos grupos del Continente Americano.

¹²⁶Tzvetan Todorov, por ejemplo, muestra la manera en que el “Descubridor”, en sus cartas, plantea la información acerca de las tierras y gentes del nuevo mundo de manera cambiante y ambivalente, entre el reconocimiento por lo nuevo, pero con la insistencia de nombrarlo o ver en ello lo conocido. O bien, como explica Daniel Solodkow, bajo la dupla monstruos/seres dóciles con base en el grado de disposición y complacencia a los requisitos e interés del Almirante y sus representados del otro lado del océano: los Reyes Católicos. Así, aquellos renuentes, pero con riquezas, o donde Colón supone le dicen que hay riquezas, van a ocupar el lado de la monstruosidad con sus actos nocivos y destructivos de la humanidad; bien sabido es que el término caníbal nace de supuestos y aguerridos grupos que, según informantes, practicaban la antropofagia. En contraparte, aquellos dóciles y prestos, a los tratos y a brindar información de importancia para los europeos, van a ser los seres de cuerpos y porte dulce, gentil, bien atento y dispuesto, que van a llenar las cartas de Colón enfocadas cautivar la atención y estimular el interés de la Corona española hacia esos territorios. Espacios que, para esos momentos, aún se debaten entre, ser una parte de Asia promisoría de los arraigados anhelos europeos hacia esos lugares (alcanzar la corte del Khan o encontrar el preste Juan, por ejemplo); o la de ser una nueva y desconocida tierra para la gente de Europa que, tal vez, por su verdor y exhuberancia, se tratara de la antesala al mismísimo Paraíso Terrenal.

Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, 9ª edición, México, Siglo XXI, 277pp., p.27. Vid., David Solodkow, *op cit.*

Con base en los desenvolvimientos de los aconteceres, marcados por esos tres aspectos anteriormente mencionados, las gentes del “Nuevo Mundo” iban a ser concebidas y tratadas de manera fluctuante con relación a lo favorable y desfavorable de su proceder. De este modo, surge la figura del *indio*, imagen que oscilará, constantemente, entre dos polos: la del “buen indio” y el “mal indio”. Ambas, maneras de calificar, que siempre estarán pautadas de forma unidireccional, acorde a las prioridades y al ejercicio de poder y dominio de los conquistadores europeos. Así, en este transcurrir histórico, marcado por el colonialismo, van a existir los “indios malos” y los “indios buenos”, y en donde, un mismo grupo, enmarcado dentro de lo “indio”, va pasar de un lado a otro del eje cualitativo, con relación al caprichoso ejercicio del poder del dominador y al grado de subordinación y aceptación a éste por parte de la población sujeta o, en contraparte, por el grado de insubordinación, oposición e insumisión de los subyugados, a los proyectos a dichos intentos de dominio¹²⁷.

¹²⁷ Para ahondar en el término *indio* como categoría colonial: Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en America: Una categoría de la situación colonial”, en: *Anales de antropología*, México, Volumen, IX, 1972, p.105-124.

Capítulo 3

Plumas creadoras de “lo chichimeca”. Plumas reflexivas de esas creaciones

Antes de entrar en el estudio del término “chichimeca” en el periodo novohispano, es necesario hacer una concisa mención de los materiales que proveen de mayor información al respecto; así como mencionar y revisar críticamente, aquellos textos e investigadores, contemporáneos a esta investigación, entusiastas con dilucidar con el tema en cuestión.

Con relación a la revisión historiográfica de las fuentes, hay que aclarar que, para este capítulo, no se trata de un detallado análisis historiográfico de cada una de ellas. Su contenido y los elementos específicos que aportan para esta historia del término “chichimeca”, serán abordados a su debido tiempo y con más detalle como parte del eje temático de la investigación. También, hay que dejar en claro que en este capítulo, solo se mencionan las obras de procedencia hispana, porque se trata de mostrar la influencia del pensar occidental, en la transformación de las designaciones y los componentes de “chichimeca” como concepto.

Fuentes hispanas que hablan del norte y de los “chichimecas”

Durante el siglo XVI y siglos posteriores, puede rastrearse el término “chichimeca” en distintas fuentes documentales y pictóricas, hispanas y novohispanas, pero, específicamente, hay un conjunto de documentos que se concentran en el uso de “chichimeca” exclusivamente a las regiones de occidente y centro-norte; escenarios clave para entender el surgimiento de este “chichimeca” de tiempos novohispanos. Por supuesto, hay numerosa información, suelta en el Archivo General de la Nación, donde se menciona como los llamados “chichimecas” o como “las chichimecas”, a las gentes y la región norteña en cuestión¹²⁸. No obstante esos documentos de archivo, las

¹²⁸ Al respecto se pueden citar los siguientes documentos encontrados en el AGN: *Petición de Carrasa vecino de la Villa de San Miguel de las Chichimecas para que el Virrey le concediera el repartimiento de estancias para casa y puerta que no se le había otorgado aún después de*

siguientes fuentes resaltan por la específica concentración y fructífera cantidad de información al respecto.

En orden cronológico, la *Quinta Carta de Relación* de Hernán Cortés, figura como uno de los primeros testimonios hispanos, que utilizan el término “chichimeca”, para referirse a las zonas que apuntan hacia el occidente, con relación al centro de la Nueva España¹²⁹. La *Quinta Carta de Relación*, tiene como temática principal la expedición del conquistador extremeño a los territorios sureños hasta su llegada a Honduras. No obstante, en la última parte de su *Carta de Relación*, Cortés dedica un par de párrafos para del estado general de las expediciones de reconocimiento y conquista que el conquistador delegó a subordinados suyos. Entre esas noticias, menciona, en unos cuantos, pero significativos renglones, la organización de fuerzas expedicionarias hacia el occidente, lugar donde, según palabras del conquistador, habitaban los “chichimecas”. Esta mención, tanto pone en temprana aparición el uso del término, en voz y letra de un español como, ya se verá, marca el inicio de los

veinte años de residir en esa villa su mujer e hijos, 1576, Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Cajas 5000-5999/ Caja 5915. *Nombramiento de capitán de las Chichimecas al cacique Nicolás de San Luis otorgado por Luis de Velasco, caballeros de la orden de Santiago y virrey de la Nueva España, México Tenochtitlan 1557*, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indiferente Virreinal/ Real Audiencia/Expediente 001/ Caja 3726. *Provisión dirigida al mayordomo y administrador de la estancia de Chamavero [Chamacuero] ubicada en las Chichimecas, para que sacara la cantidad de novillos y toros necesarios para satisfacer la deuda de 600 pesos que pertenecían a Diego Núñez de Moscoso, en el pleito que seguía con Luis Moscoso Alvarado por la mitad de dicha estancia, 1585*, Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Cajas 6000-6743/ Caja 6561. *Merced de un sitio de estancia para ganado mayor y dos caballerías de tierras ubicados en la villa de los Chichimecas, solicitado por Andrés de Valencia Loayssa, nieto de Alonso Rangel de Loayssa, uno de los primeros conquistadores, 1592*, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indiferente Virreinal/ Caja 6376/Expediente 074. *Declaración de Isabel, india chichimeca de servir voluntariamente a Francisca de Vergara viuda de Don Lorenzo Espino por tres años, México, 1595*, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/indios/Volumen 6, 1º parte /15097/1274/exp. 1256/año 1595. *Proceso contra Francisco López, natural de Ceuta en África, soldado en las Chichimecas residente en las Hacienda del Capitán Caldera en las minas de San Luis, por palabras sospechosas, 1597*, Expediente 1, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Inquisición (61)/Volumen 146. *Petición que presentó Don Hernando Cortés criador de ganado mayor en Las Chichimecas, quien dijo que por una ordenanza se les permitió matar, una res hembra para el sustento de familia y criados, 1614*, Expediente 051 (General de Parte Caja 6587), Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indiferente Virreinal/ Cajas 6000-6743/ Caja 6587/, *Petición de Pedro Gómez para que se le conceda para disponer de tierras, para ganado menor en la tierra de guerra de los Chichimecas, 1614*, Expediente 009 (Mercedes Caja 6528), Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Cajas 6000-6743/ Caja 6528/. *Denuncia contra Juan de Ulloa porque no confiesa ni comulga, y tiene tratos deshonestos con las mujeres bárbaras chichimecas de los valles, 1629*. Archivo general de la Nación./GD61/Inquisición/año 1629/Volumen 366/ Expediente 35.

¹²⁹Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, Editores Mexicanos Unidos, 1990, 363pp.

juicios característicos que delimitaron la concepción occidental de ese término y su aplicación sobre ciertos grupos humanos¹³⁰.

Posterior a la información vertida en la *Quinta Carta de Relación*, como resultado del proceso de expansión hispana y de la funesta campaña, por allá de los años 1530-1540, dirigida por Nuño de Guzmán hacia la zona nor-occidental, deriva el texto conocido como *Conquista de los teules chichimecas* de Juan de Sámano. Sin duda, se trata de la relación más emblemática de aquellos españoles que testimoniaron sobre la destructiva campaña del gobernador de Pánuco, Nuño de Guzmán¹³¹. Como parte de este corpus documental, que da cuenta de esos acontecimientos, se encuentran otras relaciones y testimonios, algunos anónimos y otros con autor conocido, como la de Juan de Sámano o la de García del Pilar, por ejemplo, compiladas por García Icazbalceta en su *Colección de documentos para la historia de México. Versión actualizada*¹³². Estos documentos, esporádica y erráticamente, incluyen el término “chichimeca”, pese a que definen un espacio delimitado ya como un lugar donde viven los “chichimecas”; sólo que corresponden aún a momentos donde, como se verá, el uso de “chichimeca” es confuso, ambiguo y ambivalente.

La *Relación* de Pedro de Ahumada¹³³ data de 30 años después de los acontecimientos narrados por el conjunto de documentos que hablan sobre lo acaecido en tiempos de Guzmán y un poco después.

Escrito en 1560, el texto de Pedro de Ahumada menciona nuevos grupos septentrionales, los cuales entran en conflicto frente al acaparador e insaciable

¹³⁰ *Vid Infra.*, p. 173-174

¹³¹ “Relación de la conquista de los Teules chichimecas que dio Juan de Sámano” en: *Colección de documentos para la historia de México: versión actualizada publicada por Joaquín García Icazbalceta*, tomo 2, en: Biblioteca Virtual Cervantes, recurso en línea recuperado el 04/07/2018: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/>,

¹³² “Relación de la entrada de Nuño de Guzmán, que dio Garcia del Pila, su intérprete”, “Primera relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”, “Segunda relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”, en: *Ibid.*

¹³³ Pedro de Ahumada, *Relación hecha por D. Pedro de Ahumada sobre la rebelión de los Indios Zacatecas y Cuachichiles y de la alteración en que pusieron al Reino de la Galicia 1562*, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, 1952, 46 pp.

avance novohispano, a raíz del descubrimiento, en 1545, de los filones de plata en Zacatecas. El texto de Pedro de Ahumada, relata la expedición militar orquestada por el propio Ahumada, contra grupos zacatecos, guachichiles y, atención, “chichimecas”, que realizaron ataques en el naciente “Camino Real de Tierra adentro”; ruta que comunicaba a la Ciudad de México con los importantes territorios mineros y estancieros del norte. La narración de este importante personaje de la zona de Nueva Galicia, es de los documentos insertos y que, de cierta forma, delimitan el periodo inicial de hostilidad que se conoció como “Guerra chichimeca”.

Con una experiencia de veintisiete años¹³⁴ en la doctrina y pacificación de los grupos septentrionales, el agustino fray Guillermo de Santa María lega un los documentos de suma importancia que, pese a la carga fuente de prejuicios vertidos, aporta interesante datos sobre la vida y costumbres de grupos norteños, algunos de ellos, a sabiendas del agustino, de los más participativos en su lucha contra el apabullante avance novohispano. Pese a que la obra *Guerra de los chichimecas*¹³⁵ es un texto práctico -es un Tratado; es decir, en lugar de ser una Relación de hechos o una Suma descriptiva del espacio y formas de vida de sus habitantes- la *Guerra de los chichimecas* es un escrito enfocado a plantearse y dar luz acerca de una problemática en particular; a saber: si era justa o no la guerra a esos grupos que, a ojos hispanos, entorpecían el asiento de la fe y la civilización.

Dado que necesita poner en contexto, para su público lector, el asunto de viabilidad de la guerra justa o necesaria, el agustino dedica en su Tratado varias e importantes páginas a hablar sobre los grupos a los que se les nombra “chichimecas”; rasgo que hace de su obra un texto de inigualable valor para tener un sesgo del vivir de la gente del norte, de quienes, hasta la fecha, no se tiene noticia alguna a partir de su propia voz y testimonio. Por supuesto, dicha descripción de fray Guillermo de Santa María, siempre va acompañada de

¹³⁴ Para consultar una concisa, pero detallada biografía de Guillermo de Santa María, Vid. Carrillo Cázares, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

¹³⁵ Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas. México 1575-Zirostro 1580*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Zamora-Michoacán, El Colegio de Michoacán y Universidad de Guanajuato, c. 1999, 221 pp.

adjetivaciones que tienden a mostrar lo despreciable de esos grupos en todos los ámbitos de su vivir. Calificativos denostantes que, por ejemplo, lo llevan a establecer un denigrante significado del término “chichimeca” basado más en los ánimos surgidos de los conflictos que le toca vivir a Santa María, que en un ejercicio de erudición del predicador agustino.

En suma, dada la óptica, las inclinaciones y predilecciones bajo las que Guillermo de Santa María escribe su obra; por los momentos y las época en que se realiza su Tratado; por ser escrita por alguien que tuvo conocimiento y contacto con lo que describe; y, finalmente, por ser un documento tan específico, el texto *Guerra de los chichimecas* es el testimonio clave, tanto para acercarnos al conocimiento de esa gente del norte, como para ver esa transformación en los usos y componentes de “chichimeca” como concepto. En la obra de Guillermo de Santa María, “chichimeca” aparece bajo esa nueva forma, empleada con los calificativos acorde a las circunstancias que explican esas transformaciones.

Regularmente, para el estudio sobre el asunto de “lo chichimeca”, la mayoría de trabajos ha pasado por alto o soslayado aquellos testimonios no escritos, pero que, no obstante, abonan datos relevantes, para demostrar la invención de ese “chichimeca norteño”. Probablemente, esta predilección por el testimonio escrito, sea una cuestión numérica dado que, comparativamente, los testimoniales de letra y tinta, son desproporcionadamente más numerosos, que aquellos otros que no pertenecen al rubro de lo escritura. Sin embargo, pese a su escueto número, no son menos importantes.

Dentro de ese bloque de fuentes no escritas, sobresale el testimonio pictórico conocido como *Mapa de la Relación Geográfica de Meztitlán*.

Probablemente elaborado en la segunda mitad del siglo XVI, el *Mapa de la Relación Geográfica de Meztitlán*, sobresale más allá de los referentes geográficos que da a conocer, o de la primicia de mostrar el origen de los elementos de “chichimeca” en el septentrión. Su relevancia radica, en cambio,

en las temáticas de composición bajo las cuales fue elaborado el documento, dado que muestra dos elementos sobresalientes:

Primero, da testimonio de la situación de conflicto de esas regiones al representar escenas de violencia, en donde se enfatiza que los “chichimecas” son los principales ejecutores de la misma.

Segundo y de mayor relevancia, es que en el *Mapa de la Relación Geográfica de Meztitlán* aparece la representación novohispana de los “nuevos chichimecas”, representación que muestra totalmente a un “chichimeca” visualmente distinto al *chichimecatl* ancestro cazador de las pinturas de tradición mesoamericana sobre los relatos de migración y fundación. Por supuesto, esta representación del “chichimeca”, condensa en imagen todas estas nuevas connotaciones que se le agregan a “chichimeca” y que aparecen copiosamente en las fuentes escritas del siglo XVI.

Entre los últimos corpus documentales del siglo XVI relacionado con “lo chichimeca” y el septentrión, se encuentra el *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España. Relación muy breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, del franciscano Antonio de Ciudad Real¹³⁶.

Con tan grande y descriptivo título, no es necesario ahondar en la temática principal de la obra de Ciudad Real. En efecto, se trata de una detallada descripción de la visita del Comisario general de la Orden franciscana, fray Alonso Ponce, a todas las provincias franciscanas a finales del siglo XVI. Rico

¹³⁶ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España. Relación muy breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, IIH-UNAM, 1976, 272 pp.

Aunque a Ciudad Real puede ubicársele principalmente en la región sur de la actual República Mexicana y ciertas regiones de Centroamérica, ya que llegó con Landa a la Península de Yucatán, era buen conocedor de la lengua maya, así como, al formar parte del grupo del comisario fray Alonso Ponce, hizo visitas, desde el centro de la Nueva España hasta las provincias de Guatemala, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

en detalles, Ciudad Real no sólo se concentró en la mera descripción relacionada con la visita de Alonso Ponce y los asuntos específicos del estado y condición de la Orden en sus provincias, sino que, bien lo dice el título, su obra es un *Tratado curioso y docto*. En efecto, Antonio de Ciudad Real, entrega una descripción pletórica de detalles geográficos y etnográficos de la Nueva España, con relación a las provincias que describe.

En esta ecuménica obra, Antonio de Ciudad Real no desatiende a la zona centro-norte y le dedica una importante sección de su obra. Allí, el autor del *Tratado*, incluye el término “chichimeca” ya consolidado y generalizado, en designación y contenido, como una forma de referirse a las gentes de esos territorios, a tal grado, que la manera de plantear la información, hace pensar no solo en el uso compartido sobre que era un “chichimeca”, sino de que Ciudad Real pudo valerse de información de otros autores, como el agustino Guillermo de Santa María, para hablar de esos llamados “chichimecas”, principalmente, por la fuerte semejanza de los datos.

Si bien Antonio de Ciudad Real no fue activo en los territorios septentrionales, como para conocer de manera directa y a profundidad las dinámicas en esos espacios, resulta importante la información que brinda, ya que visitó esas regiones centro-norte a finales del siglo XVI, probablemente, en los momentos de un naciente apaciguamiento y fin de la “Guerra chichimeca” pero, como el propio franciscano atestiguaría, ya con las cicatrices de ese conflicto. Una de esas maculas, fue ese uso generalizado del término “chichimeca” en esos espacios norteños, del cual, el propio Ciudad Real sería de los primeros en dejar testimonio al respecto en una obra docta en los albores del siglo XVII.

Termina el siglo XVI y culmina oficialmente la “Guerra chichimeca”, no obstante, el término “chichimeca” no desaparece, sino que cobra fuerza y se convierte en lugar común de las noticias y descripciones que hacen referencia y apuntan hacia el norte. Además, en contraste, el empleo de “chichimeca” se aleja de la región centro-norte característica del conflicto de mediados y finales del siglo XVI y, a pasos lentos, pero definidos, se torna cada vez más impreciso e indefinido hacia donde apunta y a quienes nombra.

Dentro de este contexto, entran las obras que, a partir del siglo XVII en adelante, se refieren al asunto de “lo chichimeca” y a los llamados “chichimecas”. Ese cambio de generalización, combinada con vaguedad, en el empleo de los términos para la gente del norte, no fue notorio en los primeros testimonios del siglo XVII; no obstante, para los siglos siguientes siglos XVIII y XIX, sería tan evidente que la propia palabra, como se verá, dejó de ser nombrada en su forma completa, para solo ser reconocida bajo el aféresis de la misma: “meco”.

Otro Tratado y otro franciscano, son los protagonistas que inauguran este nuevo momento historiográfico relacionado con “lo chichimeca” en el siglo XVII, y cuya principal característica, radica en que, quienes escriben, les tocó muy poco o ya no les tocó vivir aquellas cosas sobre las que hablan. De este modo, se trata de obras compilatorias, que recaban sobre datos de autores de primera mano y que, en buena medida, son de temática reconstructiva.

Dentro de ese tipo de obras, la *Crónica miscelánea de la provincia de Xalisco* del franciscano Antonio Tello¹³⁷ destaca, tanto por ser el texto inaugural de este tipo de trabajos, como por lo prolífico y abundante de datos e información vertidos sobre la historia de la Nueva Galicia a través de sus seis libros, de los cuales, el primero está perdido¹³⁸.

A Tello no le tocaron directamente los acontecimientos de la “Guerra chichimeca”, dado que veía por primera vez la luz en 1590, década en la que comenzaban a calmarse las regiones centro-norteñas de la Nueva España. A su llegada a la Nueva España en 1619 y específicamente a Nueva Galicia, en donde se asienta y hace labor erudita y evangélica, “chichimeca” ya es el

¹³⁷ Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, México, Universidad de Guadalajara, Gobierno de Jalisco, IJAH, INAM, 1973.

¹³⁸ Ernesto de la Torre Villar, *Lecturas Mexicanas*, Segunda edición, Cinco tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, tomo 1, p. 530, ejemplar digital recuperado el 25/01/2018 en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lecturas/histmex01.html>

nombre vinculado con el norte y su gente¹³⁹. Dicha relación, sería notoria en su obra, principalmente en los primeros capítulos que describen la provincia de Xalisco de manera general. En la última parte de dicho capítulo, se encuentra un largo párrafo donde habla de los “chichimecas” y en donde se inaugura este nuevo rasgo de “chichimeca”, característico de estas obras compilatorias: “chichimeca” ya no solo indica a los grupos del centro-norte rebelde, sino que su capacidad designativa se extiende, se hace más vaga y su designación va a estar más relacionada con el “repetitivo conjunto de características” -acorde con los prejuicios de lo “bárbaro” y “salvaje” del propio Tello- de aquellos sobre quienes recae el término.

Otro aspecto clave, es que su descripción de los llamados “chichimecas” ya no es del todo un juicio personal basado en una experiencia de primera mano, como el caso del agustino fray Guillermo de Santa María, sino que ahora se trata de una creación docta de “chichimeca” a partir de la revisión de distintas fuentes entre las cuales, destacan – el propio Tello los menciona- los trabajos de los frailes Diego Durán y Juan de Torquemada. Por tanto, con Tello surge uno de los primeros ejercicios eruditos por delimitar “lo chichimeca” a partir de la articulación y encuentro de “chichimecas”; es decir, en donde los datos recabados e interpretados por Durán o Torquemada, sobre los ancestros cazadores de los relatos de migración y fundación de tradición mesoamericana, sirven para alimentar esta concepción del “chichimeca salvaje norteño” que lega Tello en su magna y profusa obra sobre la Nueva Galicia y sus alrededores.

¹³⁹ Para el siglo XVII se pueden citar los siguientes documentos del AGN que reflejan este uso ya generalizado del término “chichimeca” para referirse a distintos grupos septentrionales; incluso de zonas norteñas distintas y distantes: *Para que el capitán Juan Domínguez vaya a las haciendas de Manuel de Argüelles y recoja los indios chichimecas. Silao, 1604*, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/General de Parte/Volumen 6/944/917/Expediente 918. *Sobre 6 familias originarias chichimecas situadas en los pueblos fronterizos (Santa Catharina) y que tienen que incorporarse al servicio de su majestad Santa Catarina Virgen y Mártir del Río Verde. 1687*, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Expediente 051, Indios Caja 1366. *Se confirma el despacho dado a favor de los naturales de la frontera de Santa María Nativitas Nación chichimeca tepehuana, 1692*, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indios/Volumen 32/15072/Expediente 8. Los documentos anteriores hablan de grupos que vivieron en zonas de los actuales estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas y Durango.

La siguiente obra, se inserta ya en el siglo XVIII y, de nueva cuenta, es la pluma de un franciscano la encargada de darle forma¹⁴⁰. Se trata de la *Crónica de NSPS Francisco de Zacatecas* de José de Árlegui, el texto del cual es importante hacer referencia¹⁴¹.

Escrita a partir de 1734 y finalizada en 1736¹⁴², la *Crónica* de Árlegui destaca de los demás trabajos por una peculiaridad: José de Árlegui nunca habla o usa del término “chichimeca”. Entonces, ¿qué cabida tiene la obra de este franciscano, cuando un parámetro clave para su uso crítico, es el empleo de sus autores de dicha palabra y el bagaje conceptual que tuvieron para adoptarla y transformarla?

Árlegui elabora su *Crónica* dentro de la pauta de los otros franciscanos mencionados, en tanto que su obra es un ejercicio para hablar de la labor de su Orden en la Nueva España, específicamente, de lo hecho y vivido por los franciscanos en la provincia de Zacatecas. Semejante a Ciudad Real, como marco introductorio a dicha descripción histórico-apologética, Árlegui no pasa por alto la descripción del espacio. Sin embargo, Árlegui pone mucha atención a las descripciones de corte etnográfico por sobre otros aspectos como la flora o la fauna, por ejemplo. Ahí, es donde estriba la importancia de Árlegui; en ese énfasis por establecer, como margen introductorio, una nutrida descripción sobre las gentes originarias del norte y sus formas de vida.

¹⁴⁰ Al respecto, resulta peculiar e interesante ver la constancia de la participación de los franciscanos en la creación, durante tres siglos de historia novohispana, de toda esta literatura docta y panegírica que combinaba la labor informativa, a partir de datos geográficos y etnográficos muy valiosos, con el ejercicio apologético de la labor evangélica de la Orden franciscana en la Nueva España.

Específicamente para el caso del norte y del asunto con “lo chichimeca” salvo el caso del agustino fray Guillermo de Santa María, las obras que tratan de esos territorios y de esas gentes llamadas “chichimecas” provienen mayormente de los miembros de la orden franciscana, a tal punto, que se podría pensar en un “monopolio franciscano” de la información sobre el septentrión, lo que genera cierta suspicacia para reflexionar sobre los motivos de ese interés por crear esas obras monumentales y ecuménicas que tenían como principal motor hablar sobre la presencia y labor franciscana en el Nuevo Mundo. Motivaciones, sin duda que exceden los marcos de investigación de este trabajo.

¹⁴¹ José de Árlegui, *Crónica de la provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido, 1851, 488 pp.

¹⁴² La semblanza biográfica de José de Arlegui puede ser consultada en el recurso en línea recuperado el 26012018: <http://cronologiassanluispotosi.com/fray-jose-de-arlegui.html>

En su *Crónica*, el autor franciscano desarrolla una de las más detalladas descripciones sobre el vivir de la gente del septentrión, probablemente, resultado del cúmulo de experiencias vertidas en fuentes más tempranas; de aproximadamente dos siglos y medio de interacciones entre novohispanos y la gente de esos territorios y, finalmente, de la experiencia de vida del propio cronista. De esta manera, la suma de toda esa vivencia, se integra en la *Crónica de NSPS Francisco de Zacatecas* de una forma tan interesante y peculiar como no se había visto en otras fuentes. Incluso, en la obra de primerísima mano del conocedor Guillermo de Santa María. Árlegui está plagado de detalles y descripciones que adentran en minucia sobre la vida de los grupos septentrionales. Es gracias a lo escrito por este franciscano, que es posible conocer ciertos aspectos de los mitotes, uso y significaciones de la pintura corporal, comunicación intergrupala a partir del uso de flechas, prácticas antropófagicas para absorber las cualidades del enemigo o detalles rituales sobre la cacería, por ejemplo.

También, de la obra de Árlegui destaca que, como se dijo, en un periodo donde el término “chichimeca” era por demás relacionado con esos grupos que describe, en la *Crónica* no aparece dicha palabra para nombrarlos. Sin embargo, lo que hace necesario incluir a Árlegui para el asunto de “lo chichimeca”, estriba en que dicho franciscano es uno de los autores que utiliza con soltura y desparpajo lo “bárbaro” y lo “salvaje” para definir y clasificar el vivir de los habitantes, llamados por otros, “chichimecas”.

Árlegui, en su afán apologético, pretende demostrar los logros de su Orden en una tierra inhóspita en donde solo vive gente de lo más inhumana y cruel. Así, vemos la fórmula que usa el autor franciscano en la que, entre más detalles sobre el vivir de los “indios bárbaros” y más se muestra y ejemplifica su grado de “salvajismo”, más destacan, por tanto, los esfuerzos de los franciscanos en la difusión de la palabra y el Santo Evangelio.

En efecto, José de Árlegui no es un ejemplo de cómo se llamó “chichimecas” a los grupos del norte, pero sí de cómo fue utilizada la herramienta de Occidente para clasificar conceptualmente y subordinar a los que no eran como ellos.

Finalmente, el último bloque documental que se emplea en este análisis, no es ni un texto ecuménico ni una obra compilatoria. Para el siglo XVIII y principios del XIX, no será de utilidad un trabajo cerrado y bien constituido como el conjunto de fuentes monásticas mencionadas hasta el momento, sino, más bien, documentos relacionados con el orden y el gobierno novohispano. Al respecto, sobresale un grupo documental proveniente del Archivo General de la Nación (AGN). Específicamente, se trata de una correspondencia de los años 1793 a 1808, entre las autoridades de la Ciudad de México, Veracruz y la Habana, Cuba. En dicho intercambio epistolar, se cuestiona la pertinencia del uso de “indios rebeldes mecos”, para su explotación en trabajos forzosos en la Habana; previa experiencia a su utilización involuntaria en la construcción del fuerte de San Juan de Ulúa en el puerto de Veracruz¹⁴³.

Como podrá verse, estos documentos son de relevancia porque muestran un cambio y una permanencia simultáneamente. Un cambio, porque para el siglo XVIII y principios del XIX, el término “chichimeca” se emplea cada vez menos en comparación de la económica aféresis de “meco”. Sin embargo, conceptualmente, ese nuevo “indio meco” mantiene, la adscripción a lo “bárbaro” y “salvaje” iniciado en el siglo XVI, pero depurado en sus características de comportamiento, ahora más allegados a los conceptos del naciente espíritu ilustrado. Por tanto, lo “salvaje” y “bárbaro”, en los “indios mecos”, tiene un cariz de corte naturalista en tanto que se traducen como comportamientos brutos, fieros e irracionales, a diferencia de los atributos y actos antropófagos, heréticos, idolátricos y sacrificiales que les atribuyeron los frailes de los siglos anteriores.

Simultáneamente, el cambio “meco” en lugar de “chichimeco”, va a indicar una peculiar designación y uso, porque, por un lado, implica una designación clara y específica de ciertos grupos: a saber, aquellos del centro-norte cuyos ancestros participaron en la “Guerra chichimeca”. Pero, por otro lado, la imagen del “indio meco” alberga una indefinición y vaguedad que difumina y diluye las

¹⁴³ *Carta del Capitán General de Cuba Luis de Unzaga y Amezaga al Virrey Matías de Gálvez, 1783*, Archivo General de la Nación, /GD8/ Archivo Histórico de Hacienda/ legajo 1083/ expediente. 38/Año 1783. *Cédula Real, 1803*, Archivo General de la Nación/ .Reales Cédulas Originales,/ Julio 16 de 1803/ vol. 188/ expediente 169.

particularidades espaciales y temporales de lo que designa y nombra. Dicha indeterminación será, a tal punto, que “indio meco” rebasará los márgenes y los grupos específicos en los que recae con particularidad, para definir otra especificidad, pero más abarcadora e imprecisa: aquella en la que caben todos los grupos que, a ojos del “civilizado”, seguían en una irremediable “barbarie” y “salvajismo”, o que rechazaban y se oponían a los beneficios de la civilización. “Indio meco” era el sinónimo de “Indio salvaje” y de “indio rebelde”.

Unos cuantos se tomaron la molestia. Quienes han escrito al respecto

La guerra chichimeca de Phillip W. Powell¹⁴⁴ ha sido la investigación clásica e imprescindible para adentrarse y estudiar, tanto el tema de la expansión colonial hacia el norte durante la segunda mitad del siglo XVI, como los problemas de colonización, a raíz de la reacción violenta de los grupos septentrionales, a la abrumadora expansión de los hispanos y sus aliados descendientes de los antiguos *Altepetl* –como si la reacción de los afectados por ese avance impositivo fuera un “problema”.

Entre los primeros y relevantes elementos que establece *La guerra chichimeca*, en tanto obra paradigmática, es la delimitación de lo que es “chichimeca” y lo que designa. Al respecto, en unos cuantos renglones, Powell explica que es “chichimeca” con base en sus intereses de investigación en cuanto a contextos, espacios y tiempo (la colonización del norte, el septentrión y la segunda mitad del siglo XVI). De esta manera, “chichimeca” para el investigador es y designa lo siguiente:

El nombre de “chichimeca” con que los españoles habitualmente designaban a los tribeños del norte era el epíteto con que los llamaban los nativos de la zona sojuzgada por la conquista cortesiana, y que los blancos adoptaron. La palabra tiene una connotación despectiva, poco más o menos como “perro sucio e incivil”. El desprecio expresado en el nombre muestra una actitud que ayudó a condicionar a los españoles a una falsa sensación de seguridad durante los primeros años de su contacto con los indios, impresión que estuvo a punto de llevar al desastre a los conquistadores iberos¹⁴⁵

¹⁴⁴ Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550.1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 308 pp.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 48

Debido que su temática es de índole colonial, la investigación de Powell ubica los significados y designaciones de “chichimeca” acotados temporalmente a las fuentes hispanas del siglo XVI y, espacialmente, a los datos del naciente septentrión novohispano. Esa acotación temporal empleada por Powell, es una grave situación para comprender el término “chichimeca”, ya que “chichimeca” tuvo una vigencia en el tiempo y en el espacio mucho mayor, que si no se toma en cuenta, resulta difícil hacerse de una idea más precisa de lo que es “chichimeca” y, sobre todo, de los cambios que experimentó a través del tiempo. Como muestra la definición anterior, Powell asume el significado y las designaciones surgidos o matizados a partir de la apropiación europea del término, ignorando los significados propios de los grupos que dieron origen a dicha palabra.

Ahora bien, tal vez el resultado de lo que se establece como “chichimeca” en *La guerra chichimeca* no sea el problema, ya que si se comprenden las prioridades del autor, era de esperarse que su marco de referencia principal fueran los tiempos y espacios elegidos por el propio investigador.

Sin embargo, el problema surgió cuando la definición de Powell se convirtió en un comodín, en una definición que funge como lugar común para hablar sobre los grupos norteños. Así, se ha escrito mucha bibliografía sobre los grupos y los procesos de conquista y colonización en el septentrión y, en buena medida, todos ellos mantienen la comodidad de perpetuar los significados coloniales que el propio Powell, entre otros, sin darse cuenta, contribuyeron a mantener ¿Acaso se ha estudiado y hablado sobre algo de lo que no se sabe que es? O peor el caso ¿Se han estudiado los grupos del norte sin importar saber quienes son, e igual que los conquistadores, se emplea en la investigación y con esa indebida holgura la palabra “chichimeca”? Tristemente la respuesta a esas dos preguntas es afirmativa, pero para nada positiva ni alentadora, ya que se escribe mucho de los procesos de conquista y colonización del septentrión, pero rara vez se detiene la investigación en las formas de nombrar y concebir esos espacios y sus gentes por parte de los conquistadores; y mucho más aún, tratar de ver la vida de esos antiguos moradores septentrionales mas allá de

los juicios peyorativos de lo “primitivo”, “salvaje” y “bárbaro”, que englobó la apropiación del término “chichimeca” por los europeos¹⁴⁶.

No obstante, desde finales del siglo XX, se ha ralentizado esta avalancha reflexiva sobre la historia de los acontecimientos del norte, para reparar en las nociones que definieron ese espacio y sus gentes, con la intención de poder entender, con más precisión, la manera y el por qué se establecieron esas pautas de contacto y conquista en dicha región. Gracias a esta pausa y vuelta hacia los nombramientos, por sobre los desenvolvimientos y las acciones, los especialistas, poquísimos hay que decir, han volcado su mirada a estudiar con detenimiento lo que era “chichimeca” o lo que designó, a partir de su uso por la gente del Viejo Continente, en su ida a las tierras, ya nombradas desde tiempos prehispánicos como *Teotlalpan*, *Mictlampa* y *Chichimecatlalpan*.

De todos los estudios sobre el septentrión y los llamados “chichimecas”, solo hay cinco textos específicos, tres artículos y dos tesis (de maestría), que trazan y problematizan sobre la historia del término “chichimeca” durante la época novohispana¹⁴⁷. Todos esos trabajos y reflexiones, concuerdan en llevar el término “chichimeca” a la categoría de concepto, principalmente, porque dicha palabra se aleja de los significados etimológicos -en este caso difícilmente rastreables, como ya se vio-, pero que, no obstante, funciona para nombrar, abstraer, definir y actuar sobre una realidad y, muy importante, sufre, expresa y contiene, las dinámicas e interacciones producto del paso del tiempo.

Sin embargo, antes de estos estudios precursores sobre el estudio de “chichimeca” como concepto, hay reflexiones pioneras que, si bien no tocan el tema directamente, si hicieron un guiño o tocaron un poco la temática en cuestión.

¹⁴⁶ Por ejemplo el propio Powell asocia el éxito y resistencia de los norteños no tanto por las interesantes características de organización de vida de los grupos en sí, sino a que éstas eran rudimentarias y primitivas; por tanto, para Powell, eran eficaces por su atavismo y no porque eran en sí unas formas alternativas eficaces y contrastantes a los modelos de sociabilidad y política de los hispanos, quienes, por prejuicio e ignorancia, no pudieron a primera instancia crear formas para contactar o enfrentar a dichas maneras de organizarse y vivir.

¹⁴⁷ Como se verá, también se incluyen algunas obras y artículos que reflexionan en torno al término chichimeca tangencialmente; pero cuyas aportaciones o fallos son nodales para esta revisión historiográfica.

De estos estudios, que abordan el tema del norte y de soslayo el asunto con el término “chichimeca”, destacan los estudios de la arqueóloga Marie Areti-Hers, quien propone que el término “chichimeca” puede entenderse como “mesoamericano norteño”¹⁴⁸.

La propuesta de “chichimeca” de Hers, deriva de una serie de trabajos arqueológicos en los espacios centro-norte, los cuales, le permitieron establecer, como un gran acierto y novedosa aportación, la influencia de los grupos septentrionales en las prácticas y vida de la Mesoamérica central durante el Epiclásico y el Posclásico.

Dicha influencia, Hers la supone a partir de la previa presencia, en la zona norte, de tres elementos socioculturales que fueron muy marcados y definitorios para el Posclásico mesoamericano. A saber: el *tzompantli*, las salas con columnas y las representaciones antropomórficas de personajes recostados conocidos como “chac mool”¹⁴⁹.

La existencia de estos tres elementos con presencia anterior a la zona nuclear mesoamericana, permitió a la autora plantear que hubo una influencia en Mesoamérica, por parte de migrantes norteños con antepasados mesoamericanos. Específicamente, Hers propone que los *tolteca-chichimeca* fundadores de Tula y los *chichimeca* de Xólotl, fundadores del *Altepetl* de

¹⁴⁸ “Este avance es el fruto de numerosos trabajos arqueológicos realizados a lo largo de las últimas tres décadas y de la publicación de estudios históricos que han permitido, sobre todo, despejar definitivamente la muy antigua confusión acerca del término *chichimeca* empleado en las fuentes históricas.

Ahora podemos distinguir cuándo el término se refiere al grado de desarrollo de ciertos pueblos y cuando se refiere al origen geográfico de otros. De este modo, a veces las fuentes históricas designan con el término de chichimecas a los pueblos nomás, cazadores-recolectores, y a veces se usa este mismo término para precisar el origen septentrional de numerosos pueblos agricultores y sedentarios. En este último caso, se trata de poblaciones cuyos antecesores habían colonizado tierras norteñas en fechas muy tempranas, unos desde alrededor de 500 a.C. y otros desde el principio de nuestra era”. Marie-Areti Hers, “Chicomoztoc o el noroeste mesoamericano”, en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, num. 62, vol. XVI, 1991, pp. 1-24, p.1

¹⁴⁹ “Los elementos que sustentan mi identificación de los portadores de la cultura Chalchihuites con los tolteca-chichimecas son esencialmente tres; cada uno relacionado con el misticismo guerrero tan peculiar de esos fronterizos: una figura escultórica que prefigura la del *chac mool*, la exposición pública de trofeos corporales humanos en empalizadas o *tzompantli* y una singular sala parcialmente a cielo abierto”. *Ibid.* P. 12

Texcoco, son ejemplos de los grupos septentrionales que dejaron sentir su presencia en la Mesoamérica epiclásica y posclásica¹⁵⁰.

La propuesta de Hers es dilucidadora y destacable, porque resalta la aportación y el papel de los grupos del norte en la historia mesoamericana e invita al cuestionamiento de los parámetros que establecen los márgenes de Mesoamérica. Otro gran acierto en ese abordaje, es que la autora rompe y critica las connotaciones de “salvaje” y “bárbaro” de “chichimeca” y señala el renombramiento de la población septentrional con ese término, a partir de los procesos de colonización y conquista hispana en el siglo XVI.

Sin embargo, sus atinados aciertos flaquean, porque parte de un planteamiento en donde “demerita” a los grupos cazadores recolectores en su intento de quitarle el lastre colonial de “salvaje” y “bárbaro” a “chichimeca”, ya que afirma que los “chichimecas” no son grupos “nómadas” del norte –mucho menos aquellos grupos del periodo colonial que llamaron genéricamente “chichimecas”- sino, ya se mencionó, que son los descendientes de mesoamericanos norteños que fueron a poblar territorios septentrionales. Es decir, para este caso, la investigadora opta por reivindicar “lo chichimeca” a partir del grado de cercanía con que los norteños se encuentran con los “mesoamericanos sedentarios de alta cultura”¹⁵¹. Como se verá, ese argumento revalidador se repetirá en reflexiones posteriores.

También, la equivalencia de “chichimeca” con “mesoamericano norteño”, tiene ciertos inconvenientes porque, si bien es viable reconocer a los *tolteca-chichimeca* como posibles grupos de *chichimeca* llegados del norte a las zonas

¹⁵⁰ Sobre los *chichimeca* de Xolotl Hers comenta lo siguiente: “Los “chichimecas” que hacen su introducción en el centro, encabezados por Xolotl, tienen una organización socio-política sorprendente si se les considera como simples cazadores-recolectores. En realidad son antiguos agricultores sedentarios del Norte que abandonaron su modo de vida en su retiro forzoso debido a la sequía. En su migración, atraviesan territorios deshabitados y se vuelven nómadas. Marie-Areti Hers, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM, 1989, 216pp., p. 29

¹⁵¹ Por fortuna este posicionamiento de tan propositiva arqueóloga no es tan tajante al respecto; a pesar de que el peso de lo mesoamericano llega a sentirse en su planteamiento. En sus reflexiones la autora llama al propio reconocimiento, riqueza y validez de los grupos cazadores recolectores septentrionales: “Ya no se puede considerar la vida de los nómadas como un estadio inferior, transitorio hacia la vida sedentaria de los productores, sino otra muy distinta con su propia sabiduría”. Marie-Areti Hers, “Chicomoztoc o el noroeste mesoamericano”, *op cit.*, p. 17

del actual centro de México, se dificulta aplicarlo a otros grupos mesoamericanos que se denominan *chichimeca* o venir de *chichimeca*, y cuyos orígenes, esos grupos no lo remontan, ni lo remiten en sus historias, a los espacios norteños. Un claro ejemplo, son las explicación sobre el origen de la gente de Texcoco o Cuauhtitlán, ambos, *Altepetl* que se preciaban de ser de los más *chichimeca* de entre los *chichimeca*. En el caso de los de Texcoco, hay un relato, en la *Histoire du Mexique*, en donde se explica su surgimiento a partir de una flecha que cayó del cielo¹⁵². Por su parte, los *Anales de Cuauhtitlan* refieren el origen de ese *Altepetl* inserto en una trama “mítica” cinegética en donde se menciona a *Chicomoztoc* como el punto de salida de los *cuauhtitlancalque*; pero no hay una referencia clara sobre la ubicación “norteña” de esas “Siete cuevas”¹⁵³. Más lejos de la zona central, en la *Relación de Michoacán*, se menciona a los ancestros *chichimeca uacusecha*; pero no hay dato alguno sobre su origen y procedencia septentrional en contraste con los datos que resaltan su “ser” serrano y cazador¹⁵⁴. Por su parte, un grupo con probado origen norteño, a partir del análisis lingüístico, los *mexica*, no destacan o mencionan ser *chichimeca* desde sus orígenes, en contraste con el énfasis que ponen, en sus relatos, a su proceso de

¹⁵² *Histoire du Mexique, op cit.*, 159pp.

¹⁵³“2 *tecpatl-3calli-4tochtli*. En el año 5 *acatl* llegaron a la tierra los chichimecas cuauhtitlaneses por Macuexhuacan y Huehuetocan, pues se ha dicho que salieron de Chicomoztoc. Según sabían, comenzaron en 1 *acatl* los anales de los chichimecas cuauhtitlaneses. Y en el año 5 *acatl* acertaron a llegar los chichimecos que andaban flechando, sin casa ni tierra ni abrigo de manta blanda y que se cubrían solamente con capa de heno y de piel por cutir. Sus hijos se criaban en los *chitacos* redecillas para llevar de comer por el camino) y en los huacales (angarillas para llevar carga en las espaldas). Comían brandes tunas, biznagas, mazorcas tiernas de *tzihuactli* (cierta raíz) y *xoconoxhtli* (tunas agrias). Muchos trabajos padecieron durante trescientos sesenta y cuatro años, hasta que llegaron al pueblo de Cuauhtitlán, en el que comenzó el señorío de los chichimecas cuauhtitlaneses: se ha de entender que empezó en este año en su tierra; pues está averiguado que en el año 1 *acatl*, todavía en el camino, alzaron un señor. Se dice que en este periodo de años vivieron los chichimecas aun en tinieblas, y la razón porque se dice que aún en tinieblas, es que aún era nula su fama y nulo el nombre de bienestar, mientras anduvieron errantes”. *Anales de Cuauhtitlan*, en: *op cit.*, p. 4. El párrafo anterior de los *Anales de Cuauhtitlan*, es muy interesante en tanto que, como puede verse, no se precisa el norte como lugar de procedencia de los de *Cuauhtitlan*, ni como ubicación de *Chicomoztoc*. Si bien las plantas mencionadas pueden aludir a esos espacios. No obstante, como se ha visto en la investigación, esas especies vegetales no solo son indicativos del norte; sino que también aluden a lo seco, lo serrano, al sacrificio y a la cacería, todos ellos, aspectos presentes y propios Mesoamérica y, a su vez, alusivos al norte. Por otro lado el texto de los *Anales*, destaca también porque es de los pocos testimonios donde la vida de los ancestros cazadores *chichimeca* es descrita como un momento trabajoso y duro. Sin embargo, el propio texto revela el motivo de ese pesar: la vida como *chichimeca* es dura para los *cuauhtitlancalque* no por el modo de vivir en sí; sino porque en ese momento aún no nacía la fama de los de *Cuauhtitlan*; porque “vivían en tinieblas”.

¹⁵⁴ *Relación de Michoacán, op cit.*, p. 30

transformación, en cazadores *chichimeca*, que los faculta para conquistar y merecer¹⁵⁵.

Como puede verse, la acepción generalizante de Hers de “chichimeca” como “mesoamericano norteño”; resulta limitada para comprender y abarcar el fenómeno en cuestión. Sin duda, hay un nexo entre “chichimeca” y el norte; pero éste, no es suficiente para explicar “lo chichimeca”, en contraste con el mayor número de referencias, dentro del contexto mesoamericano, que ligán “chichimeca” con los ámbitos serranos y el conjunto epistémico y ontológico delimitado por la cacería.

No obstante los aciertos y desaciertos, el trabajo de Hers es una de las propuestas que impulsa e inicia con esta reflexión sobre “lo chichimeca”, a pesar de que su meta no es tomar en su totalidad el estudio conceptual de “chichimeca” y lo toca de forma tangencial.

Aunque la investigación de Marie-Areti Hers puede considerarse como iniciadora de la reflexión sobre el término “chichimeca”, el verdadero ejercicio pionero, que se detiene en pensar “lo chichimeca” como concepto, lo realizó Jorge Francisco Román Gutiérrez en su artículo “La transformación del *concepto chichimeca* durante el siglo XVI” publicado, en 1992, en el volumen tercero de *Europa e Iberoamérica, cinco siglos de intercambios*¹⁵⁶. El artículo de Román Gutiérrez, es una breve, concisa, pero muy acertada reflexión, en torno al cambio del concepto “chichimeca”, por varios motivos.

El primero, porque atina en reconocer que el asunto de “lo chichimeca” tiene su origen en los grupos mesoamericanos y en las fuentes que refieren sobre el pasado y vida de tiempos previos a la conquista. De este modo, se aleja de las referencias norteñas y de los lugares comunes de reflexionar sobre el asunto; a saber, utilizando únicamente casos del septentrión y ejemplificando a partir

¹⁵⁵ Fernando Alvarado Tezozomoc, *op cit.*, p. 21-23.

¹⁵⁶ José Francisco Román Gutiérrez, “La transformación del *concepto chichimeca* durante el siglo XVI”, en: *Europa e Iberoamérica: Cinco siglos de intercambios. IX Congreso Internacional de Historia de América*, coord.. María Justina Sarabia Viejo, 3vols., España, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, 1992, vol. 3, p. 39-54.

de grupos que no se reconocían como “chichimeca” pero que así fueron llamados.

El segundo aspecto, y derivado de lo anterior, es que Román Gutiérrez logra ver la importancia que “chichimeca” tuvo para los grupos del centro de Mesoamerica, al notar que “chichimeca” estaba fuertemente vinculado a la antigüedad y al origen de los grupos y los linajes de esa región. Es decir, acierta en reconocer uno de los aspectos de “lo chichimeca” que en esta investigación se denomina la “ancestralidad”. Sin embargo, en este aspecto, Román Gutiérrez no alcanza a vislumbrar los motivos o la lógica que hacía que estos “chichimeca” cazadores fueran importantes como ancestros fundadores y, concluye, que su relevancia derivaba de una conciencia lineal sobre el desarrollo de la sociedad por parte de los mesoamericanos¹⁵⁷. Lamentablemente, este agudo investigador, con tan puntuales observaciones, no logra romper con la pretenciosa universalidad en los modos de ver y comprender, que le impiden buscar o reconocer, en la relevancia de lo “chichimeca”, otras maneras de explicar dicho fenómeno.

El tercer aspecto que hace destacable el análisis de Román Gutiérrez, es que dicho autor observa los cambios en los contenidos y adjetivaciones en “chichimeca”, a partir de la interpretación de la información por parte los hispanos. Con base en esta significativa apreciación, el autor establece una bifurcación que marca el derrotero del cambio en las connotaciones de “chichimeca”. Esos dos caminos que marcan la historia del concepto son, por un lado, aquel sendero donde “chichimeca” aparece como el componente enaltecedor que habla sobre el origen de los grupos y linajes. Por otro, se encuentra la ruta en donde el término en cuestión está enfocado hacia ciertos modos de comprensión, necesidades de explicación o dentro de contextos

¹⁵⁷ “La antigüedad que se atribuye a la nación chichimeca parece que llevaba aparejada cierta idea de respeto o una condición más de la cual preciarse. Las diferentes crónicas enlazan la historia de las naciones como una sucesión de linajes, donde la antigüedad aparece como fundamental.

La precisión manifestada por las crónicas acerca de que los chichimecas fueron la primera nación que pobló las tierras de Nueva España, nos permite suponer que el mundo indígena mesoamericano había llegado a establecer, en el momento de la conquista, una idea del transcurso temporal de lo social, a partir de la explicación del origen de las naciones y su desarrollo sucesivo. Semejante criterio permitiría, en este caso, establecer legitimidad y jerarquía en las funciones de lo señores”. *Ibid.*, p. 46

religiosos¹⁵⁸. Principalmente, este segundo trayecto, es el que establece el mayor efecto de cambio y perdurabilidad del mismo, porque es la vía por la que “chichimeca” fue apropiado y acomodado a las formas de entendimiento y comprensión de Occidente.

En conjunto y salvo ciertos trastabilleos, el texto de Román Gutiérrez, en tanto ejercicio pionero sobre el asunto en cuestión, representa una puntual y atinada reflexión, tanto en la ubicación de las fuentes donde “lo chichimeca” está presente, como en la manera de plantear problemáticas y establecer ciertas conclusiones a raíz del manejo de esos corpus documentales; ambos aspectos, que paulatinamente se irían perdiendo en otros textos, por la preeminencia a enfascar el asunto de “chichimeca”, exclusivamente a los procesos de contacto, conquista y colonización del septentrión.

Dos años después de la aparición de “La transformación del concepto *chichimeca*”, Charlotte M. Gradie, un tanto bajo las pautas de la pionera reflexión de Román Gutiérrez, colaboraría a dar luz sobre la temática en cuestión, en su artículo “Discovering the Chichimecas”¹⁵⁹.

Gradie, en su interesante y propositivo texto, ubica el cambio en las connotaciones de “chichimeca” dentro del contexto propio de la colonización, mostrando, como esas transformaciones del concepto, apuntaron hacia dos vertientes. Por un lado, “chichimeca” fue utilizado como denominación jurídica para el trato y manejo de ciertos grupos humanos que impedían el avance colonizador. Por otro, fue una explicación cultural, en tanto que fue una manera de definir, clasificar y referirse a grupos con formas de vida particulares y, hay

¹⁵⁸ “Creemos que es posible distinguir dos líneas de interpretación en las diferentes relaciones y crónicas que hasta esta parte hemos comentado. Una de ellas está integrada por los testimonios indígenas que fueron elaborados para explicar su propia historia – en este caso de los códices prehispánicos y aún en el caso de los originados en el transcurso de 1 siglo XVI-, o resolver una necesidad particular de conocimiento e interpretación sin llegar a formar un *corpus* narrativo total (...)

La otra línea –las relaciones y crónicas ajustadas a necesidades específicas de explicación o integradas en un contexto religioso- generalmente ubica la historia de las naciones que poblaron la Nueva España como un criterio de discernimiento para aplicar las categorías de “policía” y “civilización”; en otras palabras, dentro de esta corriente, los indígenas se convierten en sujetos de contraste entre sí y con las ideas de civilización y cultura producidas en el mundo europeo, en algunas de las ideas que fueron puestas en práctica para la creación de la sociedad colonial”. *Ibid.*, p. 48

¹⁵⁹ Charlotte M. Gradie, “Discovering the Chichimecas”, en : *The Americas*, 51, 1, 1994, p. 67-88.

que agregar, a ojos de los hispanos, indeseables y desdeñables en la mayoría de los casos.

Ambas vertientes la “jurídica” y la “cultural”, siempre estuvieron entrelazadas: la figura jurídica necesitaba de una manera de ver la vida de los Otros para confirmarse; y la delimitación de formas de vivir consideradas como despreciables, creaba una figura particular que justificaba ciertos ejercicios y prácticas de poder, que se valían del derramamiento de sangre y el ejercicio de la violencia, para hacerse patentes. Ambas formas, en la que el término “chichimeca” tuvo cabida dentro de la realidad colonial, fueron reflejo y producto de la manera en que los hispanos buscaron crear una imagen de los anteriores habitantes del Continente Americano que fuera acorde a sus intereses de expansión y dominio.

Habría que esperar el inicio del siglo XXI, para que aparecieran nuevas reflexiones sobre el asunto en cuestión. Justo iniciando la centuria, aparece la tesis de doctorado de Federico Navarrete Linares titulada *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del valle de México*.

Aunque no es una investigación específicamente sobre el concepto “chichimeca”, la investigación del doctor Navarrete destaca al respecto por las aportaciones para comprender el tema en cuestión.

La tesis *Mito, historia y legitimidad política* es un notable ejercicio por comprender las historias de los *Altepetl* de la cuenca y valles centrales de México, más allá de una investigación histórica lineal y de sucesión de acontecimientos para, en cambio, tratar de hablar sobre esas historias y relatos a partir de las lógicas mesoamericanas que les daban forma, veracidad y consistencia dentro del entramado sociopolítico del Posclásico Tardío.

En esa manera de abordaje, Federico Navarrete toca el tema de “lo chichimeca” como un asunto propio de los grupos mesoamericanos, ya que encuentra que era un elemento muy importante para la conformación identitaria de los *Altepetl* y sus grupos fundadores. Con base en este descubrimiento, el

doctor Navarrete Linares rompe con las explicaciones de evolución cultural, y aculturación de grupos de “primitivos cazadores recolectores norteros llamados chichimecas” los que, en su faceta de conquistadores de pueblos civilizados, fueron educados por estos grupos sedentarios de “alta cultura”. En contraste, el análisis de Navarrete, a partir de ese intento de oír la voz propia en los relatos, destaca que “lo chichimeca”, en tanto condensación y expresión de una forma de apropiación de recursos propia y necesaria entre los grupos mesoamericanos, fungía como elemento de consistencia, junto con lo “tolteca”, para dar legitimidad a los grupos y a sus formaciones sociopolíticas conocidas como *Altepetl*.

A cinco años de iniciado el siglo XXI, surge “El origen y el salvaje. Un acercamiento al concepto de lo chichimeca”¹⁶⁰. Se trata de una reflexión colectiva que, si bien presenta ciertos aciertos -como el reconocimiento de que el uso de “chichimeca” tuvo cambios a partir de su apropiación por los hispanos, o de que las connotaciones del mismo dependieron y variaron a partir de aquellos que le daban uso- deja una sensación de distanciamiento, más que de acercamiento, debido, a los serios problemas teóricos y metodológicos que muestra su análisis y a la imprecisión y confusión en el manejo, desglose y planteamiento de la información.

Las fallas teóricas y metodológicas se expresan marcadamente, cuando los autores, conscientes del trasfondo histórico del concepto, siguen dentro del modelo que busca los rasgos culturales para definir un conjunto o área cultural. Es decir, se empeñan en ver si es posible usar el término “chichimeca” acorde a los “rasgos culturales” de los grupos septentrionales, en lugar de concentrar su análisis en dichos procesos de cambio de los significados y ver si realmente esos aspectos correspondían a una realidad o no. O bien, de qué manera ese término es viable para un contexto que no se reconoció y que fue por otros reconocido de ese modo.

¹⁶⁰ Jonathan Ignacio Gamboa Herrera. Juan Francisco Rodríguez Morales, Edgar Castillo Rodríguez, “El origen y el salvaje. Un acercamiento al concepto de lo chichimeca”, en: encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano. Memoria XVIII, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, p. 693-703. Recurso en línea recuperado el 04/07/2018: http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_74.pdf

A causa de su análisis “difusionista”, con desparpajo se saltan su propia reflexión, para usar con holgura y sin reparo “chichimeca” y la “Gran Chichimeca” para referirse, igual que los hispanos de la época novohispana, a los grupos y la zona nombrados con dichos epítetos. No obstante, lo peor de ese desembarazo, es que afirman que son términos viables para nombrar esas gentes y esas regiones porque, en una supuesta escisión del tipo civilización-barbarie, nómadas-sedentarios, que no operaba en tiempos previos a la conquista, los autores concuerdan en que debe nombrarse la zona como “Gran chichimeca”, porque representa un margen cultural y contrastante con relación a las sociedades Mesoamericanas¹⁶¹. De esta endeble base teórica y cuestionable manejo metodológico, aparecen en el texto términos como “culturas chichimecas” o “pueblos chichimecas”, para referirse a los grupos norteros, cuando, y a la par, se menciona y reconoce que los propios hispanos

¹⁶¹ “Un primer dato historiográfico en la definición territorial de la zona en cuestión, la del norte, la chichimeca, emana precisamente del pueblo mexica, que en voz de Sahagún, la llamaba “tierra de los chichimecas” y agregaba: [...] *es un lugar de miseria, dolor y sufrimiento, fatiga, pobreza, tormento- es un lugar de rocas secas, de mucha muerte*[...] Esta conceptualización o transcripción del fraile hacia esta zona se justifica al considerarse los factores económicos-expansionistas que obligaron a mexica o al tarasco a ver su avance hacia el norte frenado por [...] *el patrón de subsistencia de las comunidades que ocupaban la región: al norte de la línea de río Lerma-río Moctezuma habitaban recolectores cazadores y agricultores marginales que ocupaban campamentos estacionales o pequeños asentamientos semifijos y además poseían un mínimo de bienes durables y de prestigio. La incorporación forzada de estos grupos al dominio mexica resulta impensable: operando economías que no generaban excedentes y adaptados al movimiento continuo, no disponían de acumulación de la que pudieran apropiarse ni tampoco de poblaciones para someter*. De ahí que sea mas viable utilizar el término de la Gran Chichimeca para el presente trabajo ya que permite abarcar un mayor espectro geográfico en donde se situaban las etnias no mesoamericanas”. *Ibid.*, p. 695. Sin ahondar tanto en la discusión, el asunto de la dispersión de la población no parece haber sido un inconveniente para la organización o la entrega de tributo para las sociedades mesoamericanas. Un claro ejemplo, se encuentra después de la conquista donde los hispanos se ven en la necesidad de realizar proyectos de concentración de la población para que pudiera ser controlada y evangelizada, un aspecto que al parecer para los *Altepetl* no era tan ingente o necesario para establecer su organización y dominio. Un ejemplo mas allá de la región de la cuenca, son las alianzas entre cuchcabal o el espectro de dominio de algún principal la cual no se establecía a partir de la extensión territorial lineal, sino de los vínculos de alianza o sometimiento entre las unidades sociopolíticas. Por tanto, es arriesgado suponer que los propios grupos mesoamericanos reconocían esa brecha, o se limitaban por preocupaciones que corresponden a maneras propias de los hispanos y en general de Occidente. Sobre los cuchcabales: *Vid.* Okoshi Harada, Tsubasa, “Gobierno y pueblo entre los mayas yucatecos posclásicos”, recurso en línea:

http://www.revistadelainiversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/14207/public/14207-19605-1-PB.pdf .

Okoshi Harada, Tsubasa, “Los Canul y los Canché: una interpretación del “Código de Calkini”, en: *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, Tsubasa Okoshi Harada, Ana Luisa Izquierdo, Lorraine A. Williams-Beck editores. México, UNAM, Universidad Autónoma de Campeche, 2006, 338pp.

adoptaron el término de raigambre mesoamericana y le dieron la connotación de “bárbaro” y “salvaje”.

Consecuencia de estas fallas en el cómo pensar y el cómo organizar lo pensado, la información vertida por los autores se abalanza, precipitadamente y en caída libre, en el abismo de la confusión y el entrecruzamiento temático, porque no escinde o discrimina los datos e incorpora indistintamente, tanto reflexiones que apuntan a señalar el término “chichimeca” como concepto y su devenir histórico, así como irrumpe con información detallada de los grupos septentrionales llamados “chichimecas” y los sigue nombrando, sin complicaciones, “chichimecas”. De este modo, los autores intentan trazar una historia del norte y de “lo chichimeca” simultáneamente, pero sin pies ni cabeza o, mejor dicho, con los pies en la cabeza y la cabeza en los pies.

Sin embargo, algo hay que agradecer a este texto: el reconocer la multiplicidad de sentidos que ha tenido el término:

Los datos geográficos y arqueológicos, así como los historiográficos de cronistas, evangelizadores e investigadores más recientes, nos permiten llegar a la idea de que lo *chichimeca* es conceptualmente inconcluso, polisémico y multívoco, y se tornó insuficiente para definir una realidad como categoría de análisis y por tanto se vuelve necesario regresar a una discusión que logre dotar de significado a múltiples conceptos como: Mesoamérica, Aridoamérica, Oasisamérica y demás áreas culturales que hoy son ya insuficientes¹⁶²

Es decir, se reconoce la sinceridad de los autores, al concluir que no lograron comprender el tema. No obstante, de esa confusión e incompreensión, hay algo valiente y encomiable de rescatar: es la invitación a reconocer la insuficiencia de los conceptos propios para adentrarnos a otros momentos históricos y formas de organizar y experimentar la vivencia.

En el 2008, *Continuidad y fragmentación de la Gran chichimeca*, es el nombre del texto que compila un conjunto de artículos que son fruto de las reflexiones del “Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca”¹⁶³

¹⁶² *Ibid.*, p. 702

¹⁶³ *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera y Claudio Esteva Febregat (coords.), México, Universidad de Guadalajara, 241pp., 95-101.

Como parte del libro *Continuidad y fragmentación* destaca, para el tema en cuestión, el artículo de Andrés Fábregas Puig “Continuidades y discontinuidades en la Gran chichimeca”, en donde el autor particulariza sobre “chichimeca” como concepto¹⁶⁴. Principalmente, el autor discute sobre la viabilidad de su empleo para hablar del espacio, la historia y las gentes originarias del septentrión. La reflexión de Fábregas Puig, es un poco la respuesta a las propositivas propuestas de Marie Areti-Hers quien, a su vez, colabora con reflexiones en dicha obra.

Aunque Andrés Fábregas retoma el asunto de “lo chichimeca”, su argumentación, en lugar de ser un avance en la comprensión del tema, representa un total retroceso, ya que el investigador opta por la comodidad de repetir, tanto los modelos de contraste de modos de vida (división “nómadas-sedentarios”), como, por el simple hecho de que siempre se han usado, mantener el uso de las categorías coloniales adosadas al término “chichimeca”:

Las citas en extenso responden a una exploración tanto de los significados como de la difusión de una imagen. En lo particular me quedo con la traducción de Don Wigberto Jiménez Moreno [chichimeca: “linaje de perros”] y con su convicción –que hago propia- de que el término Chichimeca denotaba un contraste: Vida Sedentaria Vs. Vida Nómada. Es un vocablo que los pueblos del Valle de México usaron ampliamente para referirse incluso a sus orígenes en esa Gran Tierra Chichimeca, de la que hablan los Cronistas y los relatos. Además “lo Chichimeca” era referencia a la desolación, a una tierra de sufrimiento, de sequedad extrema, alérgica a la Vida. Los informantes de Fray Bernardino de Sahagún, el sagaz fraile que en el siglo XVI inauguró los análisis de la cultura Nahuatl por algún intelectual de Occidente, afirmaron: que la tierra de los Chichimecas Chichimecatlalli- es un lugar miserable, sembrado de dolor y fatiga. En un lugar donde la pobreza florece por doquier. Es, decían los informantes, un lugar de rocas secas, de muerte, inanición. He aquí una visión de larga continuidad. En el México actual, la imagen de un Norte en donde no florece la Cultura, no ha terminado de retirarse¹⁶⁵

Está de más puntualizar en este apartado, cada uno de los fallos que pueden encontrarse en el párrafo anterior en torno a “lo chichimeca”, ya que esta investigación, en sí misma, es el cuestionamiento a esa imagen que, como puede verse, se mantiene en el siglo XX y que no solo sigue, sino hay

¹⁶⁴ Alberto Fábregas Puig, “Continuidades y discontinuidades en la Gran Chichimeca”, en: *Ibid.*, p. 98-99.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.98-99.

opiniones de algunos autores, como Fábregas Puig que, sin reparo alguno, optan por repetir las.

Cuatro años después, en 2012, sale a la luz, al menos en el ámbito escolar y académico, una reflexión sobre el tema de “lo chichimeca” a cargo de José Francisco Román Hernández. Se trata, específicamente, de la tesis de maestría titulada *Los indígenas del norte-centro de México: la movilidad y la problemática chichimeca*¹⁶⁶.

La investigación de Román Hernández, gira en torno a una tónica y preocupación reivindicativas, que se antoja un eco de aquellas propuestas de la insigne arqueóloga Marie Areti-Hers. Específicamente, la de mostrar a los grupos y sociedades del norte, más allá del legado colonial que los califica como “salvajes” y “bárbaros”; así como de abrir un espacio y apuntar hacia una mayor atención a esa zona y sus gentes por parte de los investigadores.

Si bien las intenciones de Román Hernández son relevantes y necesarias; no lo es tanto, como se verá, el modo mediante los cuales el autor busca lograr esa reevaluación de la gente del septentrión, ya que su afán revalidante, adolece del mal que padecen otros trabajos sobre el norte: la necesidad imperante de mostrar un “norte civilizado” que se equipare en rasgos, con las “altas civilizaciones mesoamericanas”; o que, con sus rasgos propios, contenga los elementos de las “sociedades civilizadas”.

Con base en estas inquietudes, *Los indígenas del norte-centro de México: la movilidad y la problemática chichimeca* es, en términos generales, una investigación confusa y un tanto desordenada en cuanto al manejo de los datos, planteamiento de la información y prioridades argumentativas. Esa forma “caótica”, viene de que intercala y oscila constantemente, entre hacer un detallado y engorroso listado ejemplificativo de los trabajos e investigaciones arqueológicas -para demostrar la civilización en el norte-centro y norte- y un desparramado y escueto análisis sobre el término “chichimeca”.

¹⁶⁶ José Francisco Román Hernández, *Los indígenas del norte-centro de México: la movilidad y la problemática chichimeca*, Tesis de Maestría, México, UNAM, 2012, 273 pp.

Por ejemplo, Román Hernández prefiere concentrarse en reflexiones contemporáneas sobre los hallazgos de las “altas civilizaciones” perdidas del norte, en vez de adentrarse en las fuentes, tanto hispanas como de herencia mesoamericana, con miras a establecer y delimitar las connotaciones de “chichimeca” y los cambios que experimentó el término en sus contenidos y designaciones. De este modo, cuando hay en su tesis, un interesante apartado de las fuentes que hablan de “lo chichimeca”, tanto de los mesoamericanos como de los grupos llamados “chichimecas”, no hace más que repetir la información vertida en dichos testimonios sin mayor esfuerzo interpretativo, quedando su “análisis”, en meras paráfrasis informativas.

Sin embargo, a pesar de las inciertas prioridades, porque paulatinamente va quedando claro que su intención no es en realidad pensar sobre el concepto “chichimeca”, sino mostrar que los grupos del norte valen porque son civilizados, la investigación de Román Hernández, tiene un par de aciertos que es necesario recalcar. Primero, aunque no tan cercano al tema de interés de este estudio -pero necesario tomar en cuenta, porque se refiere a las gentes llamadas “chichimecas”-, es que el autor atina al concluir que el norte y los grupos septentrionales, se trataban de una región y gentes con movilidad y dinámicas propias interesantes, distinto a la imagen aislada, vacía y rudimentaria, en parte promovida en el siglo XVI por los propósitos de conquista. Con relación a esa cuestión, Román Hernández propone que, específicamente los grupos del centro-norte, pudieron ser intermediarios de los vínculos entre la Mesoamérica nuclear y las sociedades del Sur de Estados Unidos.

Segundo, pese a que no desarrolla un trabajo interpretativo de las fuentes, su escueto análisis lo lleva a reconocer que el término “chichimeca”, a partir del siglo XVI, tuvo una bifurcación, entre aquellos que utilizaban el término para nombrarse o designar a sus antepasados, y entre quienes fueron llamados de esa manera ya con las connotaciones de lo “salvaje” y “bárbaro”. Para Román Hernández, había dos tipos de “chichimeca”: los “historiográficos” y los “históricos”. Los primeros eran aquellos que utilizaban “chichimeca” para nombrarse o según Román Hernández para referirse a los ancestros,

provenientes del centro-norte, de los varios grupos del centro de Mesoamérica. Los segundos, los históricos, fueron la gente del septentrión que fue calificada bajo dicha nomenclatura a partir del siglo XVI. El problema de esta división planteada por el autor en cuestión, es que, pese al reconocimiento de una imposición de nombre, no tiene empacho en emplear “chichimeca” para hablar sobre aquellas sociedades norteñas que trata de revalidar.

Además del uso indistinto e indiscriminado del término “chichimeca” hacia los grupos septentrionales, Román Hernández hierra en la manera en que busca romper con los juicios peyorativos, gestados a partir del periodo colonial, sobre la vida de esas gentes. Según el autor, como se mencionó, la imagen “primitiva”, “salvaje” y “bárbara” del norteño, fue inventada por los conquistadores como un modo justificativo para favorecer la expansión, explotación y apropiación del territorio y sus gentes (aunque también pasa por alto que esas adjetivaciones fueron una manera, con fuertes tintes políticos sin duda, de describir y desacreditar formas de vida incomprensibles). Sin embargo, esta atinada observación de Román Hernández, tambalea cuando cae en el otro extremo, en la otra cara de la moneda, al afirmar que esos términos despectivos y politizados son una total invención, porque describen la vida de sociedades cazadoras recolectoras que no existieron. Por tanto, el uso de esos adjetivos, por parte de los hispanos, no son muestra de incomprensión o de poner los prejuicios para calificar una realidad, sino de una deliberada invención porque, según Román Hernández, el norte era un espacio de “sociedades civilizadas”. Ahí es donde cojea la interpretación de este autor; cuando, después de reconocer que existe una diversidad de formas de adaptación y convivencia con el medio ambiente, y una tendencia hacia prácticas de caza y recolección por el medio árido y semi-árido, niega la posibilidad de que entre la gente del norte hayan existido grupos cazadores recolectores.

Es decir, Román Hernández no es capaz de ver la propia diversidad de expresiones relacionales que tiene la vida del cazador recolector, y la única forma de mostrar el ejercicio politizado y prejuicioso de los conquistadores para hablar de esos grupos, es demostrar que, primero no existían y segundo que

aquellos denominados “salvajes” eran gente “avanzada”, con expresiones de cultura no equiparables a las mesoamericanas, pero si muy cercanas. Así, este autor adolece del mismo mal de los conquistadores del siglo XVI: la vida de los Otros vale si entran en los modelos de lo que se califica como vivir en “policía” o en “civilización”.

En ese mismo año de 2012 Justyna Olko reflexiona sobre el término “chichimeca” en su artículo “El “otro” y los estereotipos étnicos en el mundo nahua”¹⁶⁷.

Aunque la temática general del texto de Olko no es precisamente el estudio de lo “chichimeca”, la autora dedica sus últimas páginas a reflexionar sobre dicho tópico. Al respecto, las reflexiones de Olko son bastante acertadas, porque reconocen las diferencias, de connotaciones y sentidos de “chichimeca”, entre las fuentes de tradición mesoamericana y aquellas de procedencia o influencia europea, así como destacan el proceso histórico de cambio de significaciones durante la época novohispana:

Hay que recalcar que sería difícil encontrar las ideas inequívocamente negativas en referencia a la tradición chichimeca en las fuentes indígenas del siglo XVI; su prestigio histórico y político estaba muy difundido. En cambio, la imagen negativa, explícitamente bárbara, parece brotar de las fuentes españolas que juegan un papel decisivo en la transformación de esta tradición de acuerdo a los criterios europeos(...)

La identificación del término *chichimeca* – que para los nahuas tenía fuertes connotaciones históricas- con los habitantes contemporáneos de las zonas norteñas tuvo un impacto enorme en la transformación del campo semántico de esta palabra (...) Sin lugar a dudas fue la guerra chichimeca, acompañada por la cristianización de los grupos norteños, la que dio origen a la identificación de la palabra *chichimeca* con los paganos o infieles¹⁶⁸

¹⁶⁷ Justyna Olko, “El “otro” y los estereotipos étnicos en el mundo nahua”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, 44, julio-diciembre de 2012, p. 165-198

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.186 y 187

Un año después, aparecería una puntual tesis de maestría sobre el tema de “lo chichimeca”. Se trata de *La imagen del indio chichimeca en el septentrión novohispano del siglo XVI* de Jenifer Marie Anne Jourdain¹⁶⁹.

Marie Anne Jourdain presenta una clara y concisa investigación, sobre el cambio en el concepto “chichimeca” a raíz de los procesos de conquista y expansión en el septentrión; específicamente, en esos momentos tan intensos de la llamada “Guerra Chichimeca”, conflicto que se extendió durante la segunda mitad del siglo XVI y que, en el marco norteño, delimitó los elementos que conforman la noción de “chichimeca” que perdura hasta la actualidad: la del “indio norteño, primitivo, salvaje y bárbaro”.

Sin embargo, para la mayor comprensión del cambio de connotaciones, uso y significados de “chichimeca” en el periodo novohispano, incluso si se acota al siglo XVI o una parte de éste, Marie Anne Jourdain sólo realizó, aunque de excelente forma, la mitad del ejercicio de entendimiento del asunto, porque tanto los márgenes temporales y espaciales, como el material de interpretación seleccionados, la llevaron a realizar un relevante interpretación de contextos particulares, pero que sin duda terminaron por excluir elementos relevantes que enriquecen y clarifican esta historia de “lo chichimeca”.

Por ejemplo, la autora explica la deliberada predilección por el material escrito como fuentes primordiales para su análisis y, en contraparte, la exclusión de fuentes iconográficas, salvo algunos mapas. A esa elección de documentos, le suma el constreñimiento de aquellas fuentes exclusivas, temáticamente, al norte y a la segunda mitad del siglo XVI. De este modo, la intencional selección documental, lleva a Jenifer Marie Anne, a descuidar otros recursos informativos, incluso escritos, que aportan datos calve para entender los significados de “chichimeca” previos al contacto y, con ello, marcar con mayor claridad, el contraste entre los contextos que le dieron origen y surgimiento al término, y su resignificación posterior durante la época novohispana.

¹⁶⁹ Jenifer Marie Anne Jourdain, *op cit.*

Por suerte, Marie Anne Jorudain, se quedó en la mitad del trabajo de comprensión, dejando a esta investigación algo con que estudiar y elementos para poder reflexionar. Aun así, con esos marcos constreñidos, la tesis *La imagen del indio chichimeca* es un muy buen ejercicio interpretativo y una buena propuesta para conocer y comprender una de las facetas claves que dieron origen a las connotaciones de “salvaje” y “bárbaro”, atribuidas, a partir del siglo XVI, a “lo chichimeca”. En buena medida, una parte del siguiente capítulo es deudora de las reflexiones plasmadas en dicha tesis.

Esta revisión de los textos, que gastaron tinta y seso en comprender que era “chichimeca” y mostrar cómo dicho término fue cambiando a raíz de su empleo por parte de los conquistadores hispanos y novohispanos, muestra los aciertos, pero también los fallos y tropiezos para estudiar el tema. Entre los aciertos, es notorio que todos los trabajos concuerdan en que fue la gente del pensar y vivir occidental la que inauguraron los sentidos denostantes y despectivos en “chichimeca”. Los menos, logran ver en esta resignificación, que los grupos norteros no se reconocían a sí mismos como “chichimecas”, sino que fue un término que usaron otros para referirse a ellos y que, como se verá, eso tiene un origen prehispánico, pero con connotaciones completamente distintas a las atribuidas por la gente del Viejo Continente y sus descendientes. En suma: que los “chichimecas” no se llamaban “chichimecas”.

En contraparte al común y certero acuerdo referido arriba, las reflexiones mencionadas flaquean con problemas que dificultan la comprensión del asunto.

Uno de los fallos compartidos es pensar que el término “chichimeca”, tanto para los tiempos previos al Contacto y Conquista como para el periodo novohispano, fue de un asunto exclusivo de nominación de las gentes y el espacio del norte. Salvo la pionera reflexión de Román Gutiérrez, el puntual artículo de Charlotte M. Gradie y las novedosas aportaciones de Navarrete Linares, los demás trabajos concentran su reflexión de “lo chichimeca”, enfocado a pensarlo como una constante relacionada con el septentrión o, cuando llega a existir un reconocimiento de “lo chichimeca” relacionado con los grupos centrales de Mesoamérica, se torna a las migraciones norteras como la única posibilidad de

explicar y reconocer a los *chichimeca* como ancestros fundadores de los Altepetl posclásicos mesoamericanos.

Como derivación de esta focalización hacia el norte, se ha soslayado o pasado por alto, el inquirir sobre los posibles sentidos y significados que, para los mesoamericanos, tenía reconocerse o venir de los *chichimeca*.

El resultado de este poco interés por intentar ver la lógica de los propios mesoamericanos, ha resultado en explicaciones que favorecen procesos aculturativos, lineales, de evolución cultural que, si se pone atención a la información escrita o pictórica referente a “lo chichimeca” mesoamericano, tales circunstancias de contactos intergrupales están muy lejos de ser expuestos y planteados bajo esos parámetros de comprensión y desarrollo.

Con relación al estudio del cambio del concepto en el periodo novohispano, lo “norteño” de “lo chichimeca”, repercute en que se olviden otros espacios y gentes que, simultáneamente a la gestación de este “chichimeca salvaje y bárbaro”, están generando significados de “lo chichimeca”, tanto al expresar su opinión peyorativa a raíz de las noticias que llegan de las “salvajes gentes del norte”, como al entender y comentar sobre las imágenes y descripciones que los informantes de tradición mesoamericana refieren sobre sus ancestros cazadores *chichimeca*.

Otro asunto incómodo y producto de la comodidad, que no es tanto un fallo metodológico o teórico, sino de congruencia, es que algunos de los trabajos mencionados, aún a sabiendas de la modificación de “chichimeca” a partir de tiempos novohispanos, utilizan en sus trabajos el término en cuestión para referirse a los grupos del norte. Una acto referencial confortable, pero que, de cierta manera, representa una continuidad y justificación de actos de “conocer” embebidos de descalificación, incomprensión y desprecio. En contraparte, la holgura con que se nombra “chichimeca” a los llamados “chichimecas”, contrasta, con el recato y restricción, con que se evita o desconoce nombrar como “chichimeca” a los grupos mesoamericanos, salvo que se reconozcan como parte de un pasado superado, gracias a su transformación cultural o

“toltequización”, en la que dejaron los hábitos “salvajes” y abrazaron la civilización.

Por último, y aunque atañe a los grupos norteños, trabajos como los de Marie-Areti Hers o Román Hernández por ejemplo, buscan reivindicar a los llamados “chichimecas” civilizándolos. Es decir, entran en profusas reflexiones en aras de desmitificar la imagen “salvaje” de “lo chichimeca” y los llamados “chichimecas”, empleando modelos teóricos insuficientes -y tal vez ineficaces,- para cambiar la imagen “incivilizada” de los norteños, en lugar de utilizar los casos mencionados para cuestionar modelos interpretativos de desarrollo lineal o difusionistas. En cambio, se adscriben a esos referentes teóricos para denostar y desconocer, bajo otros lineamientos, la vida de los cazadores recolectores y explicar que, el imaginario “salvaje” con que se delimitó y se empleo el término “chichimeca”, nada tiene que ver con la verdadera vida civilizada y sedentaria del norte y sus habitantes.

Con el reconocimiento del merito, esfuerzo y el bien intencionado ejercicio reflexivo de estos trabajos, en torno a la historia de “lo chichimeca”, se han señalado los aciertos y desaciertos, tanto particularizados como de forma generalizada, con la intención de exponer un análisis de “lo chichimeca” en el que se pretende evitar caer en esas trabas que dificultan la comprensión del asunto. Por tanto, y sin más desviaciones, sólo queda entrar en el tema a detalle y, seguramente, chocar con los escollos que solo otros podrán ver.

Capítulo 4

Caníbal sacrificador y Salteador salvaje

La creación del nuevo chichimeca

Los procesos de conquista y colonización del norte, son el terreno fértil donde el término “chichimeca” germinó, como la manera de delimitar al “indio enemigo” y el modo de tratarlo; y en donde ese nuevo “chichimeca” llegó a imponerse por sobre el *chichimecatl* ancestro cazador mesoamericano. No obstante, la historia misma del norte muestra que dicho aspecto de “lo chichimeca” no fue absoluto y que estuvo bien delimitado por los avatares propios del proceso de conquista y las interacciones con los grupos septentrionales, ya que en algunos momentos, como se verá, “chichimeca” dejó de designar al “indómito y aguerrido” para hablar de “chichimecas mansos y pacíficos”. Ésta, asignación fugaz y parcial porque, en cuanto había muestras de insubordinación o desconocimiento de la autoridad colonial, emergía de las profundidades del desprecio y el prejuicio, tanto aquel “chichimeca” “bárbaro” y “salvaje”, como las consabidas connotaciones despectivas que conllevaba dicho nombramiento.

Con relación a “chichimeca”, resulta interesante el hecho de que fue un término nahua, adoptado por parte de los hispanos, para hablar de una realidad del “Nuevo Mundo”. Un aspecto sino único, si un tanto peculiar de aquella costumbre -que viene de lo tiempos de Colón y continúa con los primeros cronistas de Indias- de nombrar la novedad del Continente Americano a partir de su propio imaginario¹⁷⁰. Sin duda, esta incorporación del término “chichimeca” por parte de los europeos pone en entredicho, la visión absoluta – aunque no menos falsa- sobre el impositivo pensar y proceder de Occidente en su encuentro con otros grupos humanos.

¹⁷⁰ Por ejemplo, Pedro Mártir de Anglería y Fernández de Oviedo traspusieron su imaginario a esas primeras experiencias recabadas sobre el Nuevo Mundo. De este modo el Continente Americano, en la pluma de estos cronistas, se pobló de criaturas derivadas de la tradición grecolatina y del imaginario medieval como amazonas, sirenas, gigantes, cinocéfalos (hombres con cabeza de perro), acéfalos (humanos sin cabeza) y hombres salvajes. *Vid.*, María Alejandra Flores de la Flor, “Los monstruos en el nuevo mundo”, en: *Ubi Sunt? Revista de Historia*, Cádiz, Universidad de Cádiz, número 26, 2011, pp. 40-48.

No obstante, en el caso de “chichimeca”, se trató una adopción que fue incorporada a partir de una traducción -totalmente ajena al bienintencionado ejercicio de comprensión del significado y sentido que le dan los grupos donadores de la palabra- a partir de las herramientas propias de concepción o del reajuste de las mismas para intentar clarificar los sentidos originarios.

Al contrario de un acercamiento incluyente, los conquistadores realizaron una adaptación subordinada a los sentidos e intereses propios; no para comprender, sino para moldear y transformar las connotaciones del término “chichimeca” y generar nuevos significados de los mismos. Así, “chichimeca”, a partir de la Conquista -principalmente del lado de la población hispana, criolla y mestiza-, adquirió un conjunto de sentidos, asignaciones y adjetivaciones distintas a las que tuvo en tiempos previos al arribo de la gente de Ultramar. La Nueva España vio nacer a un nuevo devaluado y desvalorizado “chichimeca”.

La historia de ese nuevo “chichimeca”, que surgió durante los siglos de la Nueva España es, en suma, la confluencia de los modos particulares de conocer; los propósitos e intencionalidades de la parte transformadora del término “chichimeca”; así como de las dinámicas propias de interacción y contacto -por parte de los miembros de la sociedad novohispana más cercanos y arraigados al sector hispano y a Occidente- con la diversidad vivencial y grupal de lo que sería aquella región, de lindes inciertos e imprecisos, conocida como el septentrión novohispano. La confluencia de esos aspectos, fue concluyente y explica, a grandes rasgos, la transformación de “chichimeca” que prevalece hasta nuestros días

El norte “ya era chichimeca”

Varios de los autores que tratan sobre el tema de “lo chichimeca”, ubican temporalmente el momento inicial más importante, que explica el cambio en los significados de dicho término, a partir de la segunda mitad del siglo XVI. También, concuerdan en que un hecho significativo, origina esta historia; específicamente, los descubrimientos argentíferos muy al norte de la zona central mesoamericana, en lo que hoy es el actual Estado de Zacatecas.

Acorde a esta “tradición historiográfica” sobre “lo chichimeca”, dicho hallazgo implicaba la atención de los conquistadores hacia esas nuevas tierras y, sobre todo, el deseo de los hispanos por arraigarse y hacerse del espacio. Ese deseo de incorporar y afianzarse en ese, para ellos nuevo territorio, implicaría contacto y convivencia con los grupos humanos que lo habitaban previamente. Sucesos de interacción que, para la última mitad del siglo XVI, iban a estar marcados por el conflicto y el enfrentamiento, producto del choque de intereses e intencionalidades, entre el ambicioso y acaparador proyecto de expansión y apropiación del territorio, sus recursos y sus gentes; y la fuerte resistencia de los distintos grupos septentrionales, prevenidos de la destructiva presencia hispana y aliados de zonas más sureñas.

Del lado de los conquistadores, el conflicto quedaría plasmado en la manera en que nombraron a esos territorios y a esas gentes que entorpecían y dificultaban su expansión y control. Así, por “las chichimecas” y “los chichimecas” se conoció un espacio “temible”, “indómito” y “hostil”, habitado por seres “bárbaros” y “salvajes”, incapaces de aceptar la autoridad de la Corona, la vida civilizada y, lo peor, el mensaje evangélico.

Todas estas nuevas nociones, que se agregaron y que modificaron el contenido de la palabra “chichimeca”, fueron incorporándose acorde a las pautas de esos periodos de fricción. Dichas pautas, respondían a la necesidad de los hispanos de tipificar a esas gentes y territorios conflictivos para proceder sobre ellos. La forma de nombrarlos y concebirlos, fue a partir de los recursos propios para desvalorizar la diferencia y favorecer y justificar su conquista o su exterminio cuando, en definitiva, su presencia resultaba “muy incómoda”¹⁷¹.

¹⁷¹ “As the Chichimeca War endured and its theater of operations expanded as the Spanish moved north in search of silver, the word Chichimeca came to be applied less ethnological and more legalistic. Instead of describing a people and their culture, the word Chichimeca became the means by which some Spaniards attempted to place Indians in a legal category that would allow them to treat the Indians in certain ways. These Spaniards wanted to exterminate Indian autonomy and culture in the north through their enslavement and destruction by means of total war, but in order to do this, they had to show these natives were legally deserving of such treatment. The conditions for enslavement were new. Only if it could be shown that Indians were cannibals or that they had rebelled against the crown could such actions against them be considered just and legal”. Charlotte M. Gradie, *op cit.*, p. 84 y 85

Si bien, como apuntan algunos autores, el enfrentamiento conocido como “Guerra chichimeca” o “Guerra de las Chichimecas” fue el marco referencial del germen para este cambio en “chichimeca” como concepto, el uso y transformación en “chichimeca” tuvo antecedentes previos a esos momentos clave, ya que dicha modificación, también fue un asunto de intentar aprehender la novedad que representó a los hispanos, el encontrarse con grupos humanos incomprensibles -para ellos- en su ser y vivir; así como notoriamente contrastantes con los grupos de la Mesoamérica central.

A diferencia de los grupos conquistados del actual centro de México, en donde los hispanos pudieron encontrar ciertos parangones en los modos de organización y control sociopolítico -que no tanto en las lógicas de dichos modos-, en la zona septentrional, los españoles se encontraron con grupos humanos inmersos en una diversidad de prácticas de vida y de organización distintas y, en algunos casos, incomprensibles e indescifrables para sus nociones y parámetros de la vida humana y civilizada.

En efecto, la vida de esos grupos septentrionales, tenía una diversidad organizativa y de apropiación de recursos que no era homogénea y, en muchos casos era oscilante; tanto, que en esos márgenes espaciales habían grupos que practicaban la agricultura, otros que combinaban por temporadas agricultura con caza y recolección; o aquellos que su subsistir consistía en la caza y recolección exclusivamente¹⁷². A esa diversidad de respuestas para la

¹⁷² Es interesante la observación de Francisco Román Hernández de que para el siglo XVI y con los avatares de la conquista los grupos hubieran visto reducida sus posibilidades de organización y subsistencia acotándolas principalmente a la caza y recolección y la habitación de lugares con difícil acceso para las huestes hispanas. Dicho cambio fue nodal, según el autor, para cimentar esa imagen “salvaje” y “bárbara” de los grupos del norte: “También encontramos muy característico dentro del proceso de conquista y colonización del siglo XVI, la perspectiva de unos cuantos españoles en sus crónicas acerca de los indígenas del norte, logrando en la imaginación colectiva una unificación de identidad bajo algunas características y costumbres halladas a lo largo de este territorio norte-centro: semidesnudo-desnudo, nómada guerrero de arco y flecha, sin organización política y viviendo entre sierras o peñascos.

Pensemos por un momento en esta situación, ¿cómo pudieron los españoles y sus indígenas aliados hacer tabla rasa de todos los grupos indígenas situados entre Hidalgo y Querétaro y hasta Nuevo México, Arizona o Utah y darles la misma identidad chichimeca? La primera respuesta evidente sería porque había elementos comunes de vida que les daban una misma identidad. Una segunda, que las intempestivas caravanas de europeos e indígenas aliados desplazaban a los nativos norteros hacia la sierra y los peñascos para evitar exterminio o aprisionamiento; y una tercera muy común en la que aparecen esas señales identificables fueron los desplazamientos indígenas forzados (nomadismo) y la resistencia a la conquista (feroces guerreros)”. *Vid*, Francisco Román Hernández, *op cit.*, p. 87

subsistencia, se sumaban un conjunto de maneras de relación y organización propia e intergrupala, que en muchos casos contrastaba con el reconocible, constante, sólido y jerarquizado modelo de organización de los *Altepetl* mesoamericanos y de los españoles. En contraste con los grupos del núcleo central de Mesoamérica y los propios hispanos, los modos de organización variaban desde el grupo familiar, multifamiliar, las jefaturas o agrupaciones mayores, que fueron nombradas y conocidas, por las huestes ibéricas, como “naciones”¹⁷³.

A ese encuentro de los conquistadores barbudos con tan, para ellos, nuevas, contrastantes y disímiles experiencias, a esa diversidad y fluctuación en maneras, los hispanos respondieron no con aprendizaje, sino con imposición. Si bien la experiencia nueva, involuntariamente tuvo efectos transformadores en la vida de las huestes sureñas (la adopción del término “chichimeca” en el español es un claro ejemplo), la respuesta consciente a esa novedad, en cambio, fue utilizando referentes propios, no como mera guía, sino como una forma de conquistar conceptualmente aquella realidad.

La pronta incorporación de “chichimeca”, por parte de los españoles, tiene que ver con que dicha manera de nombrar a esas gentes y espacios norteños,

¹⁷³ La falta de esos elementos comunes o reconocibles para los conquistadores, hizo que las maneras de interrelación, los modos de comunicación y organización intergrupala fugaces y circunstanciales; pero consistentes y poderosos en su duración, fueran invisibles, poco asequibles e incomprensibles para los hispanos y su anhelo de conquista y consolidación de su poder. Un ejemplo claro es la mención de Arlegui sobre las maneras en que distintos grupos norteños se comunicaban o establecían sus interrelaciones a partir de la entrega e intercambio de flechas:

Suelen algunas naciones unirse para ejecutar alguna alevosía y untar sus fuerzas en lances apretados, aunque les dura poco, porque luego por leve causa son como antes enemigos: el modo de convocarse para tratar la materia, es enviar un indio que hable bien el idioma de los bárbaros á quienes lleva la embajada; lleva un a flecha que usa diferente cada nación, en llegando al capitán se la pone á los piés, y esta es una carta de creencia para su embajada, y si bien es despachado, señala el lugar y el día en que se han de juntar, y con la respuesta vuelve á los suyos significándoles el modo con que fue recibido; juntan la caza que pueden para recibir los nuevos compañeros¹⁷³

Este interesante recurso de organización y comunicación, pese a que fue registrado en las fuentes, aparece como una mera anotación peculiar sobre la “salvaje” vida de la gente del norte, porque en la interacción cotidiana, los españoles durante casi cuarenta años de convivencia y fuerte conflicto, no se acercaron a esas formas de interacción pese a su conocimiento, hasta que, como se verá, en los años ochenta del siglo XVI, se logró la pacificación de la zona a partir de dinámicas de intercambio que, al parecer, se ajustaban más a las pautas de relación, convivencia e interacción pacífica de las gentes norteñas.

tuviera un origen o fuera ya una referencia propia de los pueblos mesoamericanos. De este modo, el uso por los hispanos de “chichimeca”, no se trataba de una invención de los españoles al asociar las formas de vida de la gente del norte, con las descripciones que los mesoamericanos hacían sobre sus ancestros cazadores *chichimeca*, filtradas y codificadas éstas, a través del bagaje occidental de lo “bárbaro” y “salvaje”.

Entre las pruebas con las que se cuenta sobre la asociación mesoamericana del norte con “lo chichimeca”, se encuentran las referencias, en los relatos de migración y fundación, donde se dice que algunos *chichimeca* ancestros cazadores de distintos grupos venían del norte. O que *Chicomoztoc*, lugar donde ocurre su transformación grupal, se encuentra hacia el septentrión¹⁷⁴. Otro ejemplo, aparece con los informantes de Sahagún en la consabida, pero nodal para este trabajo, mención de que el norte se le conocía como el *Mictlampan*, el *Tlacoachcalco* y el *Chichimecatlalpan*.

Inclusive, ya en la época novohispana, hay documentos de los descendientes de los *Altepetl* mesoamericanos, que si aluden al espacio septentrional como lugar de los *chichimeca*. Un ejemplo de este tipo, es la Relación sobre el principal *tlalmanalcatl* Sandoval Acacitli, en donde se emplea “chichimeca” para referirse a las gentes del noroccidente que participaron en el alzamiento conocido como “Guerra del Mixtón”:

Don Francisco Acacitli, llevó por divisa y armas, quando fue á la Guerra de los Chichimecas, una calavera de plumeria con sus penachos verdes, una rodela de lo mismo, y en ella un vesote de oro retorcido, con una espada, y su Ychcahuipil, y vestido de un jubon colorado, y sus sarragueles, zapatos, y borceguí, y un sombrero blanco grande, y un pañuelo grande con que se amarraba la cabeza y un collar de pedrería con sus dos cadenas¹⁷⁵

¹⁷⁴ Referencias a la ubicación septentrional de los *chichimeca*, se pueden encontrar en la *Historia Tolteca chichimeca*, en el *Códice Florentino*, o en la *Historia de la nación chichimeca* de Alva Ixtlilxochitl.

¹⁷⁵ Francisco de Sandoval Acacitli, *Conquista y pacificación de los indios chichimecas*, paleografía y comentarios José María Muriá, 2^o edición, El Colegio de Jalisco, 1996, 41pp., p. 13 y 14.

La *Relación* del señor de Tlalmanalco Francisco Sandoval Acacitli se encuentra en el Archivo General de la Nación de México (AGN, Historia, tomo IV, fols. 483-508). Sin embargo, lo que queda de ella es una traducción del texto en náhuatl, elaborada en 1641 por el intérprete de la Real Audiencia, Pedro Basquez. Por fortuna, la propia *Relación* refiere que su autor del siglo XVI, por encargo de Sandoval Acacitli fue “Gabriel de Castañeda, principal y natural del Barrio de Mechoacán Colomocho”.

El texto cuenta sobre la participación del principal *chalcatl* en la campaña de guerra y castigo encabezada por el Virrey Antonio de Mendoza contra los distintos grupos noroccidentales levantados en contra de la presencia y los abusos cometidos por los hispanos desde la llegada a esas tierras de Nuño de Guzmán

Si bien la *Relación* sobre Acacitli, es un ejemplo del uso generalizado de *chichimeca*, para referirse a los grupos noroccidentales, por parte de un nahuablante, en contraparte, su empleo es bastante breve en comparación con el uso de gentilicios como *xuchipiltteca* para los de *Xuchipila*, los *etzateca* para los de *Etzatlan* y *tequiltteca* para los de *Tequilla*.

Además, en la relación sobre el principal *chalcatl*, no aparecen el tipo de adjetivaciones denostantes o con tendencia a ver la forma de vida de los del noroccidente como precaria, pobre o primitiva; aún cuando el texto sobre Sandoval Acacitli, no duda en reconocer a los *xuchipiltteca* y demás grupos como enemigos; así como en recalcar la cercanía de Sandoval Acacitli con el virrey Antonio de Mendoza y su activa participación como aliado de éste; pero como un tipo de aliado con fuertes tintes de conquistador. Por supuesto, aunado y como consecuencia de esa incompatibilidad de pareceres sobre “lo chichimeca” entre los hispanos y un nahuatlato, en la *Relación* sobre Sandoval Acacitli, brillan por su ausencia las nociones y los términos “bárbaro” y “salvaje”, a pesar de que hay un singular pasaje donde los *chalca* capturan a “engañador de los de *xuchipila*”:

La Sierra en donde estaban los Tequiltecas se llamaba Thoman y se pasa por una parte del Rio muy profundo, y también se pasa entre unas peñas por donde se baja, y la Sierra es toda de peña, y al tiempo que habló con ellos el Señor, le dieron cinco flechas envueltas en un pellejo de Venado, y le dixerón aquí treamos el engañador, los comenzó a desembolver el Señor Viso Rey, y luego las hizo pedazos, y les dixo que es esto, que os engañaos de favorecer, si flechasedes alguno con ellas, y teneos por cierto que lo haveis de flechar, y les dixo otras muchas cosas tocantes á la Santa Fee Catholica¹⁷⁶

Dicho pasaje, podría interpretarse como un emparejamiento de opiniones y conceptos entre hispanos y descendientes de los *Altepetl* mesoamericanos. Sin embargo, éste debe interpretarse dentro de las intencionalidades con que se escribe la *Relación*; es decir, para mostrar a las autoridades virreinales las

Beltrán. Minuciosamente y día por día, la *Relación* de Acacitli registra la campaña y guerra contra los *chichimeca xuchipiltteca*, *etzateca*, *tequiltteca*. La *Relación* es un tipo de apunte meticuloso no exento de intencionalidades marcadas por el propio autor, quien presenta a Acacitli como una personalidad entregada a la campaña hasta el grado del sacrificio (se niega a abandonar la campaña enfermo, aún con el consentimiento del virrey, y aún cuando varios “naturales” han abandonado, incluso con desobediencia, la expedición) sino que además, como señala José María Muriá, aparece como un personaje que actúa muy próximo y en constante diálogo con Antonio de Mendoza. *Ibid.*, p. 9

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 32

acciones del señor *tlalmanalcatl* como indiscutible aliado-conquistador de la nueva autoridad y la nueva fe. De este modo, la alusión del envoltorio sagrado de los de *Xuchipila*, se menciona dentro de los elementos conceptuales (lo demoniaco) del sector dirigente del nuevo orden colonial, principalmente, con miras a destacar las acciones y la imagen del principal Sandoval Acactili.

Como se ha visto, en los textos de tradición mesoamericana no hay una referencia donde exista una filiación total con los grupos norteños que posteriormente fueron llamados “chichimecas” en la época novohispana. En cambio, lo que sí muestran, es una vinculación donde una lógica cinegética hacía del norte y sus características, el espacio por excelencia de la depredación y la cacería; por tanto, uno de los espacios de los serranos y cazadores *chichimeca*. En contraflujo, las características semiáridas del espacio norteño, que no su precisa ubicación geográfica, encajaban con los acontecimientos y elementos “simbólicos” que definían el espacio cinegético: lo seco, la cacería, las espinas, las biznagas, el sacrificio y la muerte ¿De donde más iban a venir los ancestros cazadores *chichimeca*, sino de lugar prototípico de la cacería, la muerte y la regeneración?¹⁷⁷

En suma, la relación “norte-chichimeca” mesoamericana, no tenía nada que ver con la futura, directa y generalizante vinculación hispana del septentrión, identificado plenamente con los grupos norteños y con su renombramiento como “chichimecas”. Mucho menos, con los calificativos de “salvaje” y “bárbaro” con que se reconocieron esos espacios y sus gentes.

¹⁷⁷ Por supuesto, esa prioridad mesoamericana basada en los significados y vinculaciones arraigados en la cacería, y que elegía el norte como lugar paradigmático de la misma, no significaba un desconocimiento por parte de la gente de Mesoamérica de la vida y los habitantes del septentrión. Se debe recordar que varias de las nomenclaturas por las que se conocieron a los grupos llamados “chichimecas” provinieron de vocablos mesoamericanos; principalmente del náhuatl. El caso de los guachichiles y los zacatecos, grupos habitantes centro-norte, son un caso paradigmático de este fenómeno que indica que había un conocimiento fáctico de la gente de Mesoamérica sobre esos grupos y esos espacios. No obstante, dicho conocimiento no influyó en la predilección de esos lugares para definirlo como lugar de “chichimecas”. A lo más, es probable que “chichimeca” ya fungiera desde tiempos prehispánicos como un término al cual el norte le fue adscrito -como otras zonas serranas, pero no necesariamente norteñas-, y en donde todos sus habitantes fueran reconocidos bajo el término genérico de “chichimeca”; pero no entendidos como sus directos ancestros; sino como esos seres cargados de esa energía depredatoria y fertilizadora, que también caracterizaba a sus antepasados ancestros cazadores, pero con los cuales no tenían o no establecían una filiación directa.

Para los hispanos, los por ellos llamados “chichimecas” si tuvieron nombres definitorios, fueron los *zacatecos*, *guachichiles*, *guamares*, *jonaces*, *xiximes*, *tobosos*, *tepehuanos*, *alazapas* y todas aquellas “naciones” que se opusieron a su implacable avance conquistador. Para los mesoamericanos y sus descendientes, “chichimeca” denotaba a aquellos prestigiosos, seres epíteto del cazador -algunos habitantes del norte-, los cuales, fueron sus ancestros conquistadores, fundadores de su linaje y de sus respectivos *Altepetl*.

Aclarado el asunto de la aportación mesoamericana del término y de la ubicación cardinal de los *chichimeca* a la lengua y al bagaje conceptual de los conquistadores europeos, es preciso entrar en el modo en que el uso del término fue empleado y modificado por los hispanos durante los conflictivos y abruptos acontecimientos de contacto y conquista, primero, en las zonas noroccidentales más allá de la zona de dominio tarasco y, después, en las regiones argentíferas de los actuales Estados de Zacatecas, Aguascalientes y San Luis Potosí¹⁷⁸.

¹⁷⁸ En este aspecto es interesante mencionar la acertada observación de dicho desarrollo del cambio en chichimeca por parte de Jenifer Anne Marie a cuya investigación, en buena medida, se apoya y concuerda esta parte del análisis relacionada a la segunda mitad del siglo XVI. Jenifer Marie Anne Jourdain ubica, cronológicamente, tres etapas fundamentales para la creación y cambio en chichimeca: “La cronología que elegí para clasificar la información está dividida en tres apartados. La etapa inicial comienza en 1526 con la primera referencia a la palabra chichimeca que encontré en un documento español; la quinta carta de relación de Hernán Cortés. Dicho periodo que consiste en el descubrimiento del indio chichimeca acaba en 1532 después de las expediciones de exploración llevadas a cabo por Beltrán Nuño de Guzmán.

La segunda etapa cubre el grueso de las décadas de 1530 y de 1540 en las cuales se asientan las primeras misiones por el territorio y también se crean las primeras encomiendas. Estas segundas serán en gran parte las que provocaron la rebelión indígena conocida como la “guerra del Mixtón” que duró entre 1541 y 1542. Se trata de un periodo en el que los sucesos se centraron al oeste de la ciudad de México y en la que el concepto del indio chichimeca era aplicado sobre todo a indios cazcanes, aunque también aparecen algunas referencias a zacatecos. La guerra introdujo un cambio en la concepción que los españoles tenían de estos indios y en los discursos respecto a ellos.

A finales de la década de 1540 es cuando se disparan los descubrimientos mineros en la altiplanicie mexicana en los actuales estados de San Luis Potosí, Zacatecas y Durango. Ello dio lugar al doblamiento de la zona y a la necesidad de organizar y apaciguar aquel territorio, ubicado al noreste del anterior. Aquellas tierras también estaban habitadas por indios que fueron denominados chichimecas fundamentalmente, Guachichiles y Zacatecas. La necesidad por parte de los colonos de integrarlos o de exterminarlos se empezó a hacer cada vez más fuerte como se puede leer en las fuentes y, por ende, la descripción de la barbarie de estos grupos también fue en aumento. Los indios son mencionados como verdaderos enemigos y amenazas para el orden sociopolítico que estaba implementándose e intentando consolidarse”. Jenifer Marie Anne Jourdain, *op cit.*, p. 21

Sobre los noroccidentales y mansos “chichimecas”. De la incertidumbre al optimismo

A grandes rasgos, la primera etapa de ese cambio en “chichimeca”, a partir de su adopción por parte de los españoles, va a estar caracterizada por la vaguedad del conocimiento y el optimismo del hallazgo.

Sin duda, la derrota militar de uno de los *Altepetl* más importantes de la cuenca y valles del actual centro de México, junto con la alianza y participación de otros núcleos importantes de esas regiones centrales en la caída de ese prominente centro de poder político llamado “Mexico-Tenochtitlan”, permitió a los españoles expandir su mirada a otros territorios de los distintos puntos cardinales de la rosa de los vientos. Es así, que a unos cuantos años del triunfo de las huestes hispanas y sus aliados de los distintos *Altepetl*, el capitán general Hernán Cortés, mandaría varias expediciones de reconocimiento y conquista.

La elección del rumbo y dirección de esas campañas expedicionarias, no fueron azarosas, ni decididas caprichosamente. Aunque se debe reconocer que una mezcla de caprichoso deseo de conquista y acaparamiento de gentes y espacios, junto con propósitos estratégicos claros (la búsqueda a una conexión entre el pacífico y la mar del Sur), fueron los motores para su realización. Sin embargo, a la veleidad y la estrategia de las decisiones del conquistador extremeño, ayudaron los conocimientos de los *Altepetl* mesoamericanos sobre las “nuevas e ignotas” tierras conquistadas y por conquistar

Con base en estas condiciones y contextos, la *Quinta Carta de relación* de Hernán Cortés es un buen ejemplo, tanto de esa adquisición de conocimientos del espacio y habitante,s a partir de información de los *Altepetl* conquistados, como del empleo de términos de esos grupos para nombrarlos y calificarlos; principalmente de aquellos provenientes del náhuatl.

Después de hacer un recuento de las expediciones y proyectos de exploración y conquista en su *Quinta relación*, Hernán Cortés escribía en 1526 sobre las zonas noroccidentales y sobre los llamados “chichimecas”, lo siguiente:

Entre la costa del norte y la provincia de Mechuacan; hay cierta gente y población que llaman chichimecas; son gentes muy bárbaras y no de tanta razón como estas otras provincias; también envío ahora sesenta de a caballo y doscientos peones, con muchos de los naturales nuestros amigos, a saber el secreto de aquella provincia y gentes. Llevan mandado por instrucción que si hallaren en ellos alguna aptitud o habilidad para vivir como estos otros viven y venir en conocimiento de nuestra fe y reconocer el servicio de a que vuestra majestad deben, que trabajen por todas las vías posibles apaciguarlos y traer al yugo de vuestra majestad y pueden entre ellos en la parte que mejor les pareciese y sino lo hallaren como arriba digo y no quisieren ser obedientes, les hagan guerra y los tomen por esclavos, porque no haya cosa superflua en toda la tierra, no que deje de servir ni reconocer a vuestra majestad y trayendo estos bárbaros por esclavos, que son gente salvaje, será vuestra majestad servido y los españoles aprovechados porque sacarán oro en las minas y aun en nuestra conversación podrá ser que algunos se salvasen.

Entre estas gentes he sabido que hay cierta parte muy poblada de muchos y muy grandes pueblos que la gente de ellos viven a la manera de los de acá y aun algunos de estos pueblos se han visto por españoles. Tengo por muy cierto que poblarán aquella tierra, porque hay grandes nuevas de ella de riqueza de plata¹⁷⁹

A pesar de que la *Quinta Carta de Relación* sobresale, por ser el documento que describe la expedición de Cortés a las Hibueras, es en los últimos párrafos de la *Carta* donde se emplea el término “chichimeca”. Por tanto, esta última sección, es relevante para entrever el desarrollo de la historia del “chichimeca” en el periodo novohispano.

En primer lugar, su testimonio sustenta la idea de que, la vinculación “septentrión-chichimeca”, no fue necesariamente una fabulación o invento por parte de los hispanos, y que dicha relación tan temprana que aparece en Cortés, viene de la información, dada por aquellos aliados mesoamericanos, sobre esos espacios y sobre la manera de nombrar a sus gentes.

En segundo término, la adopción de Cortés de “chichimeca”, es el primer y nodal ejemplo, del cambio de sentidos y connotaciones que caracterizaría la

¹⁷⁹ Hernán Cortés, *Quinta carta de relación*, recurso en línea recuperado el 05/07/2018: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1526_273/Quinta_Carta_de_Relacion_de_Hernan_Cortés_453.shtml

entrada del término en la realidad colonial y en el imaginario de los hispanos. En efecto, la *Quinta Carta de Relación*, muestra el ejercicio de interpretación de Cortés, y otros hispanos posteriormente, a las descripciones que los mesoamericanos daban sobre los *chichimeca*. Es posible sostener esta afirmación, porque en testimonios mesoamericanos que hablan a detalle sobre los *chichimeca*, como el caso del *Códice Florentino* por ejemplo, es notorio el contraste y la diferencia entre el texto náhuatl y el castellano en relación a definir la vida de los *chichimeca* en los bosques, en los desiertos y en los barrancos. Mientras que, para los informantes, dicha descripción del hábitat de los *chichimeca* define al “verdadero chichimeca, al real chichimeca”, para Sahagún, en cambio, es sinónimo de la vida de “gente bárbara y silvestre”¹⁸⁰.

Aunque la *Quinta Carta de Relación* del capitán general extremeño es, como se dijo, de los primeros testimonios donde un español utiliza el término “chichimeca” para nombrar, no a los espacios centro-septentrionales, sino a las zonas occidentales y sus habitantes; no obstante, su empleo es meramente referencial; utilizado a partir de oídas, sin un conocimiento directo sobre lo que se refiere; pero en donde ya se verían los juicios recurrentes para calificar a esas gentes y esos espacios.

Habría que esperar entre tres o cuatro años después, para que el empleo de “chichimeca”, estuviera relacionado ya con un contacto directo con la zona y los grupos noroccidentales

¹⁸⁰ Los párrafos iniciales del *Códice Florentino* sobre los *teochichimeca* dicen: *in teuchichimeca, in quitoznequj vel nelli chichimeca, anoço molhuj chichimeca, in ioan in toca çacachichimeca in quitoznequj, çacatla, quauhtla in nemj ca iehuantin in veca nemi in quauhtla, in çacatl, in jxlaocan, in texcalla..* Traducción propia: “Los *teuchichimeca*, quiere decir, los verdaderos *chichimeca*, o también los todo *chichimeca*. También se les llama *zacachichimeca* que quiere decir que viven en los zacatales, los bosques porque viven lejos en los bosques, en los zacatales, en los desiertos y en los peñascos”. A esos fragmentos Sahagún los tradujo de la siguiente forma: “Los que se llamaban *teuchichimecas* que quiere decir del todo bárbaros que por otro nombre se decían *çacachichimecas* que quiere decir hombres silvestres, eran los que habitaban lexos y apartados del pueblo por campos çabanas montes y cuevas”. Como puede verse, las asociaciones de Cortés sobre los *chichimecas* son muy semejantes a las elaboradas por el sabio franciscano en su *Historia general*. De este modo es probable suponer que Cortés interpreto información muy semejante a la de los informantes de Sahagún sobre los *chichimeca* del mismo modo que el autor de la *Historia general. Códice Florentino, op cit.*, f. 120v. Bernardino de Sahagún, *Historia general, op cit.*, f. 120v.

Los eventos que marcan el inicio de la vinculación entre los grupos septentrionales y el término “chichimeca”, son las expediciones de reconocimiento y conquista que el gobernador de Pánuco y luego presidente de la Real Audiencia, Nuño de Guzmán, llevó a cabo en 1530 por las zonas noroccidentales de la actual República Mexicana. En lo que se conocería a partir de 1531 como el Reino de la Nueva Galicia.

Bien sabido es que las campañas de Nuño de Guzmán destacaron por el lujo de destrucción y violencia con que este conquistador sometió a las gentes del noroeste. Al respecto, existen un conjunto de testimonios, dados a conocer por García Icazbalceta, que dan cuenta de los actos destructivos de Nuño de Guzmán y sus huestes y, a su vez, muestran las primeras impresiones, de los participantes de dichas campañas de reconocimiento y conquista, sobre las tierras y las gentes que iban encontrándose a su paso¹⁸¹.

Por ejemplo, el paradigmático testimonio de Juan de Sámano, conocido como *Conquista de los teules chichimecas*, es el primer documento donde se utiliza explícitamente el término “chichimeca” para nombrar a ciertas gentes, por alguien que estuvo en contacto directo con aquellos a quienes nombra.

Sin embargo, aunque ya aparece en el texto “chichimeca”, dicho término se emplea una sola vez, de manera general y escueta, únicamente para completar, el comentario anecdótico, de ciertas “casuchas” que hallaron los expedicionarios en unas barrancas:

El veedor halló muchas barrancas e ríos e malos pasos; aunque por ellas se hallaban algunas casas, eran muy pobres, que eran de chichimecas: por este camino iban con nosotros los indios de Taxcala e Guaxocingo¹⁸²

¹⁸¹ Estos testimonios, son los primeros casos donde ya se emplea chichimeca para señalar aquellas regiones que apuntan hacia el noroeste con relación a la Nueva España. Proviene de personas que estuvieron en esos lugares y conocieron de primera mano a las gentes a las que llamaron chichimecas. Sin embargo, estas noticias destacan por una peculiaridad, ya que, pese a que provienen de testigos presenciales, las maneras de nombrar y calificar esa nueva experiencia, junto con el empleo del término chichimeca, aún es vaga, imprecisa y ambigua.

¹⁸² Juan de Sámano, *Relación de la conquista de los Teules chichimecas que dio Juan de Sámano*, en: Joaquín García Icazbalceta, *op cit.*, recurso en línea recuperado el 06/07/2018: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_33.htm#72

La particularidad con que en la *Conquista de los teules chichimecas*, aparece y se emplea “chichimeca”, es de relevancia, porque muestra el modo en que Juan de Sámano entendió los elementos serranos que caracterizaban a lo “chichimeca” y, por otra parte, la vaguedad de su empleo por parte del mismo personaje y de otros españoles, como se verá adelante.

En cuanto al primer aspecto, en la ficción se puede recrear la circunstancia que llevo al veedor a concluir que “chichimeca” era sinónimo de pobreza y recrear el diálogo que llevo a dicha suposición. Al llegar a ese barranco y ver esas casas o tiendas de material endeble y, tal vez transportable, es posible imaginar el siguiente diálogo entre el veedor y algún tlaxcaltecatl o huexotzincatl de las tropas auxiliares:

Veedor:

-¿De quién son esas casas que se ven en la barranca?

Tlaxcaltecatl o Huexotzincatl

-Esas casas son de *chichimeca*

Con base en el testimonio, se observa que Juan de Sámano o el veedor -quien fue con exactitud quien vio ese lugar- por sus parámetros de la vida civilizada, vinculó la sencillez de las casas -tal vez un campamento de cazadores recolectores o simplemente casas de elaboración sencilla porque no se necesitaba más- con la precariedad y la pobreza, cuando, en contraste, aquel auxiliar, probablemente, al responder que eran casas de los *chichimeca*, no lo hacía con relación a las características de las chozas en sí, sino a su ubicación. Es decir, dado que eran casas ubicadas en barrancas, es probable que fueran casas de los serranos *chichimeca*.

Sin duda, el caso que aparece en el testimonio de Juan de Sámano es uno de los primeros ejemplos, *in situ*, de la manera en que, para el término “chichimeca”, los españoles reinterpretaban, acorde a sus propios parámetros, las informaciones de los informantes de los *Altepetl*.

En cuanto al segundo rasgo, relacionado con la vaguedad y lo esporádico, destaca que, a pesar de que el uso del término señala o se refiere a un cierto tipo de grupos que habitan una región en específico, su empleo no pasa de aquel circunstancial evento en que el encuentro con unas “casuchas pobres”, le lleva a enfatizar que pertenecen a “chichimecas”. Es decir, en Juan de Sámano, el empleo de “chichimeca” descansa más sobre lo fortuito, que como un acto deliberado, para dejar en claro la nomenclatura de esas gentes.

Esta vaguedad del empleo de “chichimeca”, durante la campaña de Nuño de Guzmán, no quedó en un solo testimonio. Otros documentos de primera mano y relacionados con dichos acontecimientos, destacan este rasgo en común.

Al respecto, son complementarios, el testimonio del intérprete de Nuño de Guzmán y un par de *Relaciones anónimas* sobre de la campaña del Gobernador de Pánuco¹⁸³.

Sin embargo, a pesar de los propósitos, intenciones particulares y énfasis descriptivos, que dieron forma a cada discurso en este corpus documental,

¹⁸³ Es importante mencionar que cada uno de estos documentos destaca por una particularidad, obviamente, derivada de las intencionalidades y de los puntos de vista de los testigos presenciales a quienes les tocó dar su testimonio. Por ejemplo, el testimonio de Juan de Sámano es de corte apologético y favorable a la campaña de Nuño de Guzmán. En cambio las palabras dejadas por García del Pilar son de oposición y denuncia en contra de los actos crueles y violentos del conquistador español. Mientras que Juan de Samano ensalza los actos de conquista, menciona a detalle las distintas batidas y enfrentamientos armados y muestra a un Nuño de Guzmán cauto e indulgente; García del Pilar, en contraste, resalta los actos de traición, las respuestas violentas y crueles con que el conquistador respondía al mínimo incumplimiento, de los grupos conquistados, a sus peticiones de oro, bastimentos y tamemes.

Por otro lado, la *Primera relación anónima*, en contraste con la denunciante o apologética descripción de los hechos de conquista y encuentro de las *Relaciones* de García del Pilar y Juan de Sámano, este testimonio anónimo pone el énfasis en detalles de la vida de los grupos de las regiones de Jalisco y Sinaloa como, por ejemplo, con la noticia sobre ciertos “ritos y adoraciones”; menciones breves y escuetas, pero de importante relevancia en comparación con los otros dos testimonios los cuales omiten o ponen una mínima atención en esos aspectos, ya que son, políticamente intencionados.

Por su parte la *Segunda relación anónima* tiene un cariz semejante a la *Primera relación* en cuanto a la aportación de datos “socioculturales”, geográficos y medioambientales. Sin embargo, la particularidad de este segundo testimonio anónimo estriba, tanto en la inserción anecdótica que complementa la trama, como en que figura como los primeros testimonios del contacto con los hispanos con los grupos Yoreme (Mayos y Yaquis) del actual Estado de Sonora.

Dichas Relaciones anónimas y Relaciones con autor específico pueden consultarse en García Icazbalceta quien las titula como *Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Relaciones anónimas de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia*. También el texto de García del Pilar, *Relación de la entrada de Nuño de Guzmán, que dio García del Pilar su intérprete*. Joaquín García Icazbalceta, *op cit*. Recurso en línea recuperado el 06/07/2018: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/>

éstos no influyeron en la manera circunstancial y eventual en la que aparece el término “chichimeca”. En todos los textos, de esta primera etapa de contacto y empleo de la palabra, hay esa constante de lo vago hacia lo que se nombra y lo esporádico de su empleo hacia lo nombrado. O, en definitiva, nunca se utiliza “chichimeca” como en García del Pilar o las *Primera y Segunda Relación anónima*, cuando, en mayor o menor medida, hablan de las mismas gentes y de los mismos espacios.

Además, sorprende que, en esos testimonios que dan noticia sobre las expediciones de Nuño de Guzmán, sobre y acerca de los llamados concretamente en Juan de Sámano “Teules chichimecas”, a pesar de que ya aparecen los elementos que definen al “indio hostil y enemigo”, estos aspectos no se vinculan con el término “chichimeca” completamente; algo que, un par de años después, a partir de la Guerra del Mixtón, quedaría relacionado indisolublemente. Como se verá, para la segunda mitad del siglo XVI, “chichimeca” e “indio enemigo” serían la misma cosa.

Pero ese nexo aún no ocurre en 1530 y 1531, y se pueden leer, en las descripciones, que los grupos de Xalisco y Culiacán “hacen gran guerra”, “son grandes flecheros¹⁸⁴”, “son antropófagos¹⁸⁵”, “idólatras”, “no son sacrificadores, pero hablan con el demonio¹⁸⁶”, “visten ropas de cueros de venados sazonados¹⁸⁷”; es decir, se pueden ver aquellas opiniones que años después conformaban los rasgos inconfundibles de aquellos llamados “chichimecas”; pero que en esta etapa, aún no se relacionan del todo con dicho término, o que lo hacen muy de vez en cuando y no necesariamente porque esos aspectos tengan una relación directa, con los componentes conceptuales que abarca la palabra.

¹⁸⁴ Juan de Sámano, *op cit.*, García del Pilar, *op cit.*, *Primera relación anónima, op cit.*, *Segunda Relación anónima, op cit.*

¹⁸⁵ García del Pilar, *op cit.*, y Juan de Sámano, *op cit.*

¹⁸⁶ *Segunda Relación Anónima, op cit.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, *Primera relación anónima, op cit.*

El manso chichimeca y el irredento chichimeca

En los actos de conquista y colonización hispana, a la par del acto impositivo a través de la espada y el derramamiento de sangre, venían las voces de aquellos que traían las nuevas de la compasión, misericordia y amor al prójimo. Es difícil no pensar esa conjunción, entre los estoques del acero afilado y las palabras amorosas, como una singular mezcla de violencia y amor cargados de una fuerte bipolaridad; metafóricamente hablando.

En efecto, las avanzadas expedicionarias y militares, la mayor de las veces, contaban con una avanzada de soldados de Dios; hombres dispuestos tanto a “frenar” los abusos de la guerra, como a, irónicamente, llevar a las gentes, después de ser sojuzgadas con una demostración de fuego que se incrustaba y quedaba marcada en sus carnes, por la senda amorosa de la salvación eterna.

Por supuesto, la acción evangelizadora no siempre estuvo acompañada de la firme protección de la imposición armada para cumplir su tarea¹⁸⁸. En algunos casos, los frailes predicadores se adentraron en territorio, para ellos desconocido, apenas acompañados de los primeros catecúmenos de la región, o bien, de algunas gentes de los *Altepetl* mesoamericanos.

El caso de los primeros contactos de los religiosos, con las regiones septentrionales y su coincidencia con las expediciones de Nuño de Guzmán, no fue una situación excepcional. Muy pronto, en aquellas tierras conquistadas y temporalmente sometidas por el Gobernador de Pánuco fueron estableciéndose los primeros esfuerzos de evangelización cristiana, tanto de aquellos que actuaron dentro de la campaña de conquista, como de los otros que avanzaron, por cuenta propia, o de sus Órdenes religiosas. Así, para 1530,

¹⁸⁸ Incluso en algunos casos hubieron insignes voces en franca oposición a las campañas de conquista militar como las del Arzobispo fray Juan de Zumárraga o el Obispo de Michoacán, *tata* Vasco de Quiroga. Sin embargo, pese a que su posición crítica a los actos de violencia de las gentes y autoridades de armas, tuvo, en algunos casos, efectos favorables en el cambio de directriz hacia acciones menos violentas, estos destacados “defensores de indios”, enarbolaban una pacífica, pero igualmente violenta conquista de las mentes y de las formas de vivir. Por mucho y efectivamente que frenaran y contuvieran las acciones de destrucción física de los hispanos beligerantes, se mantenían con mano suave y cariñosa, dentro de los anhelos de expansión y dominio de su católica Corona de la cual también eran representantes y siervos.

los frailes franciscanos fray Martín de Jesús y fray Antonio de Segovia, junto con otros hermanos de Orden, ya se encontraban realizando labor evangélica, en aquellas zonas limítrofes donde ocurrían las violentas entradas y conquistas de Nuño de Guzmán¹⁸⁹. No obstante, como menciona Kieran R. McCarty, en el caso de la evangelización, la década de 1530 no inaugura la entrada de los predicadores hacia las zonas limítrofes y septentrionales, ya que entre mediados y finales de la década anterior, se pueden documentar las primeras iniciativas de evangelización. Primero, en 1527 en la zona de Colima a cargo de fray Juan Francisco, quien acompañó, en 1524, a las huestes expedicionarias del sobrino de Hernán Cortés, Francisco Cortés, en su campaña de conquista, al norte de la recientemente conquistada Colima por Gonzalo de Sandoval¹⁹⁰. Segundo, en ese mismo año de 1527, catequistas de los *Altepetl* mesoamericanos, encargados por Pedro de Gante, se encontraban en territorios de la futura Nueva Galicia, catequizando entre los caxcanes¹⁹¹.

La opinión de estas avanzadas misionales hacia los territorios sujetos, pero no pacificados por Nuño de Guzmán, oscilaba entre dos polos:

El primero, es de un optimismo y expectativas favorables, por el hallazgo de materia prima idónea para formar una nueva grey y extender el rebaño del Pastor de hombres; ya que las “simples”, “rudimentarias” y “silvestres” formas de vida, de aquellas nuevas gentes, los dotaba de una inocencia y docilidad favorables para alcanzar el Dorado de los religiosos: arraigar con pureza las palabras del evangelio.

Esta visión, cargada de indulgencia, que a su modo “favorecía” a las gentes del “Nuevo Mundo”, es una constante de la postura optimista de la evangelización, ya que establece la noción o delimita la imagen del “indio dócil y manso”. Es decir, aquel que es visto como un niño, como un ser que, por falta de guía, cometió hierros, o que, por ingenuidad, torció su camino; pero que es capaz de ser enseñado y redirigido por la senda correcta.

¹⁸⁹ Kieran R. McCarty, “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, en: *Historia mexicana. El Colegio de México*, Número 3, Volumen 11, 1962, pp. 321-360, p. 321

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 328

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 321

De este modo, desde esta posición condescendiente, “chichimeca” alude a esa imagen de docilidad e infantilismo, en las gentes del septentrión llamadas de esa manera. Un claro ejemplo de este posicionamiento feliz y esperanzador, y de una imagen positiva de los grupos llamados “chichimecas”, son las palabras del Obispo de Michoacán “Tata” Vasco de Quiroga sobre los “mansos e inocentes chichimecas” que llegaban a recibir doctrina:

Pues en lo de los chichimecas ya tengo dicho que su natura no son menos dóciles que estos otros, y que muchos dellos, según soy informado, querrían desean y piden bautismo y doctrina, y la buena paz. Amor y conversación nuestra, si nosotros buenamente los quisiesemos y se la diésemos y no los amonestásemos ni los hiciesemos más zahareños ni los trajésemos tan espantados con ver obras tan crueles e inhumanas como ven, saben y entienden en nosotros para con ellos por doquiera que vamos, y muchas veces las experimentan y sienten¹⁹²

En nuestra iglesia catedral, en la ciudad de Mechuacan, de más de veinte años acá siempre se ha hecho y hace bautismo general de unas gentes bravas y silvestres que se dicen chichimecas, que a él allí acuden porque se celebra con gran solemnidad (...) y de poco acá se les ha atemorizado el paso para que no usen venir, de manera que se cree que cesara o afloxara mucho esta piadosa obra, porque andan a caça destes tales que así se vienen estos chichimecas a bautizarse¹⁹³

Los comentarios de Vasco de Quiroga, aunque no corresponden a esta primera etapa de contactos en el noroccidente en la década de 1530, (el testimonio data de 1561), es característico de esta forma de concebir “lo chichimeca” como lo “salvaje inocente, infantil y puro”. Además, aunque es tardía al primer momento del contacto, la voz del Obispo Vasco de Quiroga, es un ejemplo típico de la continuidad del parecer y opinión de ese conjunto de hombres de Dios que, contrarios a la violencia militar, promovían el ejercicio pacífico, y no menos terrible, de subordinación de las poblaciones originarias del Continente Americano, a través de la blanda conquista espiritual.

En contraste, el segundo posicionamiento es el lado opuesto y contrario a la visión benevolente y esperanzadora. Se trata de un desencanto y pesimismo ante la situación tan irremisible e irremediable de los “indios”. Para este conjunto desencantado de servidores de Dios, la situación de vida de las

¹⁹² Vasco de Quiroga, “Información de derecho”, en: Carrillo Cázares, *op cit.*, p. 457

¹⁹³ Vasco de Quiroga, “El Obispo de Michoacan al Consejo de Indias 17 de febrero de 1561 trata de los españoles que captivan a los chichimecas que vienen a bautizar y los hechan a las minas. Pide se remedie para adelante”, en: *Ibid.*, p.458

poblaciones originarias, se encontraba sumergida en un insuperable estado de perdición, por el alto grado de idolatría, causado por el tangible dominio del Diablo, el cual, se expresaba en las acciones “heréticas” y en las “abominables” prácticas para adorarlo.

Específicamente, en aquellos partícipes de esta visión desencantada, el término “chichimeca” y los llamados bajo ese nombre, iban a designar y ser el claro ejemplo de seres carentes de toda razón, incapaces, a causa de una condición “salvaje insalvable”, para asimilar o aprender las buenas prácticas de la fe y la vida en policía (civilizada). Por tanto, y debido a estas características alejadas de lo humano y cercanas a lo irracional, las voces eclesiásticas de esta postura, no dudaron en ir en contra del amor universal de su credo, al afirmar y defender, que el único camino para esas “brutas gentes”, era el exterminio o la esclavitud. Sin duda, se trataba de las nociones aristotélicas sobre los “bárbaros” que hacían eco en el Continente Americano.

Un caso de esta perspectiva pesimista, es el parecer de los dominicos fray Reynaldo de Morales y fray Vicente de Santa María, acerca de la validez, o no, de las acciones de Nuño de Guzmán contra los teules chichimecas.

La opinión de los frailes dominicos, tiene como contexto el cuestionamiento, a miembros de la iglesia, por parte de los oidores de la Segunda Audiencia, acerca de la justificación o validez de la campaña de guerra y conquista realizadas por Nuño de Guzmán¹⁹⁴. De esta manera, el parecer de estos dos religiosos dominicos, representa un ejemplo temprano, de esa visión catastrofista y pesimista, que vincula el término “chichimeca”, con aspectos negativos contrarios al cristianismo y, por tanto, justifica las acciones destructivas sobre aquellos grupos a los que se les nombra con dicha palabra

Para ambos religiosos, las acciones de Nuño de Guzmán quedan justificadas por las horribles conductas y prácticas de los teules chichimecas:

¹⁹⁴ Carrillo Cazares vol.1, *op cit.*, p. 79

Que pues la guerra que al presente se haze contra los teules chichimecas por el Presidente Nuño de Guzmán, pues justa así por concurrir en ella las cosas sobredichas que son ser idólatras, sacrificadores, y que viven contra nuestra fe, ques lo principal¹⁹⁵

Desde este bastión del pesimismo, “chichimeca” es sinónimo de un ser vil, que comete muchos actos ajenos y transgresores a la conducta cristiana; pero, sobre todo, incapaz de posibilidad de cambio y redención, por su cruel naturaleza. Esta visión negativa, tomará, debido a los conflictos en el septentrión durante el siglo XVI, dimensiones más amplias, porque el llamado “chichimeca”, se convertirá en el prototipo del “indio malo”, en el contraejemplo, en la figura opuesta al buen camino, en el Otro no deseable.

Otro caso de esta imagen negativa, y que refleja el influjo de las concepciones surgidas por la Guerra Chichimeca, es la noción de “chichimeca” que se desprende de una pregunta del *Confesionario* de fray Andrés de Olmos, sobre el pecado de la lujuria:

¿Tuviste parte alguna vez, con alguna mujer que no era bautizada, o con alguna judia o infiel?
*Cuixica ytechotacic, ynayamo moquatequia cihuatl, yn judia yn chichimecatl*¹⁹⁶

La mujer *chichimecatl*, que lleva consigo la fuerza generadora del pecado, hace que el “chichimeca” aparezca como la cristalización o el prototipo del “infiel”; o bien, como en otros confesionarios y sermones, “chichimeca” sea la personificación de los contravalores de lo que debe ser buen cristiano¹⁹⁷.

¹⁹⁵ “Parecer de los padres fray Reginaldo de Morales y fray Vicente de Santa María, en: Carrillo Cázares, vol. II, *op cit.*, p.420.

¹⁹⁶ Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana: Compuesto por el muy Reverendo padre fray Alonso de Molina, de la orden del Seraphico padre Sant Francisco*, México, Casa de Antonio de Espinosa Impressos, 1569 f. 80r-80v. Recurso en línea recuperado el 17/04/2019 en Biblioteca Cervantes Virtual: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confesionario-mayor-en-la-lengua-mexicana-y-castellana--0/html/bbd4f9ad-ae34-4c52-876b-7df4c80b8c86_163.htm

¹⁹⁷ Justyna Olko encuentra en otros sermonarios y confesionarios la misma imagen negativa de “chichimeca”: “En e sermonario de Juan Bautista (1606: 689) se emplea la expresión “filistinos, los chichimeca, éstos que no creen, que cometen los pecados” (*Philisteo tlaca, in chichimeca, in ahtlaneltocanih, in çan tlatlacohuanih*), que iguala explícitamente a los chichimecas y a los páganos. Otro ejemplo viene del sermonario de fray Juan de Mijangos, donde el personaje bíblico Goliath, un gran *chichimecatl*, es muy gande guerrero, un muy grande enemigo del *altepetl* del nuestro señor Dios” (*in tlachahuiyac Golias, in cenca huey chichimecatl, cenca huay yaotlacohuani, in cenca huey iyaouh iatzin, itepetzin to Tecuiyo Dios*; Mijangos 1624: 191, según Sell 1991: 140)... El significado de la palabra *chichimecatl* va incluso más lejos en un sermón para el Domingo de Pasión atribuido a fray Bernardino

Ambas posturas, la positiva y la negativa, forman la dupla con la que, en el sector eclesiástico, se delimitaron, tanto las nociones bajo las que percibían el término “chichimeca”; como los calificativos empleados para referirse a las gentes en las que se empleaba dicho término. Ambas formas de comprender “lo chichimeca”, tenían como puntos de convergencia: el calificar y hablar del Otro a partir de presupuestos y nociones propias; así como, que ambas posturas, concebían “chichimeca” y nombraban con este término, a partir de intereses muy particulares.

Así, y aunque no se desestima la sincera búsqueda de defensa y trato pacífico a los grupos originarios del “Nuevo Mundo”, el “chichimeca manso” va a ser muy conveniente para aquel sector eclesiástico que busca expandir su esfera de influencia a través de las almas núbiles en la fe.

En cambio, el “irredento chichimeca”, en tanto postura de desencanto, se va a emparejar con la opinión de lado conquistador que busca hacerse de la tierra y de las gentes -o solo de la tierra cuando las gentes no ceden-, resaltando las prácticas atroces y la terquedad de los renuentes al Requerimiento y a la palabra del evangelio. A su vez, esta imagen negativa, es un recurso, por parte del clero, para mantener y sujetar a la grey ya evangelizada, a partir de la creación del contra ejemplo indiano que reúne todas las acciones y actitudes consideradas anticristianas¹⁹⁸.

de Sahagún y anotado por él, actualmente en posesión de la Newberry Library. En este texto los judíos acusan a Cristo de ser un *chichimecatl* bajo e poder de un diablo (*tlacatecolotl*): *Auh in yahuantin judiosme qujtoque cuix amo vel tiqujtoa un tevuantin ca tichichimecatl ca mitic ca yn tlacatecolotl* (“Y ellos los judíos dijeron: ¿no podemos decir que eres un *chichimecatl* ya que dentro de ti está un diablo (*tlacatecolotl*)?” (Ms 1485, fol. 40v)”, Justina Olko, *op cit.*, p.188

¹⁹⁸ Al parecer esta está imagen del “mal indio chichimeca” entre los feligreses de las Repúblicas de indios se interiorizó muy poco porque la presencia “positiva” de “lo chichimeca” está muy presente como por ejemplo en los conjuros de Alarcón los *chichimeca* forman parte de los elementos para favorecer la curación de las enfermedades como en el caso de la cura por punción donde al instrumento de punción para la cura, se le llama *chicimecatl*. O bien, para el siglo XVIII los ancestros cazadores *chichimeca* figuran como el sustento de antigüedad y legitimidad en aquel corpus pictórico y escrito conocidos como *Códices Techialoyan*. Probablemente para los grupos descendientes de los *Altepetl* mesoamericanos los grupos septentrionales -quienes si fueron vistos como enemigos- fueran considerados como el ejemplo del “indio malo”. No obstante, esta consideración, al parecer, tenía poca relación con sus concepciones o consideraciones en torno a “lo chichimeca”. *Vid.* “*Otro conjuro que suele acompañar para las punzadas de aguja*, en: Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por Br. Hernando Ruiz de Alarcón, año de 1629*, edición, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y

El malvado, burlón y belicoso

Hacia 1540, en los territorios conquistados por Nuño de Guzmán, ocurriría un acontecimiento que establecería un cambio en el empleo esporádico de “chichimeca” y la forma tan nebulosa para delimitar aquello que pretendía designar¹⁹⁹. Esos años y los sucesos ocurridos a partir de esa década, marcarían el momento germinal de creación de ese “chichimeca novohispano”, tan asociado al norte y tan enmarcado en las nociones occidentales de lo “bárbaro” y “salvaje”.

A primera instancia, la violenta campaña de conquista, que dio origen a la Nueva Galicia, pareció tener resultados favorables para el avance hispano. De 1530 a 1539, la zona se mantuvo “apaciguada” y aquellos grupos sometidos por las armas de Nuño de Guzmán, se integraban a las dinámicas de la encomienda y a las actividades de los evangelizadores que llegaban a la zona. Sin embargo, aquella integración de los grupos del noroccidente, no significaba una subordinación total y completa. Implicaba sin duda la aceptación de una nueva dinámica de vida, una realidad impuesta hasta ese momento infranqueable que, tal vez de no ser por el grado de violencia con que ésta se impuso, esa nueva circunstancia y el mantenimiento de la misma hubieran sido “aceptadas” como una nueva dinámica en la cual irían participando los grupos sometidos. Algo semejante a lo que ocurrió, paulatinamente, con los grupos mesoamericanos de la cuenca de México.

Troncoso, tomo II, México, Fuente Cultural de la librería Navarro, 1953, en Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/>

¹⁹⁹ Tello pone el año de 1540 como la fecha inicial del levantamiento encabezado por caxcanes y zacatecos. Al respecto comenta lo siguiente: “Ya por este tiempo se comenzó a alterar la tierra con una conspiración de alzamiento, que duró casi tres años su pacificación, y se vieron tan apurados los vecinos de Guadalajara con los acometimientos que cada día les hacían los indios, y tan molestados, que determinaron escribir a su gobernador Francisco Vázquez Coronado, que ya estaba en Compostela y aviándose para el viaje de la tierra de Cíbola y Nuevo México, para que pusiese el remedio que conviniese”. Tello en Icazbalceta, *op cit.*: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_38.htm#84

Sin embargo, los actos destructivos de las expediciones de Nuño de Guzmán y la continuación de esas, iniquidades tiempo después a la imposición de su dominio, inclinaron la balanza hacia el lado del rechazo y la oposición. El resultado de esa destructiva conquista, fue una tenaz y fuerte respuesta, por parte de los grupos que habitaban los territorios que sufrieron el azote de este conquistador español, los cuales, aprovecharon ese tiempo de subordinación y paz, para acumular fuerzas y organizarse en una expresión de descontento que buscaba, a toda costa, expulsar de sus tierras a los recién llegados hispanos y sus huestes auxiliares mesoamericanas²⁰⁰.

En alianza, caxcanes, zacatecos y otros grupos, organizaron una respuesta tan efectiva, que el propio centro de poder conquistador, a cientos de kilómetros del foco de la rebelión, se viera amenazado, al extenderse el conflicto a las cercanías del río Lerma²⁰¹. A dicho encuentro bélico, entre los grupos noroccidentales y las huestes conquistadoras del sur, se le conoce como Guerra del Mixtón²⁰².

No es fortuito que se conociera este movimiento con ese término, dado que la principal estrategia de la gente noroccidental levantada fuera el empeñolamiento. Es decir, el uso de cerros, peñas y peñoles como fortalezas naturales para combatir desde zonas altas, para evitar los llanos donde, las

²⁰⁰ Sin embargo, Tello menciona levantamientos esporádicos en los años de 1536 y 1538 que sin duda son un síntoma de ese malestar general que se iba agudizando entre la gente del noroccidente. *Vid.* Antonio Tello, *op cit.*, en Icazbalceta, *op cit.*, recurso en línea recuperado el 06/07/2018: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_38.htm#84

²⁰¹La rebelión fue de tal envergadura, que el propio virrey Mendoza tuvo que salir con una poderosa y numerosa fuerza militar de españoles e “indios auxiliares” para poder derrotar a los caxcanes y zacatecos en pie de guerra, debido la tenaz lucha de los levantados y a los infructuosos esfuerzos locales de los hispanos por sofocar la rebelión. Esfuerzos ineficaces que cobraron vidas de personajes importantes dentro de las autoridades españolas como el gobernador de Nueva Galicia o la muerte del afamado y destructivo conquistador Pedro de Alvarado, aplastado por su caballo, en plena campaña punitiva, al ser perseguido, en deshonrosa retirada -para su orgullo de conquistador- por las huestes de caxcanes y zacatecos. Tanto la causa de muerte del Gobernador de Nueva Galicia Diego Pérez de la Torre en 1538 como la de Pedro de Alvarado fue por ser aplastados por sus respectivos caballos. Tanto el Gobernador de Nueva Galicia y “El Tonatiuh” murieron días después por las graves heridas provocadas por dicho accidente. *Ibid.*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_38.htm#87

²⁰² Curiosamente, el nombre con que se conoció este episodio violento en el noroccidente se remite al último momento de la guerra; aquel en el que los grupos noroccidentales utilizaron como último bastión de su lucha el peñol conocido como Peñol del Mixtón.

cargas de caballería y los tiros de la artillería hispanas, podrían causarles daños considerables. De este modo, además del Peñol Mixtón, otros puntos de ataque y defensa donde ocurrieron enfrentamientos o se decidió el curso del movimiento -en paulatino detrimento de los alzados-, fueron el Peñol de Teul, el Peñol de Nochistlán o el Peñol de Juchipila.

El levantamiento de caxcanes, zacatecos y otros grupos noroccidentales, duró de 1541 a 1543, y para esos momentos en que ocurrió la Guerra del Mixtón, “chichimeca” es un término que aparece en los documentos para referirse a los grupos de esa región noroccidental. Con el episodio de la Guerra del Mixtón, “chichimeca”, sus connotaciones y empleo, van a ser paradójicos, porque, por un lado “chichimeca” ya es una palabra utilizada -cuando se utiliza- para referirse indistintamente a los grupos noroccidentales que se encuentran levantados; pero, por otro, a pesar de su designación tan totalizante, “chichimeca” aún no es de uso tan generalizado y no se emplea con tanta holgura y constancia.

Dentro de este uso de “chichimeca”, ambiguo, poco recurrente, pero a la vez generalizante; cuando se recurre a él, es para referirse a aquellos “indios malvados y alborotadores” como, por ejemplo, en la carta dirigida a Vázquez de Coronado, de parte de los regidores de Nueva Galicia Diego de Proaño, Juan del Camino, Pedro de Palencia, Toribio de Bolaños y Francisco de la Mota:

Ilmo. Sr. -E porque pensamos que Vuestra Señoría será informado del trabajo que con estos indios y naturales de esta tierra tenemos y esperamos tener, de Cristóbal de Oñate, teniente general de esta gobernación, como persona que gobierna esta tierra, por la visita que hizo, que esta villa y algunas personas de nosotros le hicimos relación y suplicamos él la hiciese a V. S. para que diese remedio en todo, porque de otra manera está en condición de perderse toda esta tierra; y para el remedio de esto, por la poca posibilidad que en todos nosotros hay para poder pagar algunos españoles que demás de los que están en esta villa son menester para resistir tanta gente rebelada, que los pueblos que entre todos nosotros están encomendados, juntamente e con todos los chichimecos se hagan esclavos o naborías de por fuerza, para que nos sirvan en nuestras haciendas e granjerías, para que con esto tuviésemos remedio para tener caballos y armas y las cosas necesarias que convienen para la conversión de estas tierras, y para que estos malvados no anden con las malignidades que cada día cometen y andan procurando, y alborotando los pueblos que están pacíficos al yugo y dominio de S. M. y sirven a los españoles que estaban encomendados; y demás de esto amedrentando a los naturales, aconsejándoles que se hiciesen a una, y fuesen en la muerte de todos los religiosos y españoles que están en esta jurisdicción de esta villa, y matando en los pueblos los negros y naboríos cristianos, y todos los ganados, como lo han puesto por obra en muchos pueblos de los vecinos de esta villa y jurisdicción,

haciendo burla y escarnio de la doctrina cristiana que los reverendos religiosos del orden del Sr. S. Francisco predicán y siembran entre todos estos naturales, y no aprovechando ninguna cosa los requerimientos que el visitador de esta villa les ha hecho en nombre de S. M. y del gobernador de esta tierra para que vengán al dominio de S. M. sobre la paz²⁰³

Como puede verse en el testimonio anterior, “chichimeca” rebasa la mera referencia espacial, sobre un conjunto de gentes que habitan en determinado espacio, para incluir adjetivos y acciones con el propósito de calificar y mostrar negativamente a aquellos grupos que, de forma explícita y beligerante, comenzaban a expresar su malestar hacia los españoles. “Malvados”, “alborotadores”, “burlones” y “matadores” son adjetivos que comienzan a ser elementos definitorios de lo que es “chichimeca” y de quienes son nombrados bajo dicha palabra.

Ahora bien, en contraste a este empleo generalizador e indistinguible, hay documentos, incluso posteriores a los hechos narrados de 1540-1543, que ya integran todo el estereotipo de lo que sería aquella invención del “chichimeca norteño” que comenzaría a esbozarse por 1560.

La “Carta de Hernán Martínez de la Marcha al Rey”, es un caso muy interesante al respecto, porque a pesar de que data de 1550, hace referencia a los hechos de la Guerra del Mixtón y, en dicha descripción de los acontecimientos, Martínez de la Marcha describe a los caxcanes y zacatecos bajo un molde que, indudablemente tiempo después, se va a convertir en el estereotipo, en la forma prototípica del “aguerrido indio chichimeca del norte”. Según su descripción, zacatecos, caxcanes y demás grupos en guerra, andan semidesnudos, portan arco y flecha, son tremendamente violentos y belicosos:

Vi los indios Zacatecas entre indios tenidos por gente fiera desnuda y solo con sus mástiles [maxtles], sus largos arcos y flechas, solo con unos capirotos de cuero en las cabezas, así andan silvestres y a caza de venados, como los vi otros ya domésticos visité antes de llegar a las dichas minas (...)
Acabado de andar por las partes ya dichas, vine hacia la provincia y minas de Guachinango, de camino visitando la provincia y pueblo de Tequila, que confinan con los que dicen los Tezoles, y también están de guerra y comen

²⁰³ *Ibid.*, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_38.htm#87

carne humana. Estando en sus sacrificios, borracheras e idolatrías han hecho muchos males de cada día hacen (...)

Ya a V.M. se ha significado lo que pasaba acerca de los indios Chichimecas bárbaros de guerra que con el Chapuli estaban, y entre ellos el Tenamastle que fue principal y gran parte en la alteración de este reino pasada ahora²⁰⁴

Aunque, como se lee, Hernán Martínez no escatima espacio para describir lo “atroz” que es esa gente levantada; en el texto, solo una vez incluye el término “chichimeca” para hablar de ellos o nombrarlos, cuando en la descripción de sus características, ya se encuentran, por mucho, delineados los rasgos del “indio enemigo” por excelencia: aquel “salvaje” y “bárbaro” de arco y flecha que deambulaba por los caminos del norte saqueando y destruyendo. Es importante destacar, que en esa única vez que aparece “chichimeca” en la “Carta” de Hernán Martínez, está en función de un discurso justificativo y en favor de los actos violentos y el ejercicio de la guerra contra esas gentes “fieras e idólatras”.

En resumen, el conflicto conocido como la Guerra del Mixtón, trae consigo cambios e incorporaciones a “chichimeca”, en comparación con los años anteriores al mismo. Primero, hay un empleo más allá de la indicación espacial. Para los años de la rebelión del Mixtón, “chichimeca” definiría a un conjunto de grupos no sólo como ocupantes de determinado espacio, sino por tener un conjunto de atributos que irían particularizándose. Segundo, “chichimeca” va a estar relacionado con circunstancias y contextos específicos, por tanto, los adjetivos y connotaciones que van a integrar a “chichimeca” conceptualmente, van a ser aquellos que tienen que ver con las intencionalidades y propósitos de aquellos que lo emplean para justificar o aprobar sus acciones y proceder sobre quienes son nombrados y definidos con esa palabra. Con la Guerra del Mixtón aparece y se aprecia con nitidez el uso intencionado de “chichimeca”.

²⁰⁴ “Carta de Hernán Martínez de la Marcha al Rey, Compostela, 18 de febrero de 1551”, en : Carrillo Cázares, *op cit.*, vol. II, p. 479, 485 y 486

La aparición del indómito. Las fieras racionales

La derrota de zacatecos, caxcanes y demás aliados del noroccidente, por parte de los hispanos y sus numerosos contingentes de auxiliares de los *Altepetl* mesoamericanos, fue el parteaguas para que, desde una Nueva Galicia apaciguada, se realizaran distintas actividades encaminadas a cimentar el arraigo y la expansión. Una de ellas, con relevantes repercusiones para la historia norteña, fue la expedición de Juan de Tolosa, junto otras gentes importantes de Nueva Galicia, a zonas nororientales. Expedición que desembocó en el hallazgo de una zona argentífera de gran envergadura en el año de 1546.

El descubrimiento de ese importante filón de plata, en lo que posteriormente sería la ciudad minera de Zacatecas, desencadenó una dinámica y una movilización que se dejó sentir el centro mismo de la Nueva España.

Si bien la Rebelión del Mixtón, fue un antecedente de un movimiento a gran escala de personas, del centro del ya Virreinato a las regiones del norte, el hallazgo de estas vetas, representó la presencia del norte en la vida sociopolítica de la Nueva España. En efecto, la necesidad del precioso metal para las arcas de la Corona, y la búsqueda de mejores oportunidades, por aquellos prestadores de servicios, a las gentes que trabajaban en el proceso de extracción minera, desató la afluencia de grandes contingentes de personas y autoridades hacia la zona del centro-norte²⁰⁵.

Pero, esas tierras con entrañas tan ricas, no estaban desocupadas, llanas y vacías, por muchoque, convenientemente y por la propia novedad de las

²⁰⁵De estos periodos, por ejemplo, son las solicitudes a las autoridades virreinales de permisos para llevar ganado y establecer estancias ganaderas a “las chichimecas” para satisfacer la demanda de recursos y alimentos que requería la nueva dinámica. Además, la entrada de esas regiones en las prioridades virreinales, no sólo estaba relacionada con la movilidad de sus vasallos a ocupar esas tierras ricas “y llanas”. La colonización, la expansión y ocupación por sí mismas no eran los motivos del naciente y atento interés de la Corona por el septentrión. El mayor aliciente para las autoridades hispanas eran la segura extracción, control y traslado del mineral hacia el centro del Virreinato; y de ahí, a las arcas de la Corona Ibérica. De este modo, las concesiones y permisos a vasallos, tuvieron como propósito formar parte de una red de caminos bien articulada y comunicada, para que la plata llegara a buen resguardo y para que se cumplieran los servicios necesarios para la extracción del metal. Esa red de caminos y poblaciones, de tránsito y servicios, se llegó a conocer como el Camino Real de Tierra Adentro.

circunstancias, a ojos de los hispanos fueran presentadas y vistas bajo esa óptica, como afirma acertadamente Jennifer Marie-Anne Jourdain²⁰⁶.

Allí donde los peñascos albergaban la materia argentífera, habitaban varios grupos humanos con prácticas de vida predominantemente inclinada hacia la caza y la recolección y con modos de interrelación intergrupales e interespecies ajenos o desconocidos por los conquistadores occidentales. O bien reconocibles, pero descalificados como formas de vida impropias, dentro de la concepción de humanidad para el europeo del siglo XVI: aquella que concebía lo humano como europeo, cristiano y civilizado (sedentario).

Esos grupos norteños, a primera instancia no establecieron una dinámica de rechazo o fueron completamente agresivos al arribo de los conquistadores. La expedición de descubrimiento de Juan de Tolosa, que dio con las vetas en Zacatecas da cuenta, por ejemplo, de que llegó a ese lugar, gracias a informantes locales que asistieron al expedicionario vascongado. O bien, tiempo después, en la conclusión misma de la Guerra Chichimeca basada en el cese hispano de las hostilidades y el inicio de una política de intercambio, negociación y colonización pacíficas²⁰⁷.

No obstante, esos grupos paulatinamente cambiaron su actitud, en pos de una franca respuesta de rechazo a los advenedizos, por dos causas principales. Por un lado, un posible conocimiento a partir de redes de comunicación intergrupales, que favoreció a que la gente de la zona del futuro Zacatecas, tuviera anticipado conocimiento de los sucesos ocurridos en el noroccidente unos cuantos años atrás, y que, por tanto, tuviera las suficientes noticias del actuar y proceder de esos recién llegados y sus numerosas huestes de

²⁰⁶ *Vid.*, Jennifer Marie-Anne Jourdain, *op cit.*

²⁰⁷ En la Guerra de los Chichimecas, el fraile agustino, Guillermo de Santa María, menciona que los grupos de las regiones de Zacatecas fueron pacíficos y “tratables” a primera instancia: “pues tratándose desta çibdad de mexico y de las de mechuacan y guadalajara a las dichas minas fue neçesario pasar por las tyerras destes chichimecas y a los principios se mostraron conbersables a los españoles y se llegaron a ellos y los españoles viendo la tierra desengbaraçada y a[p]ta para estancias porque ellos no siembran ni las cultiban la empeçaron a poblar De estancias de ganado por diversas partes onde se a aumentado tanto el ganado” Guillermo de Santa María, *op cit.*, f 10v., p. 112.

auxiliares de los antiguos *Altepetl* del sur²⁰⁸. Por otro lado, y eso es más fácil reconocerlo, por la súbita, acaparadora y desmesurada apropiación y captación del espacio por parte de esas gentes barbadas, quienes, aceleradamente, limitaban la movilidad y se hacían de forma exclusiva y excluyente de aquellos lugares donde estaban los recursos para la supervivencia y para la reproducción de las relaciones que daban forma al mundo de los norteños²⁰⁹.

Según fray Guillermo de Santa María en la *Guerra de los chichimecas*, los hechos de rechazo a la presencia de los novohispanos y de inicio de esa práctica de apropiación violenta, que propició la atención de las autoridades virreinales y que desplegó el aparato de castigo y guerra, fue la muerte del franciscano fray Bernardo Cosín, un activo evangelizador de esos grupos del centro-norte, fundador de centros misionales de importante continuidad. A partir de ese suceso, se siguió un paulatino incremento de saqueos y asaltos sistematizados, de entre los cuales destacan, por la década de 1550, el

²⁰⁸ Por ejemplo, Pedro de Ahumada menciona que los zacatecos invitaron a varios grupos, incluso ya pacíficos a unirse en 1561 a su levantamiento. Lo que muestra que la zona noroccidental y centro-norte se mantenían en constante comunicación: “Los pueblos e rancherías de yndios zacatecas que estauan vecinos de los pueblos bazcames [cazcanes] de paz del rreyno de Galicia demas de ser culpados en los robos y muertes supe que persuadieron a los dichos cazcanes que se lebantasen e todo el rreyno anduuo entre ellos la platica porque los yndios Zacatecas se ofrecían a començar la guerra”. Pedro de Ahumada, *op cit.*, p. 15-16

Por su parte, fray Guillermo de Santa María da cuenta de como muchos prisioneros de la Guerra del Mixtón esclavizados por los hispanos y llevados a trabajos de minas en Taxco y la Ciudad de México, lograron huir, regresar al norte y refugiarse en las tierras de los zacatecos y guachichiles en lo que años después sería la zona minera de Zacatecas. No es gratuito suponer que ellos contaron su experiencia y dieron su punto de vista, y preventivo, a esos grupos sobre los hispanos y sus huestes. También no hay que olvidar aquellas referencias sobre las flechas como medios de alianza, comunicación y veneración, presentes desde la Guerra del Mixtón. El texto de Santa María comenta: “Y con esto paso a tratar de los otros que son dañosos estos chichimecas de quien al principio trate digo los guamares y guachichiles antes no al tiempo quel visorrey don ant^o de Mendoça de buena memoria hiçiese la guerra a la prouinçia de jalisco q fue por el año de 41 y 42 años no heran conoçidos ni su tierra tratada despañoles ni poblada con estanças de ganado por q tan solamente entonzes auia algunas enpeçadas a poblar en la cauana de s juan el como fueron conoçidos fue desta manera de los esclabos que se hiçieron en la dicha guerra de Xalisco se truxeron a taxco y a otras minas desta nueva España y dellas se huyeron algunos y se volvieron a sus tierras y por no tenerse allí por seguros se metieron entre los zacatecas que arruiba tengo dicho onde como ya diestros de minas conoçieron los metales y los mostra [ron] y dieron a los españoles a yntincion que no los trugesen a labrar las minas de por aca pues tan çerca de sus tierras las tenian y este prinçipio tubieron aquellas mynas tan nombradas de Zacatecas donte tanta rriqueça se a sacado”. Fray Guillermo de Santa María, *op cit.*, p. f. 10r, p. 110.

²⁰⁹ Aunque habría que acotar las afirmaciones anteriores, porque la respuesta de aquellos grupos del norte oscilaba entre el pleno rechazo; pero también operaba bajo una lógica distinta en donde se aceptaba al Otro y a la nueva circunstancia, a partir de pautas nada pacíficas como la depredación y el saqueo; versiones violentas de la caza y la recolección de seres y recursos²⁰⁹. Allí donde ya no se podía cazar a las presas del monte, se podía robar y comer el ganado de los estancieros; o bien, asaltar caravanas. Es decir, hacerse del Otro a partir de la violencia; porque aquellos nuevos que ya no iban a irse, y que apretaban a grandes pasos, también, y a muy temprana fecha de su presencia, habían optado por ella como medio de vinculación y relación.

sangriento ataque zacateco a una caravana de purépechas comerciantes en la ruta del camino a Zacatecas; ataque que cobró la vida de los viandantes. El asalto de unas recuas de Cristóbal de Oñate y Diego de Ibarra por los mismos zacatecos a tres leguas de la ciudad bautizada con su mismo nombre²¹⁰. El ataque y robo guachichil, al arria de Diego Alvarado de Pedroso que cobró la vida del arriero y, en julio 1551, el asalto por este mismo grupo, a carretas de, nuevamente, Cristóbal de Oñate y Diego de Ibarra en el que murieron dos negros y cinco indios²¹¹. En septiembre de ese mismo año, los guachichiles apuntarían a su lista, a un mercader, apellidado Medina, con sus cuarenta tamemes²¹².

Es interesante la información otorgada por Guillermo de Santa María, al mencionar, que el inicio de los actos de guerra y hostilidad de los grupos norteños, lo marca el rechazo y muerte del franciscano, con el que seguramente habían establecido un tipo de relación e intercambio pacífico. Tal vez, la muerte del fraile culminaba o establecía el fin de una manera de convivir y marcaba el inicio de otra pauta de relaciones de corte aguerrido, violento y depredatorio que, curiosamente, coincide con el comienzo de un periodo de ataques y saqueos constantes y recurrentes. Es probable, que los datos del fraile agustino, sean un indicio de la lógica de aquellos grupos del centro-norte, en su interacción y pautas de relación con los otros.

Ahora bien, la experiencia hispana de interacción con las gentes de esos territorios, fue resuelta primeramente con violencia y con el ejercicio de la fuerza. Respuesta que descansaba en toda una tradición de trato excluyente hacia el Otro, heredada desde los tiempos de Reconquista en la Península Ibérica; a la seguridad de su posición y triunfo como conquistadores en las

²¹⁰ Guillermo de Santa María, *op cit.*, p. 116

²¹¹ *Ibid.*

²¹² Además de este listado de ataques iniciales Guillermo de Santa María agrega otras acciones violentas de fuerte impacto para el proceso de colonización a cargo de los guamares y copuces por las mismas fechas de la década de los 50: “Los guamares por este tiempo quemaron vna estança de dyego de ybarra y mataron toda la gente della y hiçieron grande destruyçion en el ganado.

Tambien por este tiempo los copuzes que como dicho es son guamares vna parcialidad de ellos de quien hera señor vuno que deçian carangano dio en vn pueglo de yndios pequeño junto a sant myguel y matorromo 14 o 15 personas y esto fue cavsa que se despoblase el dicho pueblo de s miguel porque como dicho estava poblado y con monasterio de chichimecas y tarascos y tomyes y todos se fueron cada uno por su parte “*Ibid.*, p. 116-117

Antillas y el Centro de la Nueva España; y, a corto plazo y distancia, a una continuación de las prácticas inauguradas en el noroccidente por Nuño de Guzmán y su gente. Sobrada autoconfianza que, con la gente del norte, se pagaría caro. De este modo, Guillermo de Santa María cuenta como la acción de castigo y guerra no tardo en llevarse a cabo por parte de los novohispanos:

La primer guerra o rresquentro q se tubo con ellos lo hizo sancho de canyago era alcaide mayor en las mynas de çacatecas y con sola esta avthoridad se la mouio y fue sobre el socorro y para quitar la ropa de medina el mercader que tengo dicho que mataron

Después viendo los muchos daños q haçian fue proueydo desta çiudad de mex^o el ldo herrera oydor de audiencia real dioles guerra ahorco muchos y prendio y les hizo arto daño y después fue proueydo hernan perez de Bocanegra y otros capitanes sucesiue unos en pos de otros por tyempo de 20 años y mas onde an padescido y hecho hartos daños y crueldades pero este es fruta de la guerra que no la lleua mejor y ansi dexo de contar su historia²¹³

Como puede verse, la acción punitiva quedó a cargo de iniciativas individuales y autoridades locales. De personajes y autoridades confiados en su bonanza económica, sus armas, sus caballos y, sobre todo, de la subestimación de la capacidad de ataque de los grupos norteños con, según ellos, “poca organización” y más sencilla tecnología bélica. Años atrás, ese menosprecio a las habilidades de esos “encuerados y vagos de arco y flecha”, le costó la vida al adelantado y afamado conquistador Pedro de Alvarado. Sin duda, una metafórica encarnación de la actitud colonial hispana, en su trato con la gente del norte.

Sin embargo, las acciones locales no pudieron frenar los ataques y saqueos de guachichiles, zacatecos, guamares y demás grupos que, de forma sistematizada o aislada -sea por deliberada y conjunta iniciativa ofensiva contra los recién llegados, o por practicas separadas e independientes de saqueo y robo a caravanas, estancias ganaderas, misiones o poblaciones- ponían en considerable riesgo, el tránsito de gente y circulación de productos y mercancías, para abastecer a los enclaves mineros y la poblaciones encargadas de sostenerlos²¹⁴. La presión por el desabasto de plata al centro

²¹³*Ibid.*, p. 117

²¹⁴ Pedro de Ahumada da el siguiente cuadro de la situación de los novohispanos en el centro-norte a partir de los ataques zacatecos y guachichiles: “Estuvieron las minas de los zacatecas tan apartadas e

de la Nueva España y de ahí al núcleo del Imperio y, en contraflujo, de productos y materiales para la extracción y manutención de esa industria a los territorios del centro-norte, atrajo la atención de las autoridades centrales del Virreinato²¹⁵.

Pese a esa atención pormenorizada, a finales de la década de 1560, la política virreinal no fue la de armar una gran expedición encabezada por el virrey, semejante al ejército organizado durante la Guerra del Mixtón, sino que se trató, en cambio, de un conjunto de medidas dirigidas desde el centro, a cargo de funcionarios enviados de la capital, pero realizadas en conjunto con las autoridades locales del norte. Esas medidas de acción tendrían como directriz la guerra “a fuego y a sangre”.

Como muestra Powell, el Virrey Martín Enríquez fue la autoridad encargada de establecer todo un aparato de la violencia, dirigida desde el centro, para derrotar a los grupos del centro-norte y asegurar la ruta minera del Camino Real de Tierra Adentro. Para delimitar su política hacia la gente en guerra, en 1569 reunió los pareceres de legos y de miembros de las órdenes religiosas, quienes unánimemente se manifestaron en realizar la guerra abierta en contra de la gente del septentrión.

Fortalecido por la opinión de los hombres de letras y de Dios, Martín Enríquez desarrolló y desplegó una estrategia bélica a partir del establecimiento de pueblos defensivos y presidios instalados en las cercanías de poblados,

puestas en condición que por ninguna parte se enctraua y salia en ellos sino con gran rriesgo y muy apercebidos de las armas en cuya causa e por que saltauan en todos los caminos e muy cerca de las dichas minas se despoblo el monte de la madera y las carboneras que estauan a legua y dos leguas que fue causa de cesar las fundiciones y edificios de los yngenios e ceso el entrar de los bastimentos y fue tanta la estructura que ceso casi totalmente el beneficio de la plata en todas partes de tal manera que ubo dia de quinto en que solamente cupieron a su majestad diez y siete marcos de plata siendo de ordinario seiscientos ochocientos y novecientos marcos y en la mayor baxa quatrocientos”. Pedro de Ahumada, *op cit.*, p. 20. Sean o no aumentada la tónica de la descripción sobre la situación o el panorama a raíz de los ataques; lo cierto es que este fragmento muestra la principal preocupación que dirigió la atención de las autoridades virreinales hacia las acciones hostiles de los grupos del centro-norte: El riesgo de perder la industria de la minería zacatecana, y el consiguiente desabasto o total pérdida del preciado metal. Pedro de Ahumada, *op cit.*, p. 19 y 20

²¹⁵ Según Pedro de Ahumada en su relación, las pérdidas al año de 1561 ascendían a un millón de pesos en oro y creciendo: “los yndios que llaman zacatecas e goachichiles han muerto mucha cantidad de yndios españoles e yndios amigos mexicanos e tarascos y han hecho de daños las hazindas y en los dichos saltos demas de las muertes, de un millon de pesos de oro” *Ibid.*, p. 9

estancias y de los puntos importantes del también llamado Camino de la Plata. Una estrategia de guerra que tenía más de defensivo que de ofensivo, dado el carácter poco asible, focalizable y huidizo de la organización y movilidad de sus enemigos, ya nombrados y reconocidos, por el mundo novohispano, como “chichimecas”.

En efecto, para el momento del hallazgo de la zona minera en tierras de los zacatecos en 1546, “chichimeca” ya era el término referencial y arraigado para aludir a esas gentes y a ese espacio centro-norte en expansión. Pero, es a partir del inicio de las acciones ofensivas de zacatecos, guachichiles y guamares en la década de 1550 y, sobre todo, a la respuesta a fuego y a sangre de los novohispanos y sus huestes de auxiliares a partir de 1568-1569, cuando se consolidan los sentidos y significados del término “chichimeca” tal y como aparecen en las fuentes de la época novohispana y cuya duración se prolongaría varios siglos después. Es decir, ya con la adscripción a sus connotaciones de los conceptos occidentales para tratar, concebir y subestimar al otro, y con la indisoluble mimesis del término con los grupos septentrionales. Aquellos fueron los momentos y las circunstancias que inventaron al “chichimeca novohispano”.

Uno de los testimonios, para ver la forma que va adquiriendo “chichimeca” en estos periodos de fuerte conflicto, es la *Relación hecha por D. Pedro de Ahumada sobre la rebelión de los indios Zacatecas y Cuachichiles y de la alteración en que pusieron el Reino de la Galicia 1562*. Se trata de un texto importante, porque es un testimonio que da cuenta de aquel periodo, en donde las acciones de castigo y reprimenda, estaban a cargo de personajes y autoridades de la zona de guerra. Pero también, destaca porque la figura del “chichimeca”, ya integra un conjunto de connotaciones, prejuicios y calificativos, que van a ser definitorios para describir y hablar de lo que “es un chichimeca” en la época novohispana.

Aunque es una obra paradigmática para definir la asociación de “chichimeca” con el septentrión, en Pedro de Ahumada hay una peculiaridad, ya que, pese a que aparecen los rasgos y prejuicios de lo que definiría a un “chichimeca”, en

Ahumada no se utiliza dicho término para referirse en conjunto a zacatecos y guachichiles, a quienes apunta como principales incitadores y provocadores de los levantamientos y ataques, y a los que describe y muestra de forma muy homogénea. Cosa peculiar, porque a partir de la Guerra Chichimeca, esos grupos, zacatecos y guachichiles, serían los más asociados con el término en cuestión.

En Ahumada, en cambio, los llamados “chichimecas”, son un tercer grupo, separado de los zacatecos y guachichiles, que habitaban hacia los actuales Estados de San Luis Potosí, Hidalgo y Querétaro. Del Tunal Grande hasta Pánuco, y de ahí hasta Meztitlán. Estos grupos que Ahumada llama “chichimecas”, los integra dentro del mismo conjunto de características con que describe a zacatecos y guachichiles, pero, ¡oh sorpresa!, afirma que éstos a quienes llama “chichimecas” no son belicosos y les imputa daños menores, como por ejemplo, ser sólo ladrones de ganado²¹⁶. Opinión que para nada comparten los agustinos y legos de la zona de Xilitla, quienes describen a esos grupos, a los que también llaman “chichimecas”, de maneras muy semejantes a las empleadas por el propio Ahumada para los guachichiles y zacatecos.

Como ejemplo, cabe mencionar las palabras pesimistas de los agustinos con relación a los grupos que atacaron el pueblo y el convento de Xilitla en 1587. El comentario del agustino fray Juan de Grijalva es clarificador:

Es muy áspero y de tierras muy fragosas, el temple cálido y los indios muy bárbaros. Y por estar tan desviado de la pulicía de los mexicanos, como porque todo su ejercicio era el arco y las flechas. El año de 87 acometieron los chichimecas a destruir la casa y el pueblo, entraron al claustro bajo del convento, robaron la sacristía y quemaron todo aquello que no era de bóveda, que era buena parte del convento²¹⁷

²¹⁶ “Los yndios que llaman chichimeca que también son salvajes y andan desnudos se entienden principalmente e avitan toda la serranía que corren desde el paraje del tunal grande hasta las minas de yzmiquilpa y neztitan e por la parte del norte hazia panico que es todo tierra muy aspera y doblada destos no se aya entendido que aya en dicho daños mas que en algunos ganados ni son bellicosos ni determinados como los zacateas”. *Ibid.*, p. 31

²¹⁷ Juan de Grijalva, *Historia de la Orden de N. P. S. Agustín en la Provincia de Nueva España*, México, Porrúa, 1985, p. 192. Más adelante, en el texto de Grijalva, el autor se refiere sobre los “chichimecas” de las zonas alledañas a Chalpulhuacán, otro centro de evangelización, con calificativos que los describe como antropófagos y gente de temer: “Se pobló el convento de Chapulhuacán que dista de la ermita 16 leguas; es esta casa la más trabajosa que tiene la provincia por ser fragosa y desviada del comercio humano. Los indios son otomites y mexicanos, frontera de chichimecas [...] están en la misma línea, Tzitzicatlán, Chalpulhuacán y Xilitlán, que es una provincia de muchas leguas de serranías muy

Es probable que, por desconocimiento, o tal vez, por un creído conocimiento preciso, Pedro de Ahumada Sámano no empleara de manera generalizada el término “chichimeca”, incluso ni de forma ubicacional, como en los años treinta durante la Guerra del Mixtón; lo cual es sorprendente, ya que Ahumada forma parte de una etapa en donde se buscaba nombrar, ubicar y definir a un enemigo, con el propósito de establecer los modos para tratarlo; y ya determinada esa manera de definirlo, proceder violentamente contra él.

Por ejemplo, el memorial de Alonso de Zorita, aunque, en contraparte, es de los posicionamientos que explica la rebelión de los grupos del centro-norte como reacción a los agravios sufridos por parte de los españoles, es un caso en donde el uso de “chichimeca” se amplía, se hace generalizado y nombra una diversidad de grupos que parte desde Querétaro y se extiende hacia la parte norte:

Esto es lo que se ofrece que suplicar á V.M. sea servido de mandar conceder y proveer para esta santa empresa, y lo mismo y por la misma orden se debía proveer para con los indios chichimecas que están de Queretaro en adelante, que andan todos levantados y de guerra, por los grandes daños que han recibido y cada día reciben de los españoles²¹⁸

Lo más seguro, es que Ahumada no usara, a diferencia de Zorita, de forma tan generalizada el término “chichimeca”, porque le importaba mostrar y delimitar con claridad, quienes eran los incitadores de la rebelión y los enemigos a enfrentarse: los zacatecos y los guachichiles. Efectivamente, mientras que en Zorita el conocimiento de esos contextos es a distancia; además de que tiene como propósito mostrar una situación general, a Pedro de Ahumada, en cambio, le interesa ser concreto y claro sobre sus actos y sus acciones; sea por la búsqueda de mérito y reconocimiento de sus actos ante las instituciones

dobladas, lenguas mezcladas, porque hay mexicanos otomites y chichimecas. Confinan todos con chichimecas que como no están domados y comen carne humana nunca nos acabamos de asegurar en las vidas”. *Ibid.*, p. 205

²¹⁸ Alonso de Zorita, *Memorial de Alonso de Zorita*, en Joaquín García Icazbalceta, *op cit.* , en Biblioteca Cervantes, recurso en línea recuperado el 10/07/2018:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_37.htm#76

virreinales o, simplemente, porque Ahumada es partícipe y conocedor de primera mano de las circunstancias y contextos que describe.

Ahora bien, aunque en la *Relación hecha por D. Pedro de Ahumada sobre la rebelión de los Indios Zacatecas y Cuachichiles*, se focaliza el empleo de “chichimeca” a grupos ajenos al conflicto, destacan o ya aparecen claros, los apelativos que definirían o abarcarían el campo conceptual que se enmarca bajo la palabra “chichimeca”; tal vez, derivados o producto de la violencia de las circunstancias o del deseo de proceder contra ella con la misma moneda. De este modo y de manera repetitiva y un tanto homogénea, la descripción de los guachichiles, zacatecos y los llamados “chichimecas” van a sintetizarse y coincidir bajo los siguientes prejuicios:

Los yndios de guerra de aquellas comarcas de Zacatecas y San Martin q avitan en los despoblados andan desnudos hechos salvajes. No tienen ley ni casas ni cojntratación no obran la tierra ni travajan mas que la caça; e de ella e de las frutas silvestres e raíces de la tierra se sustentan²¹⁹

La visión de Ahumada sobre los grupos del centro-norte estaba influida y se establecía por el clima de hostilidad, así como estaba en función de justificar y arengar en favor de su campaña de guerra. Por tanto, era importante mostrar a sus enemigos, lo mas enemigos posible, lo más aguerridos posible y con las características que los presentaran como los seres más indispuestos a la paz y a la sociabilidad. Convenía exponerlos bajo la lupa de los modos de ser más ajenos y distantes, según Occidente, del trato humano y cristiano: o sea, fieros, brutos, violentos, irracionales, temerarios, “luzidos de cuerpo y balientes en la guerra”. Por ejemplo, a los guachichiles Pedro de Ahumada los describe de la siguiente manera:

²¹⁹ Pedro de Ahumada, *op cit.*, p. 21. El empleo de “alarbes” es común entre los hispanos para hablar de los grupos cazadores recolectores, o aquellos cuyas formas de vida comparten elementos con éstos. Por ejemplo, Sahagún en el índice de su libro X comenta sobre la sección sobre los *chichimeca* de su obra general: “Parrapho tercero de los teuchichimecas que no tienen mas que una muger y andan [como] alaraves”. Sahagún, *Historia General, op cit.*, Sumario del libro X, sin foliado, recurso en línea recuperado el 08/040/2019: <https://www.wdl.org/en/item/10621/view/1/4/>. Guillermo de Santa María también emplea el término de “alárabe” para referirse a los llamados “chichimecas”. Guillermo de Santa María, *op cit.*, p. 97

La nación de los guachichiles casi todos quedan a la mano izquierda del camino como benimos a la parte de zacatecas a la parte norte son todos los que se an visto desnudos y andan como alarbes y saluajes sin tener lugar cierto²²⁰

Y por si fuera poco y favorable para la empresa punitiva, al emparejar sus formas de vida con la de los grupos nómadas y musulmanes norafricanos, los enemigos septentrionales de los hispanos, no sólo son mostrados como ajenos a los tratos de los civilizados, sino que, además, sus formas de vida son próximas a la de aquellos enemigos de la cristiandad, quienes representan una fuerte amenaza de la España unificada y libre de la Media Luna.

La opinión hacia los zacatecos no dista mucho de las palabras anteriores, cuando refiere sobre la práctica, en tiempos de guerra, tanto del infanticidio de los niños de brazos propios, como del rapto de infantes de otros grupos que ya pueden andar:

Esta nación de yndios que los que estauan en los confines de los pueblos de los cazcanes que estauan hechos alauares siguiendo la guerra en caza solian antiguamente tener una extraña costumbre que porque las jugeres e los seguían por los campos no los ympidiesen mataban los hijos que les hacian e las madres les lloraban y enterrauan y para no disminuir sus cuadrillas entrauan en los pueblos cazcanes que era jente política como los mexicanos y tomaban dellas la cantidad de muchachos y muchachas que les parecia de edad de seis hasta de ocho e nueve años que pudiesen sufrir el trauajo del camino y los lleuaban consigo y los criaban en el exercicio de la caça²²¹

En ambos párrafos, la asimilación o vinculación de los grupos rebeldes con los grupos del norte de África, no sólo tiene que ver con el referente cultural con el cual los hispanos trataban de comprender la realidad que tenían enfrente.²²²

²²⁰ *Ibid.*,

²²¹ *Ibid.*, p. 25

²²² Es muy interesante, por ejemplo, la descripción de los “alárabes” de Luis del Mármol Carvajal, en su *Descripción general de África*, que parecen descripciones de los grupos llamados “chichimecas” y viceversa. Aún más, ambos paralelismos remiten a la descripción aristotélica de lo que es un bárbaro y lo que hace justificable que sea esclavizado. Por tanto se evidencia el manejo por parte de los hispanos de maneras propias preconcebidas como herramientas para acercarse a esa contrastante diferencia: “Los Alarabes que viuen en los desiertos de Barca que son entre revería y Egipto, son gente pobre y miserable, porque la tierra donde andan es estéril y áspera, yaunque tienen ouejas y camellos es tan poca la yerua que ay que sacan poco fruto del ganado(...)

Son estos Alarabes los mayores salteadores del mundo, y quantos forasteros caen en sus manos los roban y prenden, y los venden a los Christianos por manera q no osa ningun Mahometano passar por su tierra, solo ni acompañado” Luis de Mármol Carvajal, *Descripción general de Africa*, fragmentos tomados en: Karoline P. Cook, “Muslims and Chichimeca in New Spain: The Debate over Just War and Slavery, en: *Anuario de Estudios Americanos*, 70, 1, 2013, p. 27. Es pertinente mencionar al respecto, que el artículo de Karoline P. Cook aborda de manera clara e interesante la forma en que se vinculó a los grupos llamados “chichimecas” con los grupos del norte de África como argumento justificatorio para la guerra y

El símil de Ahumada y de otros hispanos, con grupos nómadas musulmanes y con los procesos de la Reconquista, tiene como propósito fundamental, aludir a un tema sensible y reconocible que, de cierto modo, induce a una pronta y más concreta respuesta sobre el asunto en cuestión. En este caso, hacia favorecer un tipo de resolución o proceder beligerante²²³. Basta con releer la descripción de estos “alárabes” o de los “moriscos”, de la *Descripción general de África* de Mármo y Carvajal, y se podría pensar que, de no ser por los nombres de los grupos aludidos, se trata de una de tantas descripciones novohispanas sobre los llamados “chichimecas”.

Al familiarizar esas formas de vida distintas, Ahumada, por un lado, genera una manera de comprenderlas; pero también, inclina la balanza hacia una forma de proceder sobre aquellos modos. No es descabellado pensar que vincular, al antecedente de los sucesos y partícipes de la Reconquista de la península ibérica, con los ataques y los modos de vida de los grupos llamados “chichimecas”, funcionaba para predisponer a todo el aparato jurídico y de autoridad, hacia formas y fórmulas de actuar ya conocidas. Formas y fórmulas, que se buscaba anteponer a esa nueva realidad, sea para aprehenderla y concebirla bajo esos moldes viejos y ya conocidos; o para someterla a las recetas de conquista y sometimiento ya experimentadas.

Otros testimonios, contemporáneos a la época de la política beligerante, dan cuenta de esta asimilación, tanto de los grupos del centro-norte con lo “salvaje” y lo “anticristiano”; como de la conjunción de esas características y vinculaciones bajo el término “chichimeca”.

la esclavitud de los grupos del centro-norte; pero además, muestra como la imagen también fue internalizada, como figura amenazante por algunas gentes de los distintos grupos amerindios en la Nueva España.

²²³ No necesariamente la mención en la semejanza de vivir entre los “llamados chichimecas” y los “alárabes” tenía francas intencionalidades políticas. Fray Guillermo de Santa María por ejemplo menciona ese parecido solo para recalcar la vida “salvaje” y “vagabunda” de los grupos del centro-norte sin ánimos de justificar con ello su represión.

Al respecto, destaca el *Advertimiento*²²⁴ del Virrey Martín Enríquez, a su sucesor el Virrey Conde de la Coruña, en donde ya se enlazan las características y calificativos, enunciados por Ahumada para los grupos del centro-Norte, con el empleo de “chichimeca”:

Unos indios que acá llaman chichimecos, a los cuales se juntan otros de otras naciones que todos quedaron por conquistar , y andan alzados y rebelados al servicio de Dios y de S.M ha sido una plaga que ha dado bien a qué entender a este reino porque estos habitan en la tierra mas larga y fragosa que hay en él, por lo cual entiendo que si para castigarlos se juntasen todos los españoles que hay acá, no bastarían; porque como ellos nunca tienen asiento ni lugar cierto donde los puedan hallar andan de una parte a otra, y como venados sustentandose de solo yerbas, raíces y polvos de animales que traen en unas calabazas, saben bien hurtar el cuerpo a los que suelen buscarlos y cuando los españoles piensan dar sobre ellos, estan bien lejos de allí, y ellos tienen mil astucias para buscarlos y hallar a los españoles, hasta hallarlos emboscados en pasos frondozos y caminos; y así han hecho y hacen por ordinario robos y muertes en ellos con crueldades increíbles²²⁵

El *Advertimiento* del Virrey Martín Enríquez, dado que es un texto para una sucesión de poder, puede ser considerado un documento que concentra o resume, toda una trayectoria de contactos y conquistas con los grupos del centro-norte basada en la guerra y la violencia, ya que, el Conde de la Coruña, suple en el cargo a Martín Enríquez a mediados de 1580. Así que las palabras de Enríquez, son un resumen de 20 años de política a sangre y fuego donde se delinea la figura del enemigo a combatir.

Sin embargo, hay un dato curioso en el anterior *Advertimiento*, ya que en los primeros renglones de la cita anterior, el saliente Virrey usa “chichimeca” de una forma semejante y un tanto particularizada al modo de Pedro de Ahumada, a pesar de que, como ya se dijo, hay un manejo más generalizado del término y una caracterización de los componentes “salvaje” y “bárbaro” como partes inseparables de “chichimeca”. No obstante, a diferencia de la *Relación de D. Pedro de Ahumada sobre la rebelión de los Indios Zacatecas y Cuachichiles*, con el Virrey Manriquez los llamados “chichimecas” son ya esos grupos del

²²⁴ En términos muy generales los *Advertimientos* eran un conjunto de señalamientos del estado y circunstancias del Virreinato que realizaba un Virrey a su sucesor en el cargo. Principalmente se señalaba tanto lo hecho, como los asuntos pendientes, por hacer o resolver en el Virreinato.

²²⁵ *Relación y Advertimientos que el virrey D. Martín Enríquez dejó al conde De la Coruña su sucesor en los cargos de Nueva España*, en Carrillo Cázares, *op cit.*, p. 673

centro-norte en rebelión, y no aquellos grupos de la zona de San Luis Potosí, Hidalgo y Querétaro a los que Ahumada nombra como “los chichimecas”.

En este recorrido, sobre aquellos momentos de la creación de ese creado “chichimeca” “bárbaro” y “norteño”, no se puede pasar por alto, los despectivos comentarios del dominico y obispo de Michoacán fray Juan de Medina Rincón, quien destaca, no sólo por utilizar ya “chichimeca” como genérico de norteño, belicoso y sinónimo de bestialidad y barbarismo, sino también por el lujo y arrebatado con que despliega palabras de desprecio sobre esas gentes de las que cree hablar y conocer:

Estos indios chichimecos a su modo bárbaro en carnes, sin casas ni bienes algunos sustentabanse de lo que hallaban por los campos y montes, comidas silvestres y cazas, que son muy diestros en tirar arco, y eran grandes cazadores, traían consigo sus mujeres e hijos, y desta manera vivían cada cuadrilla en su pertenencia, y se comunicaban los de una legua y parcialidad entre sí sin ley ni policia, aunque se reconocían alguna subjecion y mayoría (...) porque estos son bárbaros y silvestres en yéndolos a buscar se meten en lugares mas fragosos y dificultosos y allá se sustentan de lo que hallan (...) Todo este trato y comercio y granjerías padece gran prueba y disminución por estos bárbaros y sus daños y a esta causa han puesto en cuidado y aflicción a los que tienen y han tenido cardo de remediarlo (...) porque el día de hoy estos chichimecas son y se han de conquistar y cazar como fieras racionales, que andan en los montes y boscajes²²⁶

Palabras de desestimación que no tienen medida alguna para favorecer la represión y la violencia contra los grupos del centro-norte. Es más, lleva ese descrédito y desaprobación, más allá de las acciones de ataque, robo y saqueo realizadas por aquellos llamados “chichimecas” y lo encamina hacia una conclusión en la que no les niega su humanidad (los considera racionales), pero dicha cualidad humana descansa en una fiereza y bestialidad esenciales e inherentes.

En los testimonios anteriores, incluso en el de Pedro de Ahumada, es notorio el paulatino, pero claro, desdibujamiento en la especificidad del empleo de “chichimeca”, acompañado, paradójicamente, de la conjunción precisa de rasgos, características y prejuicios que se repiten y se concentran como los elementos constitutivos de “chichimeca” como concepto.

²²⁶ *Relación del Obispo de Michoacán Fray Juan de Medina Rincón*, en: Carrillo Cazares, *op cit.*, p. 640-641.

Esos documentos, destacan también por la tabla rasa que se hace de las distintas formas de vida, delimitadas como incomprensibles o incapaces de ser reconocidas como humanas por parte del lado hispano (al menos del sector que opta por la violencia y la esclavitud), pero que se necesita mostrarlas unificadas.

En suma, la *Relación* de Pedro de Ahumada y las demás fuentes pertenecientes al periodo de la respuesta violenta del lado novohispano, son ejemplos paradigmáticos en donde lo “bárbaro-salvaje”, el conjunto de calificativos que engloba esa dupla (fiero, crudo, cruel, silvestre, irracional, vagabundo); así como el tema de los enemigos de la cristiandad junto con sus calificativos (infiel, hereje, idólatra, apóstata), se enlazan para establecer una manera de comprender y un modo tendencioso de actuar. Se trata de molear a un enemigo. A un ser propio del momento en que se decide proceder a sangre y fuego contra los grupos del centro- norte. Para dicho actuar, resulta mejor homogeneizar, crear una entidad uniforme, sometida al escrutinio y descripción bajo el lente de lo propio²²⁷.

Los afrochichimecas. La gente incorregible

Mejor ejemplo de los bordes imprecisos de lo que definía, calificaba o designaba “chichimeca”; pero también de lo práctico que era jurídicamente para proceder sobre aquellos designados, son los testimonios que cuentan sobre la existencia de africanos, gente de los *Altepetl* mesoamericanos, hispanos y mestizos fugitivos, que fueron a refugiarse entre los grupos del centro-norte y que también participaron de las acciones de ataque, robo y saqueo.

Según los autores hispanos de estos testimonios, a las bandas de “chichimecas” salteadores y atacantes, se habían unido africanos huidos de la esclavitud, así como sectores que no habían encontrado un espacio favorable,

²²⁷ El espacio también se “chichimequiza”, los testimonios hablan del norte como tierra llana, abandonada, despoblada, vacía, salvaje, hostil, fragosa y áspera por ser algunos de los calificativos que se emplean para hablar del centro norte para mostrarlo como una tierra promisoría, virgen y presta para la colonización; pero también como un territorio inculto y áspero de difícil acceso, causante de denodados esfuerzos y cuantiosas inversiones en el afán de dominarlo y civilizarlo.

o no les satisfacía la situación que vivían y ocupaban dentro de la sociedad novohispana. Aunque estos grupos fueron reconocidos y mencionados en las fuentes como sectores diferenciados que se encontraban entre los grupos del norte, hay, a la par, una intención de desdibujar su particularidad y de anular su diferencia, en tanto que se les muestra participando de las mismas acciones de saqueo y guerra de aquellos guachichiles o zacatecos con quienes fueron a refugiarse y vivir. Por tanto, integrarlos o hacerlos parte de “lo chichimeca” y de los llamados “chichimecas”, era una manera de proceder uniformemente y aplicar las mismas medidas de manera generalizada. Las autoridades virreinales necesitaban disponer y “allanar” el espacio, así que resultaba mejor actuar con la practicidad de meter en el mismo saco y homogeneizar en algo en el que ya se sabía como proceder.

Es interesante, que las noticias sobre la inserción de distintos sectores novohispanos, dentro de los grupos septentrionales, comenzaran desde tiempos tempranos, incluso, de aquellos en los que los llamados “chichimecas” aún no eran del todo nombrados de ese modo. Por ejemplo, durante la Guerra del Mixtón, hay noticias de africanos y afrodescendientes que huían, se refugiaban y engrosaban las filas de los caxcanes y zacatecos en pie de lucha. El testimonio de Hernán Martínez de la Marcha da cuenta de esas circunstancias y acontecimientos:

Los de Jalancingo y Omitlan se alzaron y muchos con ellos que confinan en estos de Guajacatlan, que estan en una tierra como inexpugnable por no poder andar caballos por ella sin se hundir y estancar por la propiedad de la tierra, y éstos se empeñaron en un peñol que dicen Ostotepeque, y allí estuvieron muchos días, a donde se llegaba concurso de gente y había ya copia de negros huidos entre ellos que hacían mucho mal²²⁸

Los hechos narrados por Hernán Martínez de la Marcha no fueron esporádicos, circunstanciales o una peculiaridad. Al parecer, las rancherías y asentamientos de los grupos norteños, representaron para algunos sectores novohispanos lugares y remansos para romper con las dinámicas y el lugar desventajoso que ocupaban dentro de la jerárquica sociedad virreinal. Por su parte, las acciones de guerra y saqueo representaron una manera de obtener beneficios y

²²⁸ “Carta de Hernán Martínez de la Marcha al Rey”, *op cit.*, en: Carrillo Cázares, *op cit.*, p. 482

desquites de aquella sociedad que los perjudicaba y marginaba. Tal es la constante de esta práctica de huir con los “chichimecas”, que pueden mencionarse otros ejemplos, posteriores al Mixtón e insertos dentro de la Guerra chichimeca, en donde se habla de esas partidas de aguerridos “chichimecas” en la que participaban conjuntamente mestizos, africanos y gentes sedentarias de las llamadas Repúblicas de Indios²²⁹.

Por mencionar un par de casos, en una petición de ganaderos fechada en 1582, dos testigos de dicho documento, mencionan como un hecho y como parte de sus temores, la ida de africanos y mestizos a las rancherías de los grupos septentrionales:

Que viendo sus victorias y cuan seguros salen con lo que intentan se les han aliado otras naciones de indios domesticos y algunos mestizos e mulatos ques gente incorregible y mal inclinada...

Y en cuanto al cuarto capítulo dijo que es verdad todo lo contenido en el dicho capítulo y ansí lo ha visto este testigo en la guerra que se halló de Compostela y Zacatecas que había entre los indios salteadores indios ladinos que hablaban en castilla que parecían haberse juntado y aliado con los indios de guerra²³⁰

Como puede verse, los testimonios no sólo hablan de la movilidad social y la capacidad de respuestas que se viven dentro de la frontera; de ese espacio limítrofe que flexibiliza las normas y las sujeciones. También, los párrafos anteriores dan cuenta de los prejuicios que a ojos de los hispanos explican la alianza y la aceptación, por parte de los grupos del norte, de esos mestizos, africanos y afrodescendientes. Según aquellas opiniones, la causa no estribaba en las circunstancias, sino en el inherente vínculo de falta de razón e incorregible impulsividad que unía a las gentes de “casta baja”, con los grupos del norte y sus pulsiones tan “irracionales” y “bestiales”.

²²⁹ Huir o pasar tiempo con los grupos septentrionales fue una situación que continuó después del siglo XVI. Por ejemplo en el ramo de Inquisición del Archivo General de la Nación hay una denuncia fechada en 1629, contra Juan de Ulloa por tener relaciones con “mujeres bárbaras chichimecas” y no confesarse ni comulgar. *Denuncia contra Juan de Ulloa por tener relaciones con mujeres barbaras chichimecas y no confesarse*, Archivo General de la Nación, Instituciones Coloniales, Inquisición, Inquisición (61), Volumen 366, Expediente 34.

²³⁰ *Sobre lo que los criadores de Ganados de las Chichimecas advierten e piden cerca de los daños que los dichos indios chichimecos han hecho e hacen*. México 1582, en Carrillo Cázares, *op cit.*, p. 646 y p. 662.

Orgullo herido

Como se ha visto, desde que iniciaron e intensificaron los ataques y saqueos por parte de los grupos del septentrión, los novohispanos, en voz de las autoridades virreinales, optaron por la respuesta violenta y beligerante para poner freno a las acciones combativas de la gente del centro-norte. Por supuesto, esas medidas en aquellos lugares no eran nuevas y se remontan a aquellas primeras experiencias de los años 30 del siglo XVI con la rebelión del Mixtón. Como una continuación de esa experiencia triunfante por parte de los españoles, no era gratuito que esa seguridad de triunfo los llevara a optar por realizar una respuesta agresiva y punitiva contra aquellos seres, “incivilizados e inmersos en la barbarie”, que se oponían a aquellos portadores de la verdadera vida humana.

Esa sensación de seguridad y orgullo triunfante, fue resquebrajándose poco a poco y no en una brevedad de tiempo sin duda. No obstante, si es sorprendente que, en treinta años, se haya minado esa seguridad y jactancia, a tal grado, que obligara a un cambio de política, en un momento en que los españoles se encontraban bajo un fuerte sentimiento de orgullo imperial, gracias a sus acciones guerreras y conquistadoras, y sustentado en su expansión y dominio.

Efectivamente, ya cercana o cumplida la treintena del irresoluble conflicto, las autoridades virreinales comenzaron a cuestionarse si las acciones a sangre y fuego, que inició el virrey Enríquez, tenían resultado.

A ojos de los novohispanos, la Guerra Chichimeca parecía no tener fin porque desafiaba las tácticas y modelos de conquista de las huestes hispanas; no había una cabeza reconocible o ubicable como para someter a toda la gente del centro-norte; no habían reinos reconocibles o delimitados espacialmente para ocupar o destruir; no había forma de hacer guerra abierta porque eran las sierras y los peñoles inaccesibles los escenarios bélicos por excelencia; ni mucho menos, podría pensarse en un enfrentamiento directo, donde la artillería

y los caballos pudieran ser destructivos y, en donde lo eran, solo afectaban a un grupo o banda, cuya derrota no era decisiva para controlar la tierra.

Además de esas “carencias” de carácter político y militar, habría que agregar, como impedimento sustancial, la incapacidad de los hispanos para ver y reconocer las formas de organización y vida propias, particulares y diversas de la gente del centro-norte, más allá de los consabidos prejuicios de lo “incivilizado”. En suma, esos “incivilizados” fueron el mayor reto para el Imperio Español. Un reto que políticamente los occidentales pudieron resolver, pero que mentalmente no pudieron librar.

Los sucesos de la guerra a sangre y fuego no solo fueron decisivos para ese cambio de política encaminada a la negociación. Desde los primeros momentos de la colonización y conquista, distintas voces, principalmente del sector religioso, se hicieron notar en favor de un cambio de dirección encaminada hacia la vía pacífica y a la denuncia de los atropellos e injusticias cometidas por los hispanos beligerantes. Todas ellas, como un conjunto de acciones que se colocaban como las principales causas del malestar y el levantamiento entre los grupos septentrionales.

Esas opiniones, expresadas desde épocas tan prematuras a la colonización y conquista de las zonas septentrionales, comenzaron a ser escuchadas o tomadas más en consideración, cuando el estipendio dedicado a la guerra, comenzaba a ser oneroso para la hacienda de la Corona; cuando ese gasto tan grande no tenía los resultados deseados y, al contrario, fomentaba más el clima de hostilidad y de guerra; y cuando algunos novohispanos en el norte, tomaron la iniciativa para realizar acciones y relaciones de intercambio como las vías más apropiadas para lograr la pacificación de los caminos.

Ese cambio en la política virreinal, solo fue posible gracias a esas opiniones y experiencias en favor de la vía pacífica, las cuales, tuvieron su mayor resonancia, en esta etapa crucial, en donde las circunstancias del septentrión mostraron que el orgullo beligerante y las acciones militares eran infructuosas, onerosas y de fútiles e inciertos resultados.

El suceso más importante e influyente de esta postura, que marcó el cambio en la política, fue la conclusión del *Tercer Concilio Mexicano de 1585*, en donde las tres órdenes del clero regular -frente a ciertos sectores jurídicos y particulares que abogaban por continuar la infructuosa “guerra contra los chichimecas”, por la esclavitud y el exterminio- se pronunciaron en contra de la guerra a sangre y fuego y en favor de acciones pacíficas, claro está, pautadas por el ejercicio evangélico.

El cambio de posicionamiento, del clero regular y de las autoridades de gobierno virreinal, se encuentra en testimonios de personajes que tuvieron una larga experiencia en las zonas de conflicto. De los casos más sobresalientes, es el del agustino fray Guillermo de Santa María y su tratado *Guerra de los chichimecas* fechado entre 1575-1580.

Por supuesto, se ha visto, hay otros testimonios relacionados y detallados sobre los llamados “chichimecas”; sin embargo, ninguno de ellos tiene ese carácter tan especializado y conciso en cuanto a la temática a abordar.

A diferencia de Ahumada, en donde el fin es hablar de los grupos y sus formas de vida, en relación a explicar su belicosidad y participación en el conflicto; o bien otros tratados, sobre la validez o no, de la guerra contra los “chichimecas” en donde pesa más la argumentación jurídica, Guillermo de Santa María presenta, en cambio, una descripción detallada de los modos de vida de los grupos del centro-norte, acorde a los propósitos de Ahumada, pero también con la intención erudita de mostrar, no libre de prejuicios -pero a detalle y de primera mano- las formas de vivir de esas gentes norteñas. Aunado a ese conocimiento, enraizado en la convivencia y en el trabajo misional, articula la descripción de tipo “etnográfico” con el alegato jurídico y la práctica política, al entrar en el debate sobre la validez de la guerra contra los grupos septentrionales.

Además de esos elementos, que hacen a la *Guerra de los chichimecas* un texto paradigmático, de lo más importante para este tema es que Guillermo de Santa María se toma la molestia de definir que es “chichimeca” y que o a

quienes se les llama “chichimecas”. En efecto, Guillermo de Santa María, de una forma docta, lega una figura definida y condensada de ese “chichimeca novohispano” que se fue moldeando desde 1530 y que toma forma definida en los tiempos de la guerra a fuego y a sangre iniciada en 1560. Figura del “chichimeca”, que incluso aquellos defensores de la paz y denunciadores de las injusticias, como el propio autor agustino, comparten con aquellos que opinan en favor de la guerra, la esclavitud y el exterminio.

En la *Guerra de los chichimecas*: ¿Qué significa “chichimeca”? ¿Quiénes son los “chichimecas”? ¿Cuáles son las características de los llamados “chichimecas”?

Con relación a la primera pregunta, el fraile agustino acierta con gran tino al decir que “chichimeca” era un nombre genérico usado por los grupos mesoamericanos: *Este nombre chichimeca es generico puesto por los mexicanos...*²³¹

Después de ese punto, sin embargo, comienza a errar, o mejor dicho, a incluir sus propios prejuicios y nociones a ese término genérico que, como se ha visto, designaba, entre los mesoamericanos, a grupos serranos tipificados como cazadores por excelencia. En cambio, para el agustino, lo serrano y lo cazador son sinónimos de lo “salvaje”, de la “vagancia”, de lo “bárbaro” y de lo “norteño”:

[puesto por los mexicanos] en ynomia a todos los yndios que andan vagos sin tener casa ni sementera se podrian uyen comparar a los alarabes/ es compuesto de Chichi que quiere dezir perro y mecate cuerda v sogas como si dixesen perro que trae la sogas rrastrando o lo dixeron por el arco y cuerda con que vsan la caça que como perros se mantienen de ella avnque esto es adivinar porque los yndios nunca tubieron perro conque caçasen puesto que ahora los tengan sinotro genero dellos que son mudos y los crían para comer y limpiar sus hijos/y ANSI bastara estender el significado de su nombre sin que sepa la causa como prozedo

Son sobresalientes estas palabras del fraile agustino, porque no solo revelan, como se dijo, su entender hacia las nociones mesoamericanas sobre la cacería y la vida en las serranías, sino porque, incluso él mismo testimonia

²³¹ Guillermo de Santa María, *op cit.*, p. 97

indirectamente, su definición parte más bien de sus juicios particulares. Su elaboración etimológica, por ejemplo, parte de los usos propios de la cacería europea. Es muy probable, que los grupos mesoamericanos o descendientes de ellos, le dijeran al fraile que “chichimeca” quisiera decir cazador, como aparece en Durán²³²; por tanto, Guillermo de Santa María, a partir de sus nociones de cacería con lebreles, estableció una posible etimología para “chichimeca”

Con base en estos juicios, aquellos que se conciben bajo el término “chichimeca”, van a ser, tanto los grupos del centro-norte en general con los que ha tenido contacto por su labor misional, como aquellos que se pretende mostrar como los mayores participantes de las acciones de ataque y saqueo. De este manera, organizados desde un eje jerarquizado basado en los antagonismos civilización-barbarie, los llamados “chichimecas” van a ser un conjunto de grupos delimitados dentro de una línea, de extremos opuestos, en donde su alto o bajo grado de belicosidad y participación en el conflicto, queda establecida por la cercanía o lejanía en que se encuentren con relación a esos lindes. En ese orden, los grupos del centro-norte a los que les llama “chichimecas” son los pames, los guamares, los guachichiles y los zacatecas²³³.

Ligado a ese eje establecido, las connotaciones de Santa María para “chichimeca”, están influidas por el contexto de la guerra y por las concepciones del fraile sobre formas de vida con las que tuvo contacto; pero que le son

²³² “Asentados estas seis tribus y géneros de gentes, es menester saber cómo allaron esta tierra y el género de gentes que en ella allaron, para lo cual es de saber que ay entre estas, dos pinturas que señalan los dos géneros de gentes, una desta parte de la sierra nevada, á la parte de México, y otra de la otra parte, en la parte de la *Puebla* y *Cholula*, y que los desta parte eran *chichimecas*, y los de la otra parte eran gigantes, los quales llamaron *Quiname*, que quiere decir *hombres de gran estatura*; la gente que vivía de esta otra parte era muy poca, cuyo modo era brutal y salvajino, á quien esta nacion llamó *Chichimeca*, que quiere decir caçadores ú gente que vive de aquel oficio agreste y campesina”. Diego Durán, *op cit.*, tomo 1, p. 13.

²³³ Al respecto ese parámetro cualitativo queda mas claro en una carta de Guillermo de Santa María a su provincial en donde realiza una reseña de su obra y en este punto delimita con más claridad este eje cualitativo que se desdibuja en la Guerra de los chichimecas en función de la prolijidad de datos sobre los grupos mencionados. La Carta que Carrillo Cazares llama “Texto menor” dice lo siguiente: “dividense en muchas parcialidades y en diversas lenguas la nacióndestos mas cercana a mexico son los pamis y estan mezclados entre otomites y tarascos (...) es la gente menos daño a echo a españoles debe ser la causa la comunicacion de los con quien estan entretexicos (...) luego siguen los vamares nacion mas dañosa a españoles como gente de menos doctrina y apartada (...) los guachichiles son luego (...) y tienen mas gente y tierra que otra nacion chichimeca, y que mas daño a echo y haze a españoles como gente mas apartada y menos doctrinada/luego se siguen los zacatecas, de cuyo apellido tomaron nombre las minas tan nombradas de los zacatecas, estos an echo daños notables... Texto menor en: Carrillo Cázares, *Guerra de los Chichimecas*, *op cit.*, p. 90

incomprensibles o rechazables. En esos aspectos, Santa María se compagina con los demás testimonios hispanos mencionados. Es más, dada la especialidad de su obra, es posible afirmar que el fraile agustino es la suma y la conjugación de la figura del “chichimeca” de la última mitad del siglo XVI.

Esa concordancia o articulación de pareceres, hacen que en la *Guerra de los chichimecas* aparezca el “chichimeca novohispano” bien definido y constituido por dos elementos: aquellos surgidos del descrédito e incomprensión a ciertas formas de vida; es decir el “chichimeca” es aquel vive como bestia, anda como vago, es como los árabes o alárabes africanos y es bruto por naturaleza. Y esos otros rasgos, explicados como expresiones de una forma anómala de vivir, pero que son producto del contexto de la violencia y que, a opinión de Guillermo de Santa María, son los que justifican la guerra contra los llamados “chichimecas”. A saber entonces, un “chichimeca” sería aquel que: es apóstata, rebelde, sacrílego, ladrón, salteador y abigeo.

En esta delimitación de lo que es un “chichimeca”, lo interesante es la manera en que se combina el conocimiento directo, de primera mano, con la forma de traducir esa experiencia bajo nociones y prejuicios propios. Prueba de ello, es la forma con que Guillermo de Santa María combina todo ese inigualable acervo de ricas y pormenorizadas descripciones, sobre distintos aspectos de la vida de los grupos del centro-norte, con algunas enunciaciones y juicios negativos con relación a lo que va a describir de esos grupos:

Estos chichimecas se dividen en muchas naçiones y parçialiddes y en dibersas lenguas y siempre vnos con otros an traido y train guerras sobre bien livianas causas aunque algunas vezes se confederan y hazen amigos por hazerse mas fuertes contra otros sus enemigos y después se tornan a enemistar y esto les acontese muchas vezes y aun entre una misma lengua y parcialidad que sobre el partir vn [hurt]o o presa o caça q llos ayan hecho de comun pelean y se apar[ta]n vnos de otros porque no les da pena el dexar su casa pu[eblo] ni sementera pues no lo tienen antes les es mas comodo biuir solos de p[or] si como animales o abes de rrapiña que no se juntan vnos con otr[os] para mejor mantenerse y hallar su comida y ANSI estos nun[ca] se juntarian si la necesidad de la guerra no les compeliere [a biuir] juntos²³⁴

²³⁴ Guillermo de Santa María, *op cit.*, p. 98

Una manera de describir que, posteriormente, otros autores como el franciscano Árlegui, en el siglo XVII, sería uno de sus más grandes herederos.

Ahora bien, si la *Guerra de los chichimecas* es un texto paradigmático, que define a ese “chichimeca novohispano” y que condensa o se compagina en nociones, con los testimonios cuyos autores estaban en favor de la guerra a fuego y a sangre ¿por qué se afirma que es parte de las opiniones y pareceres que contribuyeron al cambio de política virreinal y al abandono de la guerra contra los grupos del centro-norte?

Se afirma principalmente, porque el propio Santa María, después de exponer las causas que considera justas para hacerles guerra, las cuales a voz del fraile son de carácter defensivo, como evitar los robos o defenderse de los ataques, por ejemplo, realiza toda una argumentación en contra de los abusos y acciones de los españoles primero –y esto es sorprendente- por el codicioso avance colonizador y, segundo, por los agravios, por parte de los hispanos, cobijados bajo esa práctica meramente defensiva -que en realidad encubría acciones provocativas y violentas- que no distinguía de las gentes pacíficas y de aquellas que habían participado directamente en los robos, ataques y saqueos. Los hispanos hacían tabla rasa y recibían un usufructo de la guerra mediante la esclavitud de las gentes del norte.

De este modo, dado que Santa María ubica del lado hispano las causas que provocan el descontento y la reacción violenta por parte de guamares, guachichiles, zacatecos, entre otros, propone el acercamiento y reconciliación a partir de acciones pacíficas basadas en la fundación de poblaciones para la enseñanza de oficios y religión. Es decir, a partir de la creación de pueblos de “civilización y fe”.

Lo que hace destacable la propuesta del agustino, es que se haya percatado y de cierta forma denunciado, el desenfrenado acaparamiento del espacio por parte de los hispanos. Sin embargo, lo más peculiar de su posición radica en que se trata de una postura afable que no abandona la dupla “bárbaro-salvaje” para concebir a los grupos del centro-norte y para pensar lo que es

“chichimeca”, ya que considera que la vía pacífica es posible porque, si los humanos han domesticado bestias y fieras salvajes, entonces es posible domesticar a esa “barbárica” y “salvaje” gente que llama “chichimecas”:

Compelerlos a que hagan casas y que viuan y duerman en ellas y desusarlos de sus comidas silvestres porq sin duda estas cosas son las q los efieran [enfieran] y hazen tan brutos enseñarles a mantener justicia y castigar delitos y q ellos entre si mismos lo hagan q çierto exerçitandose en estas cosas no ay duda sino que dexen de rrobar y asienten en mejor modo de viuir ques el q se les da

Y porq entiendo que a muchos no perecerá vien esto q aquí tengo dicho y lo contradigan poniendo çien objetos e inconvenientes q algunos de los que podra deçir son que ninguna cosa de las dichas querran hazer y puesto que las comiesen no perseberaran en ellas porque son perversos y malos fermentidos sin ninguna verdad vagos que siempre andan vnas pastes en otras y les sera dyficultoso dejar la tal costumbre y ansi duraran poco y se yran

Lo que a esto tengo q rresponder que una leona e un leon y otros animales y aues de rrapña y silvestres son mas vagos y brutos en su natural y nunca acostumbrados a seruir ni obedecer otro y con maña se amansan y se muestran a seruir y dar contento y provecho a los hombres que an trabajado con ellos en amansarlos²³⁵

En efecto, Guillermo de Santa María, desde el bien y la buena voluntad, se hermana con los ejecutores de la sangre y la violencia, al concebir “lo chichimeca” en la balanza del “buen y mal salvaje”.

La voz en favor de la vía pacífica, fue una opinión compartida por otros personajes y grupos favorables a ese cambio de proceder sobre los grupos del centro-norte. El impacto de esa postura, dejo sentirse en 1585 a partir del mencionado *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, en donde el sector eclesiástico se expresó acorde a la visión del agustino Santa María: a saber, contra la guerra a fuego y a sangre, y en favor de soluciones pacíficas; de la “domesticación suave” de los llamados “chichimecas”.

La puesta en escena de ese cambio en la postura, quedó plasmada en los *Advertimientos* que el Virrey Marqués de Villamanrique hace a su sucesor el Virrey Luis de Velasco.

Ese testimonio oficial, es relevante porque hace evidente el cambio de posicionamiento hacia los grupos del centro-norte, ahora vistos como seres de vida “silvestre”, pero apacibles y mansos, que se vieron alterados en su

²³⁵ *Ibid.*, p. 134

tranquilidad por las acometidas y malos tratos de algunos avariciosos españoles:

La cosa de más cuidado daba en esta tierra era la guerra contra los chichimecas, y aunque desde que vine a ella entendí la causaban los españoles que andaban en ellas por las fuerzas, violencias y malos tratamientos que hacían a los indios domésticos y mansos so color que eran de guerra, tuve tantos pareceres en contrario que me obligaron a no guardar el mío, y así se fue siguiendo esta guerra por orden de mis predecesores, aunque con mas corta mano en el gasto de dicha hacienda de su majestad hasta que la experiencia propia me fue mostrado que hacían la guerra los propios soldados, que estaban sin sueldo, que eran los que irritaban y levantaban estos indios (...) Y comencé a tomar otro camino de ir quitando la gente de guerra y atraer los indios por buenos medios de paz, regalándolos y haciéndoles buenos tratamientos y dándoles de comer y vestir a costa de la hacienda de su majestad con lo cual se han ido amansando y apaciguando de manera que cuando vuestra señoría llegó no había ni hay indio de guerra ni levantado en todas las chichimecas desde San Juan del Río hasta Santa Bárbara y sus comarcas, que es el contorno de tierra que estos han ocupado siempre, y donde tantos daños se han hecho porque todos se han bajado de paz y están ya pacíficos y quietos²³⁶

Los párrafos anteriores, describen puntualmente, tanto el cambio de postura, como la política a seguir para apaciguar a los grupos septentrionales conocida como “paz por adquisición”, la cual, consistía en una dinámica de intercambio en donde se convenía la paz y, en algunos casos, el establecimiento en poblados y misiones de los grupos alzados, a cambio de un conjunto de bienes materiales y de beneficios jurídicos (no pagar impuestos, por ejemplo).

Este cambio en la manera de relación entre los hispanos y la gente llamada “chichimeca”, tuvo resultados más eficaces para la tranquilidad y el proceso de pacificación, visibles en el sorprendente corto lapso de tiempo en que se tranquilizó la, hasta hace unos años, conocida como “tierra de guerra”. Bastaron cinco años aproximadamente, para que una dinámica violenta, que se veía interminable y peligrosa para la estabilidad del Virreinato y las arcas de la Corona, bajara considerablemente y de manera tan generalizada²³⁷.

²³⁶ *Advertimientos generales que el marqués de Villamanrique dio al virrey don Luis de Velasco en el gobierno de la Nueva España*, en : Carrillo Cázares, *op cit.*, p. 674

²³⁷ Por supuesto los robos, saqueos y levantamientos no desaparecieron por completo, hay documentos de los siglos XVII, XVIII y XIX; principalmente partidas de búsqueda y captura bandas de “chichimecas” ladrones y saqueadores de ganado; pero que ya no significaban un peligro equivalente a aquellos momentos de intranquilidad y de constantes ataques durante los años de la Guerra Chichimeca.

Tan marcado cambio y tan alto grado de receptividad hacia la nueva pauta de relación por parte de las “alzadas”, “cruels” y bárbaras” gentes llamadas “chichimecas”, se ha interpretado como una consecuencia del grado de dependencia, pragmatismo o “aculturación”, de la gente del centro-norte, a los elementos materiales introducidos por la dinámica de conquista y colonización novohispanos.

Sin embargo, dicha interpretación de la dependencia, no explica el pronto cambio de las circunstancias y, sobre todo, limita el grado de participación de los grupos del centro-norte colocándolos como entes pasivos y meramente receptores de un agente que se considera superior y más activo²³⁸. Si fuera el caso de la dependencia a nuevas especies, elementos materiales o avances tecnológicos, como el consumo de carne de res, uso del caballo, armas de fuego o herramientas de metal, el apaciguamiento del espacio hubiera durado menos tiempo, dada la “necesidad” de la gente del norte por los nuevos productos. Resulta un tanto absurdo considerar algún grado de dependencia a esas innovaciones tecnológicas por gentes tan especializadas a su medio, quienes contaban con los implementos y conocimientos para poder vivir y vincularse en los espacios que ocupaban, sin necesidad de la tecnología e innovaciones de los “más avanzados”. En cambio, los hechos marcan otra cosa, y es que la adopción de lo externo por parte de la gente del norte obedecía a otra lógica que necesitaba de lo Otro, pero que iba más allá de una perspectiva basada en la mera eficiencia, el pragmatismo o una inevitable dependencia a las cosas de los civilizados.

Es en ese aspecto, en la posible existencia de una lógica propia de las interrelaciones intergrupales, donde se puede buscar el marcado cambio, de la guerra a la paz, que experimentaron los hispanos al iniciar la llamada “paz por adquisición”. Es muy probable suponer, que la “paz por adquisición”, fuera vista

²³⁸ Sobre el cuestionamiento a la “primitivismo” de los grupos septentrionales y su falta de recursos para encontrarse o enfrentarse a la dinámica colonial se puede traer a cuenta las importantes reflexiones del doctor José Luis Mirafuentes González, quien destaca, por ejemplo para el caso de los seris, las distintas respuestas de este grupo a las instituciones y formas de vida impuestas por las autoridades novohispanas. Vid. José Luis Mirafuentes Galván, “Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora”, en: *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes Galvan, María de los Dolores Soto, Miguel Valleguero, México, IIH, UNAM, 2000, 723pp. p.460-612.

por los grupos del norte, como una manera mas cercana al modo en que ellos mismos establecían un conjunto de vinculaciones y relaciones pacíficas, que no descansaban en la depredación y aniquilación para hacerse de las cosas de lo Otro y constituirse a sí mismos. El inicio de la “paz por adquisición”, tal vez, indicó a los grupos del norte, la intención de los hispanos por entrar en otro tipo de interrelación; uno basado en el intercambio y la alianza entre personas y seres no depredables; la otra manera de hacerse de lo otro para lo propio. Por fin, los hispanos “atinaban” en el modo en que, ellos y su mundo, dejaban de ser cazables.

Salvajes lampiños y chichimecas desnudados

Los sucesos y concepciones, nacidos de la Guerra Chichimeca, repercutieron en el pensamiento, porque esa nueva imagen de “chichimeca” cambiaría elementos en la representación del “salvaje”.

El “salvaje” hizo aparición en el Continente Americano desde los primeros pasos de los europeos en tierras americanas. Regularmente, en esos primeros momentos y como una constante, lo “salvaje” iba a ser uno de los elementos más comunes para interpretar la realidad con la que, muchas gentes del Viejo Continente, confrontaron las nuevas realidades y los nuevos mundos con los que tuvieron contacto. Así, más que el personaje del “salvaje”, iba a ser lo “salvaje”, es decir los rasgos que lo caracterizan, el primer motor de transformación y apropiación de aquello que se presentaba como distinto.

Sin embargo, no muy distante, ni tan retrasado en el tiempo, se encontraba la imagen de esos rasgos, el “salvaje”, en su arribo al territorio americano. En el caso de la Nueva España, hay un par de ejemplos que dan cuenta sobre la aparición del peludo *homo sylvestris*.

El primero de ellos, es la descripción de Bernal Díaz del Castillo sobre la escenificación y realización de una cacería en la plaza de la capital virreinal, en 1538, como parte de las celebraciones por la paz entre Carlos V de España y Francisco 1 de Francia:

Amaneció hecho un bosque en la palaza mayor de México, con tanta diversidad de árboles tan al natural como si allí hubieran crecido. Había en medio unos árboles como que estaban caídos de viejos y podridos, y otros llenos de moho con una yervecita que parece que nacían de ellos; y de otros árboles colgaban uno como vello; y otros de otra manera, tan perfectamente puesto, que era cosa de notar. Y dentro en el bosque había muchos venados, y conejos, y liebres, y zorros y adives, y muchos géneros de alimañas chicas de las que hay en esta tierra, y dos leoncillos, y cuatro tigres pequeños, y teníanlos en corrales que hicieron en el mismo bosque que no podían salir hasta que fuese menester echarlos fuera para la caza, porque los indios naturales mexicanos son tan ingeniosos de hacer estas cosas, que en el universo, según han dicho muchas personas que han andado por el mundo, no han visto otros como ellos; porque encima de los árboles había tanta diversidad de aves pequeñas, de cuantas se crían en la Nueva España, que son tantas y de tantas raleas, que sería larga relación si hubiese de contar. Y había otras arboledas muy espesas algo apartadas del bosque, y en cada una de ellas un escuadrón de salvajes con sus garrotes añudados y retuertos, y otros salvajes con arcos y flecha, y vanse de caza, porque en aquel instante las soltaron de los corrales, y corren tras de ellas por el bosque; y salen a la plaza mayor, y, sobre matarlos, los unos salvajes con los otros revuelven una cuestión soberbia entre ellos, que fue harto de ver como batallaban a pie; y después que hubieron peleado un rato se volvieron a su arboleda²³⁹

A diferencia de las características que delimitaban al “salvaje” y a lo “salvaje”; el “salvaje” llega, más bien, como una importación, como un ser sacado de la espesura de los bosques y montañas europeos; a la manera de un elemento de arraigo -por parte de los hispanos- a su cultura y tradición. Como una forma de europeizar el espacio para hacerlo más familiar. En ambos, casos los “salvajes” aparecen en acciones y en funciones propias del imaginario occidental que los creó.

En el segundo caso, el “salvaje” realiza un recorrido muy al sur de la capital virreinal, hasta llegar a la ciudad de Mérida, en el actual Estado de Yucatán. Es en esas planicies calizas y selváticas, pero de profundidades húmedas y cavernosas, donde llega el peludo ser europeo a posar sus lanudos pies. El conquistador Francisco de Montejo, lleva al “salvaje” a tierras del Mayab, al ver con beneplácito como la fachada de su palacio es franqueada por dos “salvajes” guardianes, muy a la manera de la tradición europea, en la que los lanudos seres, no solo custodiaban los espacios físicos interiores de la nobleza, sino también se encargaban del resguardo de los espacios familiares y personales como tenantes de sus escudos nobiliarios (figura 16 a y b, 17 a y b, y 18).

²³⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, 16^o edición, México, Editorial Porrúa, 1994, 701pp., p. 545.

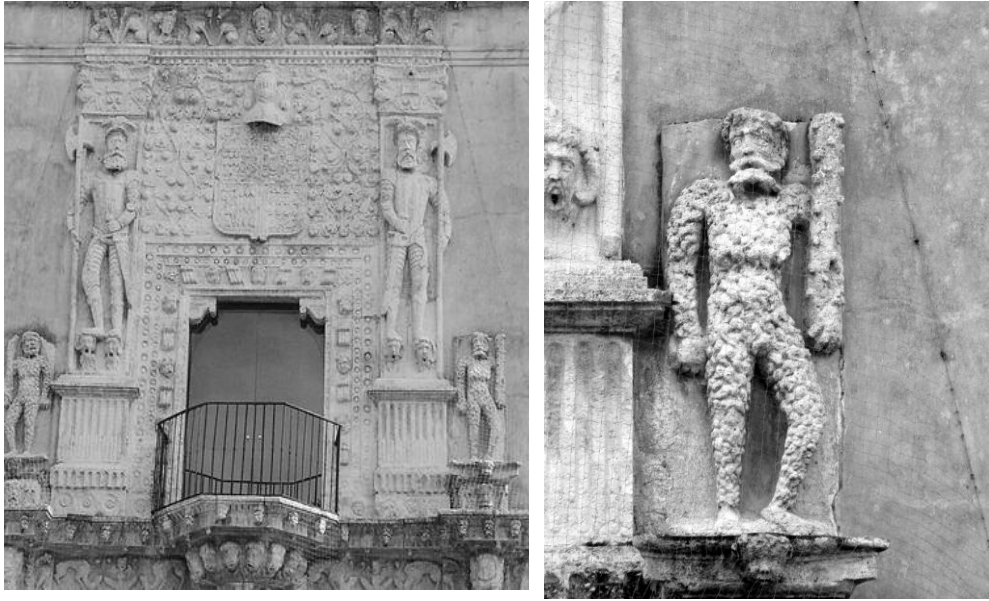


Figura 16a y 16 b. Fachada y detalle del Palacio de Montejo. Mérida, Yucatán



Figura 17 a y 17 b. Salvajes custodiando la entrada de la Catedral de Ávila, España. Detalle de uno de los hombres salvajes. Nótese el rictus de la cara y la mirada de agresividad y fiereza



Figura 18. Pareja salvaje como tenantes de escudo

Sin embargo, aquella importación del Viejo Mundo, no quedó incólume a los influjos y cosas del Nuevo Mundo; o mejo dicho, a las dinámicas derivadas de los modos occidentales para descifrar, tratar de aprehender y hacer uso de las gentes y cosas de las nuevas tierras conocidas.

El caso del “salvaje” o los procesos de su transformación, son uno de los ejemplos donde, con cierta nitidez, las cosas de los conquistadores fueron influidas y transformadas por las realidades del Continente Americano. Basta retomar la descripción de Bernal Diaz del Castillo, sobre la cacería de los salvajes en la Plaza Mayor, para notar, como la presencia de las “cosas de estas tierras”, cambian las escenas europeas de lo “salvaje”. Aquellos “salvajes” cazadores, ya no se encuentran en los bosques europeos, aunque llevan a cabo cosas de esos espacios silvestres de Europa, sin embargo, la flora (recuérdese referencia al heno que cuelga de los árboles) y la fauna son principalmente de las zonas boscosas de México.

Es en ese contexto, cuando el *homo sylvestris* y “lo chichimeca” se encuentran y confluyen. Con base en lo estudiado, dicho proceso puede resumirse con la

siguiente afirmación: Si lo “salvaje” cambio la imagen de lo “chichimeca” y creo un nuevo “chichimeca”; la imagen creada de “lo chichimeca” cambio la forma del “salvaje”.

Para que esas transformaciones ocurrieran, antes de que el “hombre salvaje” y el “chichimeca” se encontraran, una figura intermedia tuvo que surgir primero para enlazar a ambos. Esa figura era la del “indio salvaje”. Esa imagen, tiene su origen desde los primeros encuentros en las islas Caribes, donde la confusión del Almirante inauguró la categoría colonial del “indio”. Pronto, la confusión espacial que vinculaba a las gentes del Continente Americano con las del Subcontinente Indio pasó a segundo plano porque, la atención y los prejuicios hacia ciertas formas de vida, comenzaron a caracterizar a este nuevo “indio americano”. Dentro de ese conjunto de rasgos de esta imagen del “indio”, la desnudez fue un aspecto en el que se puso mucho énfasis e interés, ya sea por el contraste con los modos y usanzas europeas; o bien, por el pudor y reservas que se tenían al cuerpo, debido a la tradición judeocristiana, que percibía al cuerpo y su desnudez, como sinónimos de la maldad, de lo diabólico, lo anticristiano y pecaminoso; pero también, de lo paradisiaco, lo natural y lo silvestre.

Esta atención en el cuerpo desnudo y de su generalización hacia muchos grupos del Continente Americano, repercutió en la imagen del “salvaje” europeo; porque aquel ser con una peculiar desnudez cubierta de pelo, al pisar las tierras americanas, sucumbe a los efectos tropicales y pierde lo poco de pudor que tenía y que lo acercaba a las bestias. En efecto, el “salvaje” en el Nuevo Mundo, pierde esa pelambre, ese feral rasgo de pudor que le permitía ocultar sus vergüenzas y que lo mantenía europeo.

Incluso, la desaparición del vello se puede ver más allá de un cambio en el “hombre salvaje” de Occidente y, más bien, tratarse de la aparición de otro “salvaje”: el “indio salvaje”. Este nuevo ser, se va a caracterizar por fungir como un Otro que, en la mentalidad occidental, vincula, tanto la diferencia de dentro (el “salvaje”) como la diferencia de fuera (el “bárbaro”). Este “nuevo salvaje” o

este “salvaje desnudo y sin pelo” inaugura, con esta amalgama, un nuevo tipo de otredad: aquella que concibe a “seres humanos en estado natural”.

En efecto, en el caso de los grupos del Continente Americano, ya calificados como “indios”, los europeos se encuentran con una experiencia real de un Otro, (un bárbaro) que a su juicio se presenta como un ser cercano a lo natural y a lo animal, porque la desnudez, además de los rasgos pecaminosos que conlleva, indican la ausencia de los beneficios y vicios de la civilización, la vida en un estado animal y la persistencia de un estado prístino e incluso paradisiaco. Unos seres reconocidos como humanos “barbáricos” y “salvajes” a la vez; tan contrastantes y distintos, que en la mentalidad occidental solo pudieron ocupar un lugar en donde tiene cabida una humanidad inacabada, infantil y primitiva: es decir, en el lugar de las bestias.

El “chichimeca novohispano” es uno de los casos en donde converge el cambio en el “salvaje” europeo y/o la aparición del “indio salvaje”.

No iba a ser casualidad que el “salvaje”, convertido en un ser lampiño e “indianizado”, fuera relacionado o resignificado con aquellos grupos septentrionales que se convirtieron en ejemplos o paradigmas de ese “salvaje americanizado”; del “indio salvaje”. Basta recordar, los distintos ejemplos que mencionan a estos grupos bajo el epíteto de “chichimeca” y, en donde dicho termino, era el inconfundible sinónimo del “salvaje y bárbaro”

En mayor o menor medida, se repetirían como letanía aquellos aspectos, de raigambre aristotélica, que describen a los “bárbaros” y “salvajes” como seres sin asentamiento, que no conocen la agricultura y que andan cazando desnudos como bestias por los montes y sierras. Todos estos, forman un conjunto de prejuicios para describir a Otros, cuyas formas de vivir, ya se vio, representan un marcado contraste con los parámetros propios que definen la humanidad y la civilización.

Principalmente, con los grupos del centro-norte, se mantiene esa curiosidad, asombro y morbo por enfatizar la desnudez de los cuerpos -interés en buena

medida sostenido por esa imagen del “indio salvaje de los primeros contactos”, que hace que los hispanos vean desnudez en todo momento-, incluso cuando hay referencias en las fuentes sobre los distintos atuendos, adornos y decoraciones corporales que utilizaban los grupos del centro-norte. Formas de adornarse y vestir que, al no corresponder con los parámetros de pudor y del vestir europeos, y por el interés político de salvajizar, los hispanos pasan por alto para solo ver desnudez y, convenientemente, deducir al respecto, una condición de vida bestial²⁴⁰.

Incluso, este desnudamiento y salvajización de los grupos del centro-norte y de la desnudez como característica del “chichimeca novohispano”, puede rastrearse a través de los procesos de exploración y avance hacia zonas noroccidentales y centro-norte iniciado en 1530-1531 y con notable apogeo hacia 1546. Procesos de expansión colonial en los que, conforme iba existiendo un mayor interés por esos espacios septentrionales, y se consideraba a los grupos septentrionales que se oponían, como un impedimento a dicho avance, mayor era el grado de desnudez, salvajismo y barbarie. Entre más insumiso, más encuerado y entre más rebelde más “indio salvaje”.

Por ejemplo, en las primeras descripciones de los expedicionarios de Nuño de Guzmán, incluso en los testimonios sobre la Guerra del Mixtón, aparece la desnudez de los cuerpos como rasgo de los grupos descritos; sin embargo, no es tan generalizada como a partir de 1546 o durante los años de la Guerra Chichimeca donde lo “chichimeca” es si indiscutible sinónimo .

Al contrario, en las relaciones sobre las expediciones de Nuño de Guzmán aparecen descripciones de los grupos noroccidentales con cierta diversificación y detalle, donde se mencionan distintos tipos de armas como arcos, flechas,

²⁴⁰ Al respecto si bien había grupos del centro-norte que andaban con el cuerpo desnudo; también se sabe que, por ejemplo, los guachichiles a los que se les tacha de los más salvajes y desnudos, andaban con un tipo de “gorro rojo” del cual viene el sobrenombre con que se conoció a ese grupo en el siglo XVI. Por otro lado se menciona que los zacatecos utilizaban un tipo de calzado de cuero que llegaba hasta sus pantorrillas para protegerlos de las espinas. Por su parte Árlegui en su extensa y detallada descripción de los grupos septentrionales menciona la decoración corporal mediante escarificaciones y tatuajes

mazas, cierto tipo de escudos de carrizos²⁴¹; así como distintas formas de asentamientos, desde poblados con zonas de cultivo regulares, hasta rancherías más pequeñas o asentamientos provisionales.

En cambio, durante los años de la Guerra Chichimeca se desvanece esa diversidad para generalizar y homogeneizar a los grupos; solo se menciona el arco y la flecha como las únicas armas de todos los grupos, todos son errabundos y desnudos, principalmente aquellos que hacen más ataques y realizan los mayores saqueos. Al ser salvajizado, el ancestro cazador *chichimecatl* era despojado de su atuendo de pieles que lo caracterizaba y le daban su distinción como epíteto del cazador, que lo hacía fundador y merecedor del linaje, para dar lugar a otro “chichimeca norteño desnudo”, también cazador, pero por necesidad y subsistencia, el cual se debatía, entre la humanidad y la bestia.

Pero también, del otro lado, el “chichimeca novohispano” transformaría la figura del “salvaje”. Esta imagen nueva del “chichimeca” no solo acentuaría la pérdida capilar del “salvaje” que inaugura el “indio salvaje”. Al ser el más “salvaje de los indios”, el llamado “chichimeca” se convierte en el prototipo del “salvaje” y, al ser un ente desnudo, acentúa, por tanto, aquellos rasgos de la desnudez que se gestaron en los encuentros caribeños.

No obstante, no todo quedó en el despojo del vello en el “salvaje” europeo. La imagen del “chichimeca novohispano”, también influiría en la imagen del *homo silvestris* y nutriría la del “indio salvaje”, mediante la transmisión del arco y las flechas como arma y complemento caracterizador del “salvaje” en general y del

²⁴¹ “Desde esta provincia en fin de los dos meses pasó Nuño de Guzmán a la provincia de Chametla, que estará doce o quince leguas la costa adelante: en esta provincia le salieron de guerra, porque es una provincia muy grande y de mucha gente, e flecheros como los otros, aunque aquí usan porras y rodela; y todas estas armas trae un indio, porra y rodela y flecha; y la rodela es hecha de unas varillas muy junta una con otra, con su hilo tejidas, e tráenlas cogidas debajo del brazo, con una cuerda por debajo del brazo, que ellos traen, en que anda arrollada; y cuando quieren aprovecharse de ella sueltan la cuerda y descógese, y queda como pavés, el indio cobierto, y algunas veces, desque ve que el de a caballo va tras él y que le va alcanzando, se deja caer en el suelo, y se cubre con su rodela, y ha de ser buena la lanza que la pasare, porque las varillas de que son hechas son de palma, que es un palo muy recio”. “Primera relación anónima”, en: García Icazbalceta, *op cit.*, recurso en línea recuperado el 12/07/2018:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_34.htm#73

“salvaje indiano”. En efecto, la maza de árbol tronchado con que el “salvaje” realiza sus cacerías y ataca a los caballeros medievales y renacentistas, se cambiaría por las armas que definen “lo chichimeca”, tanto en el aspecto del “*chichimecatl* ancestro cazador”, como en el de “chichimeca novohispano”: el arco y la flecha.

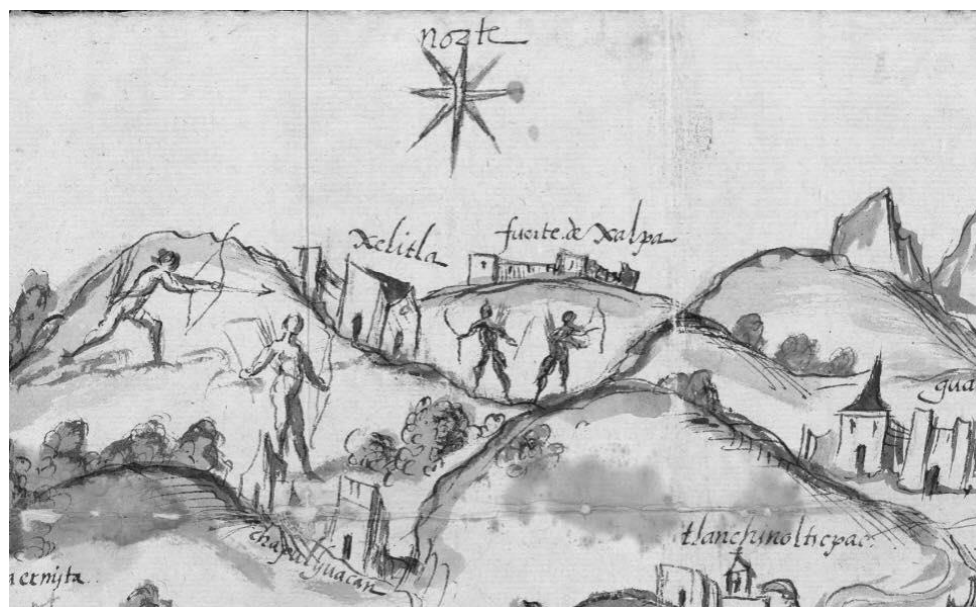
Dos ejemplos visuales pueden traerse a cuenta de estos cambios o apariciones en la imagen del “salvaje”:

El primero es pictórico y corresponde al mapa de la *Relación Geográfica de Meztitlán* (figura 19 a y b). En dicho mapa, se aprecia la representación de los “chichimecas” como “indios salvajes”. En la parte central y superior del mapa, se encuentran cuatro personajes, que dan cuenta del mencionado ataque “chichimeca” al convento de Xilitla en 1551. Todos ellos, se encuentran en torno a Xilitla y al fuerte de Xalpa y, uno de los personajes, apunta su arco y flecha hacia la construcción conventual, indicando con ello el ataque a dicha misión en el año referido.

Junto al personaje beligerante, aparece otro casi de frente; como mostrándose. Se trata de un individuo completamente desnudo con el arco en una mano y la flecha en la otra. De estos dos, llamados “chichimecas”, solo fueron pintados sus contornos y sus cuerpos son del color del soporte donde se pinto el mapa. Al lado, le siguen otros dos personajes pintados en negro como unas sombras, pero la uniformidad de su pintura alude a su desnudez. También portan los respectivos arcos y flechas. Uno de ellos apunta hacia el fuerte de Xalpa.

Como puede verse y corroborarse con testimonios escritos, los grupos que atacaron Xilitla, calificados como “chichimecas”, fueron pintados ya como este nuevo “salvaje desnudo de arco y flecha”, cuyas características silvestres fueron acentuadas por la representación abrupta y serrana del espacio sobre el cual da cuenta el mapa de la *Relación de Meztitlan*²⁴².

²⁴² Dentro de esta representación pictórica del siglo XVI también destacan dos mapas pero del centro-norte. El *Mapa de Compostela* y el *Mapa de San Miguel* ambos de gran importancia porque son de los pocos testimonios visuales donde se pintó a los grupos septentrionales; a los llamados chichimecas. Sin



Figuras 19 a y b. Arriba, Mapa de Meztitlán completo. Siglo XVI, 1579. En la parte superior central se encuentran pintados los llamados “chichimecas”. Abajo, detalle del Papa donde se pueden ver a 4 personajes desnudos con arcos y flechas. Universidad de Texas. Austin. Nettie Lee Benson Latin American Collection

embargo, no se incluyen en esta parte porque ambos no son de manufactura hispana en comparación al Mapa de la *Relación de Meztitlán*; el cual, parece ser hecho por manos hispanas o bien estar muy influido por las convenciones y la nociones europeas en su elaboración. Y aunque en ambos parecen representarse chichimecas, como se verá en el capítulo siguiente, en los primeros se pinto a los grupos del norte dentro de un convencionalismo visual propio de la imagen del enemigo en la época prehispánica influido por nuevos elementos de lo salvaje; mientras que en el *Mapa de Meztitlán* ya se pinta la imagen del “indio salvaje” y del “chichimeca novohispano” relacionado con éste.

El segundo caso significativo, es de carácter escultórico y se trata de los “chichimecas” o los “indios salvajes” de la fachada del Convento de Yuririapúndaro Guanajuato. En esa edificación conventual, los nuevos “salvajes” aparecen en funciones de resguardo y custodia del centro misional, a la manera, de los salvajes del Viejo Continente y como aquellos “salvajes”, del Palacio de Francisco de Montejo en Yucatán. Sin pelo encima y con renovado armamento, estos “salvajes indianos” se encuentran en los costados de la parte superior de la fachada conventual, apuntando, con sus arcos y flechas, hacia la entrada de la construcción religiosa. Gracias a estos arcos y flechas, los nuevos “salvajes” ya no necesitan resguardar tan de cerca la entrada de templo; pero sin duda seguían siendo los efectivos custodios, por las cualidades de fuerza, vigor y resistencia que, tanto en el Viejo Mundo como en el Nuevo, les daba su cercanía con la naturaleza y el mundo animal (Figura 20 a y b).



Figura 20 a. Detalle de la fachada del exconvento



Figura 20 b. Detalle de uno de los “chichimecas novohispanos” o “indios salvajes” del exconvento de Yuriria

*La confusión y la mezcla II*²⁴³

Por supuesto, el impacto de las interacciones y fricciones en el septentrión durante el siglo XVI, no solo impactaron en las ideas, sino que dejaron su huella en los espacios, porque la imagen de ese nuevo “chichimeca norteño”, se dejaría sentir en el centro de la Nueva España.

Como fruto de ese impacto, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los “chichimeca mesoamericanos” y los “chichimecas novohispanos” (los llamados “chichimecas”) experimentaron una simbiosis; una infortunada síntesis que

²⁴³ El subtítulo es alusivo a que en la tesis de licenciatura, bajo el nombre *La “confusión” y la “mezcla”* se abordó, de manera mas acotada y dispersa dicho asunto. *Vid.*, Salomón Vergara Hernández, *op cit.*, p. 26-39.

conformó la imagen del “chichimeca” que permanece hasta nuestros días (siglo XXI²⁴⁴).

Esta manera de empleo del término “chichimeca” y de concepción de “lo chichimeca”, tuvieron un mayor uso e impacto dentro del sector erudito de la capital virreinal, encargado de dar cuenta, tanto de las que llamaban “antiguallas de los naturales”, como de la condición espacial y social de los territorios subsumidos a la autoridad de la Corona Ibérica. Dentro de ese ámbito letrado, destacaron las plumas religiosas de las órdenes evangelizadoras, la tinta de los burócratas virreinales y, no menos importantes, los papeles de aquellos descendientes de españoles y de principales de los *Altepetl* mesoamericanos.

En la mayoría de esas fuentes, “chichimeca” es utilizado para hablar de épocas previas al contacto y, específicamente, de cosas y asuntos de los *Altepetl* mesoamericanos del Posclásico. Las maneras en que “lo chichimeca” se presenta, es dentro de información de corte etnográfico e histórico, en tanto que refiere a ciertos modos de vida de algunos grupos mesoamericanos; así como en la recopilación de pinturas y relatos de fundación y migración de los *Altepetl* del centro y cuenca de México.

La vinculación del “*chichimecatl* ancestro cazador” y los llamados “chichimecas” que dieron forma al “chichimeca novohispano”, tuvo que ver con el manejo de la información de raigambre mesoamericana, la propia experiencia con las formas de vida prehispánica, aún vigentes durante el periodo colonial, y las noticias sobre los grupos septentrionales. Se puede decir que con “chichimeca”, lo que ocurrió fue una “confusión” y “una mezcla”.

La “confusión” y la “mescolanza”, tienen que ver con un ejercicio de traducción, en el que aquellas plumas que recopilaron o retomaron información de fuentes mesoamericanas, habladas o pictóricas de primera mano, interpretaron y

²⁴⁴ “The Spanish definition of Chichimeca diverged from the Nahuatl meaning by discarding many of the symbolic meanings the Aztecs attached to the word and replacing these meanings with others derived from the Rich medieval European tradition of wild people. During the course of the sixteenth and early seventeenth centuries, the meaning of the word in Spanish changed from a broad ethnological category to a legal expression and then back again to a more narrowly defined cultural definition”. Charlotte M. Gradie, *op cit.*, p. 69

opinaron, con sus propias nociones, acerca de la realidad mesoamericana que se les presentaba.

Pero además, esa interpretación se nutrió de los avatares y asuntos sociohistóricos del momento, en tanto que la salvajización y barbarización de los grupos del centro-norte, alimentaron la imaginación y fortalecieron la concepción “salvaje” de “lo chichimeca”, que sirvió para hablar de las historias mesoamericanas que hacían referencia a los *chichimeca* como sus ancestros fundadores.

Es en ese punto donde se puede hablar de una mezcolanza, porque la interpretación novohispana y occidentalizada de las descripciones e imágenes mesoamericanas, sirvieron para nombrar y reconocer los espacios y gentes del septentrión – ya se ha visto, el uso del término “chichimeca” es parte de esas circunstancias- y, a su vez, la experiencia de guerra y colonización en el norte, reconocida como “chichimeca”, fue campo de cultivo para acercarse a la información mesoamericana que hablaba de “chichimecas”.

Los mismos chichimecas

Toribio de Benavente, mejor conocido como *Motolinía*, utiliza sus nociones de lo “salvaje” y “bárbaro” para hablar tanto de los *chichimeca* ancestros cazadores como de las gentes del centro-norte. Para el franciscano ambos son sinónimos de seres hoscos y de hábitos rudimentarios:

De los chichimecas no se halla más de que ha ochocientos años que son moradores de esta tierra, aunque se tiene por cierto ser mucho más antiguos, sino que no tenían manera de escribir ni figurar, por ser gente bárbara que vivían como salvajes (...) Estos chichimecas no se haya que tuviesen casa, ni lugar, ni vestidos, ni maíz, ni otro género de pan, ni otras semillas. Habitaban en cuevas y en los montes; manteníanse de raíces del campo, y de venados y liebres, y conejos y culebras. Comíanlo todo crudo, o puesto a secar al sol; y aún hoy día hay gente que vive de esta manera, según que mas cuenta dará a vuestra señoría el portador de ésta, porque él con otros tres compañeros estuvieron cautivos por esclavos más de siete años, que escaparon de la armada de Pánfilo de Narváez, y después se huyeron, y otros indios los trajeron y se hicieron camino de más de setecientas leguas, y los tenían por hombres caídos del cielo; y éstos

descubrieron mucha tierra encima de la Nueva Galicia, adonde ahora van a buscar las siete ciudades²⁴⁵

Páginas después, sobre la misión en tierras norteñas, *Motolinía* nombra a los grupos de esas regiones con el término “chichimeca”, bajo las mismas nociones de la descripción generalizada citada anteriormente:

En el año de 1539 otros dos frailes entraron por la provincia de Michuacán a unas gentes que se llama chichimecas, que ya otras veces habían consentido entrar en sus tierras frailes menores, los habían recibido de paz y con mucho amor, que de los españoles siempre han defendido y vedándoles la entrada así por ser gente belicosa y que poco más poseen de un arco con sus flechas, como porque los españoles ven poco interés en ellos (...) Después de estos pueblos se siguen unos llanos, los mayores que hay en toda la Nueva España; son de tierra estéril, aunque poblada toda de gente muy pobre, y muy desnuda, que no cubren sino sus vergüenzas; y en tiempo frío se cubren con cueros de venados, que en todos aquellos llanos hay mucho número de ellos, y de liebres y conejos, y culebras y víboras; y de esto comen asado, que cocido ninguna cosa comen ni tienen choza, ni casa, ni hogar...²⁴⁶

Como puede verse en las citas anteriores, *Motolinía* no hace distinción de “chichimecas”, describiendo y calificando de la misma manera, a los ancestros cazadores y a los grupos septentrionales, a pesar de que, en la primera cita, incluye elementos descriptivos de los ancestros cazadores mesoamericanos comunes en otros autores hispanos como Sahagún y Durán.

Resulta curioso que, a pesar de la posible cercanía con las fuentes de raíz mesoamericana, *Motolinía* enlazara en su descripción de “chichimeca”, a los *chichimeca* de los relatos de fundación y migración, con la gente del norte, al afirmar que aún hay gente que vive ahí y vincular la descripción general de los *chichimeca*, con los sucesos de Cabeza de Vaca en tierras más allá de Nueva Galicia. Con *Motolinía*, “chichimeca” es también norteño y se extiende más allá del norte conocido. Muestra de ello, es el segundo testimonio, en el que habla de las misiones en “tierras de chichimecas”, y en donde, aquellos llamados “chichimecas”, son descritos de

²⁴⁵ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España. relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, 6ª edición, México, Editorial Porrúa, 1995, 266pp., p. 2-3

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 139-140

manera muy semejante a la primera descripción detallada acerca de quienes eran los “chichimecas”.

Este emparejamiento de “chichimecas” no sólo se encuentra en autores hispanos. También autores con cierta cercanía con la tradición de los *Altepetl* mesoamericanos incurren en ese entrecruzamiento. El autor de la *Historia de Tlaxcala*, Diego Muñoz Camargo, de padres tlaxcaltecos e hispanos, concibe bajo la palabra “chichimeca”, tanto a los *chichimeca* de los relatos de fundación y migración, como a los grupos septentrionales. Además, Muñoz Camargo sobresale al respecto, porque es uno de los autores con cercanía a la tradición mesoamericana, que no solo adopta las connotaciones de lo “salvaje”, sino que iguala lo “chichimeca” con el *hombre salvaje*.

Esta vinculación entre “chichimecas” y de “chichimeca” con el *hombre salvaje*, no sólo es descriptiva sino también temática, porque es en los capítulos sobre el relato de fundación y migración de los *chichimeca* ancestros cazadores de Tlaxcala, donde inserta los datos sobre los grupos septentrionales:

Fue el año de su fundación *Ome Tecpatlxihuitl* que llaman año de *dos pedernales*³⁵: siempre estuvieron en continua arma y vela, porque aunque los naturales de aquellas provincias les habían dado tierras y hubiesen recibidos de paz, hospedándolos y regalándolos con muchas mercedes y caricias, no se fiaban del todo de ellos, porque temían no les hiciesen alguno traición y cogiesen descuidados, como suele suceder en semejantes casos: y estando como estuvieron tanto tiempo poblados en estos llanos de Poyauhtlan, se sustentaban de cazas, como Chichimecas, por ser como eran muy grandes arqueros y cazadores de arcos y flechas, y aventajados con esta arma más que otras nacidos³⁶: que Chichimecas propiamente quiere decir *hombres salvajes*, como atrás dejamos referido, aunque la derivación de este nombre procede de hombres que comían las carnes crudas y se bebían y chupaban las sangres de los animales que mataban, porque *Chichiliztli* es tenido en la lengua mexicana por mamar, y *Chichinaliztli* por cosa que chupa, y *Chichihualli* es la *teta* o la ubre; por manera que como estas gentes, así como mataban y se bebían la sangre, era tenida por una gente muy cruel y feroz, de nombre espantable y horrible entre todas las naciones de estos partes; y por esta derivación de chupadores que —28→ quiere decir en la lengua mexicana *Chichimeca Techichinani*³⁷; y así los que proceden de estos Chichimecas son tenidos y estimados en mucho; y así mismo llaman a los perros *Chichime* porque lamen la sangre de los animales y la chupan; finalmente, que los que proceden de estos Chichimecas por línea recta y derecha sucesión muy estimados, y ha quedado este nombre de Chichimecas el día de hoy ya arraigado tanto, que todos aquellos que viven como salvajes y se sustentan de cazas y monterías y hacen crueles asaltos y matanzas en las gentes de paz, y aquellos que andan alzados con arcos y flechas como alarbes, son tenidos y llamados Chichimecas; especialmente en los tiempos de ahora son los más crueles y espantosos que jamás lo fueron, porque en otros tiempos que ha menos de cuarenta años no mataban sino cazas y animalías fieras y silvestres, y ahora matan hombres, y saltan caminos y hacen grandes estragos e inauditas crueldades en los españoles y en sus haciendas y estancias que no se pueden averiguar con ellos; por manera que el nombre de Chichimecas que solía ser la cosa más noble que entre los naturales

había, ha venido a ser y a parar que los que llaman el día de hoy Chichimecas, se han de entender por hombres salteadores y robadores de caminos y todos aquellos que son indomésticos, que habitan las tierras remotas de la Florida y la demás tierra que está por ganar y por conquistar; todos tienen este nombre de Chichimecas, y esto se entiende en la lengua mexicana culhua de la Nueva España, y de estos Chichimecas se podrían tratar de sus hechos y hazañas muy espantosas cosas muy temerarias, y de muy gran encarecimiento de sus ánimos y acometimientos que no se puede tratar en breve suma, porque han sido sus hechos temerarios tan grandes y tan espantosos, que casi han tenido rendida la tierra con harta costa de los nuestros, y así no han podido ser sujetados: poseen grandes tierras y muy ricas de metales de plata, que en algún tiempo será Dios servido se labren y descubran, y otras tierras —29→ y gentes de otras naciones, porque hay gran noticia de ellas, que son las tierras de donde vinieron los mexicanos; finalmente, que con estos Chichimecas se han señalado muchos Capitanes famosos de nuestros españoles, y muerto los más de ellos continuando la milicia más cruel y bárbara que ha habido en el mundo, con arco y flechas, y desnudos en carnes sin otro algún reparo ni defensa²⁴⁷.

La descripción de Muñoz Camargo sobre lo que es “chichimeca”, como puede verse, resulta contrastante e incluso se antoja contradictoria, en tanto que, simultáneamente, aparece “chichimeca” como algo honorable y motivo de orgullo; pero también, se muestra como el sinónimo de gentes de lo más “cruels”, “viles” y “salvajes”. Por un lado, Diego Muñoz Camargo es consciente del cambio de connotaciones, de ser algo honorífico a algo deshonesto, pero a la vez, describe ésta ambivalencia como una forma de vida común adscrito al término “chichimeca”. En suma, Muñoz Camargo es paradójico porque, al mismo tiempo, establece la diferencia y a momentos uniforma dicha diferenciación en una misma noción “salvaje” de “chichimeca”. Al enigma de dicha contradicción, otro descendiente de mesoamericanos, pero del *Altepetl* de Texcoco, trataría de darle explicación y respuesta.

El pasado superado

Otra manera de entender “lo chichimeca”, o de hacerlo comprensible por parte de estos eruditos hispanos y novohispanos, y que coadyuvó tanto a esa mezcla de “chichimecas”, fue el manejo de la información de raigambre mesoamericana a partir de un eje lineal, en donde “lo chichimeca” era parte de un origen, de

²⁴⁷ Diego Muñoz Camargo, *op cit.*, en Biblioteca Virtual Cervantes, recurso en línea recuperado el 15/07/2018:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala--0/html/>

algo prístino en tanto primitivo; por tanto, concebido como algo acaecido y dejado atrás.

Esa consideración del “origen superado” era el medio que hizo comprensible, para los occidentales, como esas “gentes indias” civilizadas tuvieran como ancestros a ese, para ellos, sinónimo de “bárbaro-salvaje” americano; o bien, que los mesoamericanos se nombraran, enorgullecieran y reconocieran ellos mismos como ser *chichimeca*.

Un claro ejemplo al respecto, se encuentra en una imagen de la *Historia de las Indias* del dominico fray Diego Durán. No se trata de la imagen en sí, sino del texto descriptivo que la acompaña; pero, para entender los párrafos que la describen, no está de más referirse un poco a ella. La imagen es una pintura que muestra como eran los *chichimeca* (figura 21). La ilustración forma parte de una foja que contiene dos conjuntos de imágenes. La primera, en la parte superior, destaca por la semejanza representativa de los *chichimeca* del *Códice Quinatzin*, pero en este caso, se trata de una pareja de *chichimeca* en una cueva y, a diferencia del *Códice Quinatzin*, no son *chichimeca* de Texcoco, sino *chichimeca mexicana*. La descripción de la imagen dice: “demostración de las cuevas donde vivían los mexica antes de conquistar esta tierra”. La pintura es parte del relato de fundación y migración y de los *mexica* como *chichimeca*.

El otro conjunto visual, en la parte inferior, es de dos personajes enfrentados, que no confrontados, y un nopal como punto divisorio entre ambos. Cada personaje porta su respectivo arco y flechas acanaladas. Su indumentaria es una prenda atada al hombro a manera de *tilma*, pero de color café, un tanto la alusión de un atuendo de piel; portan huaraches y en la cabeza, sujetando el pelo suelto, portan un tocado rematado con plumas verdes. En conjunto, se trata de la representación de como son o quienes eran los *chichimeca*. Una representación hecha por manos mesoamericanas o basada en imágenes mesoamericanas que plasmaron al *chichimeca* ancestro cazador.

A esta imagen de los *chichimeca*, la acompaña un interesante texto. Son unos cuantos párrafos donde se ve la mano y la interpretación del fraile dominico que

expresan con claridad lo que el fraile español y otros occidentales concebían cuando veían a los *chichimeca* pintados en códices o los oían de la voz de sus informantes. El párrafo explicativo dice lo siguiente:

Decienden de los chichimecos que son una generación valerosa y de que se precian como nosotros de los godos y los romanos de los troyanos



Figura 21. *Chichimeca* ancestros cazadores en la *Historia de las Indias* de Durán

Diego Durán traza un paralelismo entre la manera en que ellos valoran un pasado considerado bárbarico, pero enaltecido, y el modo en que los mesoamericanos hablaban y se enorgullecían de ser parte o tener parte de la *chichimecayotl*.

Dado que el propio Durán concibe su conformación grupal como parte de un desarrollo lineal, considera que los relatos de fundación y migración mesoamericanos parten de esa misma lógica y explicación; eso le permite

comprender aquellas afirmaciones en donde los principales de los *Altepetl* seguían reconociéndose como *chichimeca*. Ese reconocimiento, Durán lo ve como algo entrañable, de respeto anecdótico a una reminiscencia que habla de unos seres fundacionales, cuya descendencia logró superar ese estado de pureza originaria; pero primitiva y rústica. En cambio, para los principales de los *Altepetl*, *chichimeca* era vigente y marcaba una manera de ser dentro de un entramado sociopolítico.

El segundo ejemplo no pertenece a los ejercicios interpretativos de una realidad distinta, sino que corresponde más bien a los proceder políticos sobre aquella realidad.

Si bien Durán acudía a los elementos de su formación sociocultural para poder explicar y entender; otros personajes emplearon dichos elementos de Occidente para poder justificar sus posicionamientos políticos.

En aquellos debates sobre como proceder contra aquellos llamados *chichimecas*, se empleó el recurso del pasado “barbárico” y “salvaje” superado, como argumento contra la guerra a fuego y a sangre. Semejante a la opinión de la bestia domesticable de Guillermo de Santa María, las voces en contra de la violencia hacia los grupos del centro-norte, argumentaron su capacidad de cambio pacífico a partir del propio ejemplo de la Europa cristianizada que, en un pasado, fue “bárbara” y “pagana”. La ya *Carta* de fray Julián Garcés al Papa Paulo III destaca como un ejemplo al respecto:

Oponemosles por objeción su barbaridad e idolatría, como si huvieran sido mejores nuestros padres, de quien traemos origen, hasta que el Apostol Santiago les predicó y lo atraxo al culto de la Fe, haziendolos de malisimos bonísimos; y dellos han salido resplandientes lumbreras de martires, doctores, y vírgenes, que sería largo, y no necessario contarse. Quien duda sino que andando años, han de ser muchos destos Indios muy santos y resplandecientes en toda virtud; por ventura quando Sertorio estava España no amanso y enseñó a aquella sierva que tenían por decidora del Hado. Una cierva que es animal bruto, tenían los Españoles por Prophetisa y dezidora de los hados, y la reverenciauan por diosa²⁴⁸

²⁴⁸ “Carta de Fray Julián Garcés al Papa Paulo III”, en Carrillo Cázares, *op cit.*, p. 433

“La estatura de hombres y lo demás de salvajes”. Distintos chichimecas; pero los mismos bárbaros-salvajes

*“La estatura de hombres y lo demás de salvajes”. Con esas palabras Gerónimo de Mendieta cerraba, en su *Historia eclesiástica Indiana*, cuando se refería a los ancestros fundadores del *Altepetl* texcocano, los cuales, *habitaban en cuevas, y no sembraban, ni cocían, ni asaban la carne (...) viviendo comúnmente de caza (como muy diestros que eran en tomarla, y lo son agora de arco y flecha), sin sembrar ni coger como el día de hoy los hay muchos en diversas partes, andando desnudos y sucios, la estatura de hombres...*²⁴⁹*

Con Mendieta aparece, al menos cronológicamente, el consabido entrecruzamiento visto páginas arriba.

No obstante, hubieron opiniones que, por motivos apologéticos o por claro conocimiento, supieron que los *chichimeca* de los relatos de migración y

²⁴⁹ Con Mendieta aparece la consabido entrecruzamiento visto páginas arriba. De hecho del libro primero que habla sobre los orígenes de los grupos mesoamericanos, al libro quinto que habla sobre los grupos en guerra del centro-norte, no hay una diferencia descriptiva entre ambos, a tal punto, que para Mendieta, en su *Historia eclesiástica Indiana*, los “chichimecas” de ambos lados son los mismos monstruos bárbaros:

será menester dar aquí noticia de la calidad, costumbres y religión de esta gente, para que leyendo ó oyendo el que fuere curioso, este nombre de chichimeco, acuda á este lugar y entienda la significación del vocablo, y conozca la braveza y fiereza y vida bestial de los tales. Chichimeco es nombre común (entre nosotros los españoles y entre los indios cristianos) de unos indios infieles y bárbaros, que no teniendo asiento cierto (especialmente en verano), andan discurriendo de una parte á otra, no sabiendo qué son riquezas ni deleites, ni contrato de policía humana. Traen los cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra desnuda aunque sea empantanada, con perpetua sanidad. Sufren mortales frios, nieves, calores, hambre y sed, y por estas y otras cosas adversas que les suceden, no se entristecen. Comen carnes de venados, vacas, muías, caballos, víboras y de otros animales ponzoñosos, y esas (cuando mas bien aderezadas) por lavar y medio crudas, despedazándolas con las manos, dientes y uñas, á manera de lebreles. Diferencianse de los indios de paz y cristianos, en lengua, costumbres, fuerzas, ferocidad y disposición de cuerpo, por la mala influencia de alguna estrella ó por la vida bestial en que se crían. Son dispuestos, nervosos, fornidos y desbarbados, y en alguna manera pueden ser tenidos por monstruos de naturaleza, pues en sus costumbres son tan diferentes de hombres, cuanto su ingenio es semejante al de los brutos

Además, la información de Mendieta ya establece una imagen adosada con la figura del chichimeca novohispano que surgió de la experiencia septentrional: no solo comen venados, también incluyen la fauna equina y bovina que llega a las tierras norteñas como parte de su dieta alimenticia; o bien, menciona la desnudez como característica principal del chichimeca novohispano. Imagen que, como puede verse, influye en la manera en que Mendieta comprende los relatos de fundación y migración de raigambre mesoamericana.

Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980, p. 144

fundación y los grupos llamados “chichimecas”, se trataban de asuntos distintos, que eran otros “chichimecas” o que, como se verá, eran conscientes de la adopción hispana del término y de su empleo por ellos para hablar de los grupos del norte. Lo curioso de esto, es que algunas de estas plumas de aguda percepción, no se salvaron de calificar ambos grupos bajo el mismo molde. Semejante a aquellos que fundieron “lo chichimeca”, éstos eruditos más preclaros se mantuvieron barbarizando y salvajizando “lo chichimeca”.

Dentro de la línea apologética, destaca el autor texcocano Fernando de Alva Ixtlilxochitl quien, en aras de enaltecer a sus ancestros texcocanos que se dicen descendientes de los *chichimeca*, necesita resolver el contradictorio asunto del doble significado que alberga “chichimeca”, el mesoamericano y el novohispano, ya en coexistencia en el siglo XVII.

Dado que el propósito de Alva Ixtlilxochitl es enaltecedor, debate, en su *Historia de la nación chichimeca*, las interpretaciones que dan un significado despectivo del término para, llevado por el elogio, proponer una terminología, mas explicativa que etimológica, nada desacertada, porque atina al decir que los *chichimeca* eran aquellos hijos de los *chichimeca* habidos en las mujeres *tolteca*, o sea, relaciona lo “chichimeca” con asuntos de dinámicas sociopolíticas y de linajes dirigentes:

Y este apellido y nombre de chichimeca lo tuvieron desde su origen, que es vocablo propio de esta nación que quiere decir los águilas, u no lo que suena en la lengua mexicana ni la interpretación bárbara que le quieren dar por las pinturas y caracteres, porque allí no significa los mamones, sino los hijos de los chichimecas habidos en la mujeres tultecas²⁵⁰

Con base en este planteamiento del significado, en otra obra conocida como la *Relación Sumaria*, separa a “los chichimecas” y deja en claro que sus ancestros *chichimeca* son unos y los grupos del centro-norte son otros. Dicha separación es muy interesante porque, con miras a mostrar la diferencia entre los ancestros de los texcocanos y los grupos del norte, incluye un conjunto de información acerca de lo “chichimeca” mesoamericano, que rebasa los márgenes idealizados y ensalzantes que busca el autor, para brindar una muy detallada

²⁵⁰ Alva Ixtlilxochitl, *Historia de la nación chichimeca*, op cit., p. 15

descripción de los *chichimeca* ancestros cazadores, y que, a su vez, va más allá de los elementos descriptivos más comunes como el uso de pieles, arco y flecha:

Los señores chichimecos tenían sus reinos y señoríos hacia la banda del septentrión, que corrían más de dos mil leguas de largo, y de ancho casi mil leguas; gente bárbara y feroz, y la más fuerte nación que tuvo y tiene hoy día este nuevo mundo, sacando a nuestros españoles aparte. Estos chichimecas vestían en su natural, y visten hoy día de pellejos adobados de martas, leones y tigres y otros animales feroces (...) el cabello largo hasta las espaldas y por delante se lo cortan; su comida todo género de caza y panes de mésquitl; su habitación son cuevas y también casas, pero las cubiertas de paja; sus armas, arco y flecha, y también usan de cerbatana los señores para ir a caza y ellos la inventaron; no se casan sino con una sola mujer (...) Cuando morían los señores se enterraban en sus palacios, y si eran villanos, en sus casas; no tenían ídolos; llaman al sol padre y a la tierra madre. La primera caza que tomaban le cortaban la cabeza, mostrándola al sol, como sacrificándolo, y labraban la tierra donde se derramaba la sangre, y dejaban puesta la cosa que sacrificaban. Tenían también ciertas órdenes de gobierno para la república y ciudades, pueblos y lugares, provincias y reinos distintos unos de otros; usaban todos los palacios muy encalados; comían todas las cosas de caza, asado; las mujeres tenían sus huepiles y naguas de mantas (...) Coronábanse los reyes conforme al tiempo: si era tiempo de guerra, una guirnalda de roble con unos plumajes de águila real puestos hacia el cerebro, y asidos en unas joyas redondas de oro y algunas piedras preciosas y plumas finas; y si era tiempo de paz y de aguas, se coronaban de laurel con unos plumajes verdes finos de un ave muy preciado llamado Quetzaltótotl, de la misma manera que los otros; y el tiempo de secas, se coronaban con unos ramos que crían en las peñas blanquizcos y una flor colorada al cabo casi a la que nosotros llamamos amusga, la cual ellos llaman teoxúchitl que quiere decir flor de dios²⁵¹

Si bien la anterior explicación del autor texcocano, acomoda a los *chichimeca* de tal modo que puedan ser vistos dentro de los moldes occidentales de lo civilizado, al atribuirles rasgos propios de la *toltecayotl* -como la vida en palacios encalados, por ejemplo- hay, en ese despliegue de características del vivir *chichimecatl*, elementos de la concepción de “lo chichimeca” de tiempos prehispánicos y que, además, aparecen en otros testimonios escritos y pictóricos de mayor arraigo con las formas mesoamericanas de pensar y vivir²⁵².

²⁵¹ Alva Ixtlilxochitl, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los Tultecas alcanzaron y supieron, desde la creación del Mundo hasta su destrucción, y venida de los terceros pobladores Chichimecas hasta la venida de los Españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en: *op cit.*, p. 289-290

²⁵² Casos paradigmáticos al respecto, son la mención de rituales de cacería dedicados al sol y su vinculación con el calor; los cuales aparece mencionado en algunas *Relaciones Geográficas* o en la *Relación de Michoacán*. O bien, la referencia de las “coronas” de los principales *chichimeca* de las que hay información pictórica al respecto como, por ejemplo, la imagen de los *chichimeca* del *Códice Quinatzin* que usan un tipo de “guirnalda”; o los *chichimeca*, pintados en la obra de Durán, con sus cabezas adornadas con tocados de plumas verdes.

Aunque, como puede verse, en la copiosa cita sobre los ancestros *chichimeca* de la *Relación sumaria*, parece no haber distingo con los grupos septentrionales, dado que los coloca en el norte e intercala algunos datos relacionados con los grupos del centro-norte como el consumo del mezquite, la ubicación geográfica o la mención de la existencia contemporánea de gente que vive de ese modo aludiendo a su desnudez y rusticidad. Pese a esa aparente homologación, párrafos después realiza una clara distinción, bajo el argumento de que sus ancestros *chichimeca*, no pueden ser aquellos “brutos” y “vagos” llamados “chichimecas”, porque sería imposible que sus antecesores texcocanos pudieran sentirse orgullosos de ese tipo de seres “inciviles”. Para ello, Alva Ixtlilxochitl acentúa la incivilidad y brutalidad de los grupos septentrionales, en contraste con el detallado cuadro de sus civilizados ancestros:

Hay muchos géneros de chichimecos, unos más bárbaros que otros, y otros indómitos que andan como gitanos que no tienen rey ni señor, sino el que más puede ése es su capitán y señor; y otros, que unos a otros se comen. Estos tales no son de linaje de los de esta tierra, porque tienen sus repúblicas, ciudades y reinos y provincias, y guardan sus ciertas leyes, no dejando llegar a éstos en sus tierras, siempre los echan y los traen muy oprimidos, no dejándolos en los poblados, sino en tierras ásperas y desiertos, donde ellos se guarecen muchas veces. Los reyes y señores chichimecos los han querido poner bien, dándoles señores que los gobierne; se han levantado contra ellos y los han muerto, y así como gente perdida los dejan y no hacen caso de ellos. También hay otros de esos chichimecos sin señor que son grandes idólatras, y traen siempre al demonio, un ídolo consigo. Otras muchas maneras hay de esta nación que sería muy largo de contar; pero vamos a los que nuestra historia promete, que son muy diferentes en todo. A estos hombres valerosos y amigos de sus amigos, altos de pensamientos y obras, los señores valerosos de esta tierra por sublimarse decían que eran chichimecos invencibles y obedecidos por toda la tierra, e llamar a un rey chichimeco, era como decirle la más suprema palabra que se puede decir; y todos los valiente se preciaban de ese nombre, como parece en sus cantos e historias, que aún hoy cantan los naturales²⁵³

Con esta separación, Alva Ixtlilxochitl libra el escollo de que sus ancestros cazadores fueran confundidos con los aquellos “indómitos nortños”, pese a que compartían la misma nomenclatura.

Para fray Juan de Torquemada, en cambio, “chichimeca” es sinónimo de “incivilizado” y “bárbaro”. Sin embargo, a pesar de esa homogeneización y generalización en la manera de concebir “chichimeca”, resalta en el autor de la

²⁵³ Alva Ixtlilxochitl, *Ibid.*, p.290

Monarquía indiana, la consciencia de que no sólo existe la diferencia entre “chichimecas”; sino que es consciente de ella, gracias a que tiene claro que los grupos del septentrión fueron llamados “chichimecas” debido a la adopción y empleo de dicho término por parte de los hispanos. Dicha separación, Torquemada la deja bien clara en el título del capítulo XXX del libro Catorce de su *Monarquía Indiana* donde dice: *De otra manera, que hay de Barbaros en el Mundo, en la qual se incluyen algunas Naciones de estas Indias, que los nuestros llamaron chichimecas*²⁵⁴.

De este modo, aunque la concepción de “lo chichimeca” en Torquemada no se desvincula de la falta de civilización, rusticidad y primitivismo, el erudito fraile es consciente de, que los *chichimeca* de los relatos de migración y fundación son unos y los grupos del septentrión, llamados “chichimecas” eran otros; y, principalmente, que sabe con certeza que los segundos fueron bautizados con dicha nomenclatura a partir de las dinámicas de conquista y colonización hispanas en los territorios norteños.

En este recorrido, por el núcleo de la Nueva España, para ver la manera en que algunos eruditos novohispanos comprendieron “lo chichimeca”, fue posible ver las interpretaciones que utilizaban las noticias de los grupos del norte para acercarse a los relatos de fundación y migración y entender el contenido que hablaba de los *chichimeca* ancestros cazadores. O viceversa, en aquellas que empleaban la descripción del *chichimecatl* mesoamericano, dada por los informantes de los antiguos *Altepetl*, para describir a los grupos septentrionales, así como para fundirlos y pensarlos como un mismo “chichimeca”.

Para el caso de aquellos que pudieron, por distintos motivos, reconocer la diferencia o ser conscientes de los cambios a partir de la adopción del término por parte de los hispanos, no se salvaron de ser parte de la confusión y la mezcla por la permanencia de aquella constante que salvajizaba y barbarizaba por igual tanto al *chichimecatl* mesoamericano como a los norteños bautizados, a fuego y a sangre, como “chichimecas”. Ese emparejamiento,

²⁵⁴ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, *op cit.*, p. 589. Las negritas son mías.

hacía que, de una u otra manera, aquellos reconocidos como distintos se siguieran pensando como parte de lo mismo.

Como se ha visto en este capítulo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI “chichimeca” quedó indisolublemente ligado al norte de la actual República Mexicana. Aunque, dicho término no fue exclusivo de esos espacios, hay que reconocer que el septentrión fue nodal y definitivo para la manera de entender “chichimeca”. Las gentes y las tierras, que rebasaban ese límite geográfico y cultural que hoy se conoce como Mesoamérica, fue nombrado como “tierra de Chichimecas” o “las Chichimecas”. La designación no fue solamente producto de la inventiva hispana, ya que el antecedente para nombrar esos espacios tenía su origen en tiempos previos a la llegada de las huestes ibéricas. Sin embargo, serían los propios conquistadores los encargados de iniciar la absoluta, monopolizante y perdurable asociación, vigente en nuestros días, de “lo chichimeca” con lo norteño. Dicha vinculación, daría forma a una nueva figura de “chichimeca”; una figura endosada con las características importadas de dos figuras albergadas en el acervo mental de los europeos, las cuales, amalgamadas, darían forma a ese chichimeca “novohispano” bajo el cual fue concebida y tratada la diversidad grupal de lo que durante la Nueva España se conoció como el “septentrión”

Capítulo 5

Mecos

Siglos XVII y XVIII

Después de la tormenta de fuego y sangre

De esos años de contacto, de confusión por conocer al Otro y de hacerles guerra, el término “chichimeca” y el reconocimiento a las gentes del centro-norte bajo ese término, iba a ser la indeleble cicatriz que quedaría marcada para la posteridad; como el crudo testimonio de esos ríspidos momentos. Así, “chichimeca” con sus nuevas atribuciones, pasaría al siglo XVII y continuaría por los dos siglos siguientes de vida virreinal, como lugar común para hablar de los grupos de las regiones septentrionales, principalmente, como el epíteto novohispano del “indio salvaje y enemigo”.

Un ejemplo paradigmático de esa imagen del llamado “chichimeca” y de quienes van a hablar de “lo chichimeca” hacia el siglo XVII, es la descripción o definición de Antonio de Ciudad Real en su *Tratado docto y curioso*. Según este autor “chichimeca” es y se refiere:

Chichimeca es vocablo mexicano y nombre genérico, debajo del cual se comprenden muchas naciones de indios bárbaros de diferentes lenguas que se ocupan de robar, saltar y matar en lo de México hacia Zacatecas y de la otra parte, y a un lado y otro; todos estos indios de guerra son llamados comúnmente chichimecas, de los españoles y aun de los indios mexicanos y tarascos; la habitación y morada de estos chichimecas es una ranchería y casillas de paja en las sierras o junto a sierras en lugares ásperos y fragosos por estar más seguros, y nunca en llanos, intimicísimos sobre manera de estar en pueblos o congregaciones. Todos los chichimecas, hombres, mujeres y niños, son gente de guerra, porque todos se ayudan para hacer la munición y flechería, y es cosa muy de notar que cada nación de los chichimecas se diferencia en las flechas, en la forma y marca que les echan de suerte que así como difieren en las lenguas, así difieren en las flecherías; los primeros y segundos tiros, y aun los terceros del chichimeca, van con tanta fuerza que casi hacen la operación que un arcabuz, porque pasan cuatro dobleces de cota de malla y conserle a un soldado el muslo con entrambos arzones, y pasar de parte a parte un frasco de cuerno, en que llevan pólvora y enclavarlo en la silla.

Es gente bien dispuesta, morena, robusta ligera y para mucho trabajo, tienen los rostros rayados, lo cual hacen por galantía y por su contento, aunque a nosotros nos parecen muy feos así; ya (según dicen) andan muchos dellos a caballo, y así a caballo flechan, aunque el tiro de esta manera no es tan cierto como a pie; gustan mucho de comer carne y así destruyen el ganado vacuno (que por el ovejuno poco se les da) y a falta desto, comen caballo y mulas...para pelear no tienen necesidad de llevar consigo vituallas ni aparatos de guerra como los

españoles, sino solamente arco y flechas, porque donde quiera que llegan hallan que comer raíces, yerbas, tunas y lechuguillas, que son maguey silvestre, y mezquite, que es la fruta de un árbol de que hacen pan, con lo cual se sustentan y viven sanos, recios y valientes...de muchas naciones de chichimecas se pondrán aquí algunas, las más conocidas, si son éstas: pamies, zacatecos, atanatoyas, huaxabanes, copuces, tepehuanes y huachichiles, los cuales son más valientes y atrevidos y los mayores salteadores de todos; no es mucha la tierra que estos tienen, pero bien la defienden, todos caen en la banda del norte de México²⁵⁵

Ciudad Real es un autor transicional dado que realiza su visita a las zonas septentrionales hacia 1590, aquellos años en que comienza a establecerse el apaciguamiento de esas zonas. De cierta forma, Antonio de Ciudad Real inaugura la visión del llamado “chichimeca” que prevalece a partir del siglo XVII; por tanto, de este autor se pueden desprender un conjunto de características que definirían la figura del “chichimeca” en la historiografía de ese siglo.

Primero, destaca una noción de “chichimeca” establecida a partir de los periodos de conflicto de la Guerra chichimeca. Como puede leerse, más de la mitad de la descripción, tiene que ver las prácticas bélicas de los llamados “chichimecas”; como si la vida de los grupos septentrionales, fuera exclusivamente ser belicosos y hacer la guerra. Por tanto, Ciudad Real es de los primeros autores que heredan la noción de “chichimeca” ligado con lo norteño y la sinonimia de “chichimeca” con las nociones de “salvaje”, “rebelde” y “enemigo”, rasgos que serían lugar común con otros autores posteriores.

Segundo, de Ciudad Real se puede desprender otra característica de aquellos que hablan sobre “lo chichimeca” a partir del siglo XVII, y que responde a la siguiente curiosa formula: el grado de ilustración y erudición es proporcional a la distancia y al grado de desconocimiento de primera mano. O, entre más docto, más ajeno a lo que habla.

En efecto, las obras a partir del siglo XVII, destacan por su gran detalle descriptivo y erudición porque, varios de ellos, son trabajos compilatorios y que recaban datos de distintas fuentes de información, como el caso de Antonio de Ciudad Real, que aunque llega a conocer las tierras de las que habla, no tiene

²⁵⁵ Antonio de Ciudad Real, *op cit.*, p. 159-162

un arraigo de tiempo sobre los lugares sobre los que escribe y, por lo mismo, carece de un contacto o un conocimiento “etnográfico” profundo de los grupos de los que habla. O bien, como con Antonio Tello, quien conoce las tierras y gentes sobre las que habla, pero le toca hablar de tiempos, condiciones y acontecimientos que no vivió de primera mano. Por tanto, en ambas situaciones, a ambos autores les toca recrear y describir a partir de las fuentes y testimonios de aquellos que les tocó vivir dichas circunstancias. De ahí también, que las descripciones que legan sean reiterativas; o bien, que sea posible rastrear los datos o las informaciones de donde abrevaron estos doctos autores²⁵⁶.

Tercero, y como una derivación de este ejercicio docto, recopilatorio y de segunda mano, las obras de estos periodos que hablan sobre los llamados “chichimecas”, tienden a un mayor entrecruzamiento de información, producto de la búsqueda de dilucidación y el énfasis por explicar los temas y asuntos de los que dan cuenta. Esta búsqueda clarificadora y ese interés erudito, producen, irónicamente, un resultado paradójico, ya que, entre más erudito, docto e ilustrado era el contenido, mayor era la confusión y la tergiversación, a causa del manejo diverso y el entrelazamiento de las distintas fuentes de donde los autores extrajeron su información.

El franciscano Antonio Tello y su extensa obra, la ya mencionada *Crónica miscelánea*, es un ejemplo de esta manera de abordar “lo chichimeca” del siglo XVII. Como se mencionó páginas arriba, Tello es uno de los primeros ejercicios eruditos en el septentrión y que escribe sobre el septentrión; que busca establecer que es “chichimeca” o quienes son los “chichimecas”, a partir del manejo de distintos materiales y fuentes más allá de la experiencia propia e incluso más allá de aquellas informaciones que sólo tienen que ver con la región

²⁵⁶ Por ejemplo, en la descripción de lo que es chichimeca de Antonio de Ciudad Real, es fácil reconocer los párrafos y renglones en donde el franciscano retoma testimonios de gente de los años de la Guerra Chichimeca como aquellas notas que aparecen en Guillermo de Santa María sobre el poder perforador de las flechas, por ejemplo; pero también, es notoria la recopilación de información a partir de testimonios contemporáneos al autor que atestiguan detalles en el vivir de los grupos del centro-norte así como los cambios en la vida de los mismos –eso si sometidos a la noción de chichimeca novohispano- como por ejemplo, la mayor referencia a la especialización de las flechas como rasgos de identificación grupal y de comunicación; o bien, el uso de los caballos para la movilidad y la guerra.

en la que circunscribe su extensa obra. Con la *Crónica miscelánea* de Tello, se tiene, para el norte, el primer texto, o al menos el más sobresaliente, donde se conectan y se articulan los “chichimecas”: aquellos “*chichimeca* ancestros cazadores mesoamericanos” y los recién creados “chichimecas novohispanos”:

De la otra banda del Río Grande que dije arriba, á la parte del Norte, habitan los indios bárbaros llamados chichimecos, que es gente fiera y brutal, muy dada á la idolatría, que anda desnuda, sin tener asiento en parte ninguna; duermen en la húmeda tierra sin tener con que cubrirse, andan siempre vagando al modo de los nómadas, si bien hoy los más cercanos á nosotros y los que los religiosos doctrinan, tienen alguna policía; su habitación más ordinaria son los montes, sierras y tierras, ásperas, su ejercicio la caza, sus armas arcos, flechas, macanas y unas adarguillas tejidas de hilo y cañas aforradas de algodón, pintadas y adornadas al derredor de plumas de diversos colores; su comida es cuanto hallan, raíces, venados, caballos, cuervos, hombres, culebras, víboras, sapos, zorrillos, y hasta las heces de las tripas de los venados que matan. No perdonan cosa viviente las carnes comen crudas y la uña del dedo pulgar les sirve de cuchillo para desollar los animales que matan, para lo cual la dejan crecer mucho (...) cuando pelean dan alaridos y gritan como los moros, no tiene rey, sino andan en tropas y cuando más tienen un capitanejo para que los gobierne; son muy dados a los latrocinios y como bestias suelen matarse unos a otros; no tienen leyes sino que bárbaramente adoran uno ídolos formidables de piedras ó barro con diferencias de figuras de animales a los cuales ofrecen en sacrificio sangre para sacar de sus orejas²⁵⁷

En estos fragmentos, de la detallada descripción de lo que es un “chichimeca” y de los llamados “chichimecas”, por parte de fray Antonio Tello, pueden verse desglosadas las fuentes de las que abreva el erudito franciscano para hablar de “chichimeca”. En esos párrafos, salen a relucir los testimonios de las relaciones anónimas de los años 1531; sobre todo, aquella parte donde menciona las “adarguillas de cañas cosidas y forradas de algodón”. O bien, aparece desplegada la descripción de “los chichimecas” de Ahumada y de Santa María. Incluso, adereza su mezcolanza con datos de su propia experiencia. En suma, Tello condensa toda esa imagen del “chichimeca novohispano” de la Guerra chichimeca y de la vida en el norte.

Pero además, el autor de la *Crónica Miscelánea* trasciende la información del septentrión y emplea datos que salen de ese contexto para hablar de “chichimeca”. Para ello, echa mano de autores como Torquemada, por ejemplo, a quien incluso reconoce como una de las autoridades que sigue, consulta y de

²⁵⁷ Antonio Tello, *op cit.*

quien casi copia la descripción de lo que es “chichimeca”. La siguiente es la descripción de “chichimeca” en la *Monarquía Indiana* de Torquemada:

Acia las partes del Norte (en contra de la Ciudad de México, y en grandifima distancia, apartadas de ella) huvo vnas Provincia (y puede fer, que al prefente las aia) cuia Principal Ciudad, fue llamada Amaqueme, y cuios Moradores, en común y generico Vocablo, fueron llamados Chichimecas, Gente defnuda, de Ropas de Lana, Algodón, ni otra cofa que fea de Paño, ú Lienço; pero vestida de Pieles de Animales: feroces en el aspecto, y grandes Guerreros; cuias Armas, fon Arcos, y Flechas. Su fuffento ordinario, es la Caça, que siempre siguen, y matan; y su habitación, en Lugares Cabernofos; porque como el principal egercicio de fu vida es Montear, no les queda tiempo para deificar Cafas...²⁵⁸

Como puede verse, es muy grande la semejanza de la descripción de Tello con la de Torquemada, para hablar de los “chichimecas”. Salvo unos cuantos detalles adicionales o maquillajes de estructura y forma, es posible ver que el autor de la *Crónica Miscelánea* copio y se basó en Torquemada para la elaboración de su “chichimeca”. Sin embargo, en esa “calca” hay un detalle a destacar, porque mientras que fray Antonio Tello habla de los grupos del centro-norte, llamados “chichimecas”, la explicación sobre los “chichimecas” de Juan de Torquemada, en cambio, es el preámbulo y la introducción para mostrar como eran los *chichimeca* de *Xolotl*. Torquemada está hablando de ancestros cazadores mesoamericanos.

Tello pasa por alto ese detalle y, en su búsqueda erudita, recurre a las fuentes y combinando y mezclando elementos de contextos diferentes con miras a elaborar un discurso más completo y docto. En buena media, ese ejercicio simbiótico e indiscriminante del autor de la *Crónica Miscelánea*, es producto y herencia del proceso histórico que emparentó, bajo un mismo término, a los grupos fundadores de linaje mesoamericano, con los grupos del septentrión del siglo XVI.

²⁵⁸ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, *op cit.*, p. 39

Chichimeca. “Sujeto de derecho”

A la par de estas creaciones eruditas como la de Ciudad Real y Antonio Tello, aparece en el siglo XVII otra figura del “chichimeca”, ésta más relacionada a los ámbitos cotidianos que a las conceptualizaciones.

Esta imagen de “chichimeca” tiene que ver con el desenlace de la Guerra Chichimeca y con los grupos septentrionales, específicamente, con aquellos con quienes se establecieron relaciones de paz y aceptaron el nuevo orden y autoridad, sea como aliados contra otros grupos beligerantes, o como habitantes de misiones y pueblos de indios, en calidad de nuevos aprendices en la fe y en la vida “civilizada”.

Así, estas nuevas condiciones, bajo las cuales se someten los grupos septentrionales, generan la contraparte del aguerrido “indio chichimeca bárbaro y salvaje”; es decir, la gente del norte también quedará englobada bajo el término “chichimeca”, pero concebido ahora como sujeto de derecho y protección por parte de las Corona y las autoridades virreinales.

Al respecto, existen documentos de índole jurídica en donde, ya englobados bajo el término “chichimeca”, los norteños piden permisos y obtienen beneficios; o bien, expresan sus quejas contra abusos cometidos por frailes y particulares y, por ende, solicitan la intervención de las autoridades en su defensa²⁵⁹.

²⁵⁹ Por supuesto documentos de ésta índole aparecen a finales del siglo XVI, como se dijo, justo al final de la Guerra Chichimeca. Por ejemplo, existe un documento de San Luis Potosí fechado en 1591, en el que un principal guachichil, por su calidad de aliado y pacificado, se le beneficia con el permiso para usar espada: *A don Juan de Velasco para que Don Cristobal de Izote, indio chichimeca, capitán reducido de paz, de nación cuachichil, se le de una espada*, AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 5, 15046, 1033, expediente 1016, año 1591. También hay dos documentos de 1597 donde se da constancia del nombramiento de los amerindios norteños del valle de Tlaltenango [Juan] Miguel y Gaspar Gregorio en los respectivos cargos de “alguacil mayor” y “alcalde mayor” por sus servicios en la pacificación de los grupos del norte. Es interesante que en ambos documentos de nombramientos, aparece el famoso capitán pacificador Miguel Caldera dando testimonio de la labor de ambos personajes y constancia del merecimiento a dichos cargos. *Nombramiento de alguacil mayor de la población del poblado Teucitlan a [Juan] Miguel yndio*, AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 6, 15048, expediente 1204 *Nombramiento de alcalde mayor a Gaspar Gregorio yndio chichimeco*. AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 6, 15048, expediente 1205.

Por ejemplo, en el AGN se encuentran documentos, fechados en 1656 y 1657, donde los llamados “chichimecas” solicitan, a las autoridades correspondientes, que quince de ellos vayan a vivir entre los *tlaxcalteca*. La respuesta de las autoridades, a esa petición, fue que se les mandarían quince *tlaxcalteca* para que fueran a vivir con ellos²⁶⁰.

Otros casos del uso de la vía legal por parte de la gente del norte ya pacificada, son el cumplimiento para que el padre Juan de Minchaco no abuse de los “chichimecas hualahuises” y no los obligue a trabajar en sus tierras²⁶¹, así como otro documento de 1658, donde se le pide al alcalde mayor de Escanela vea, que un tal José Viveros, deje en paz a los llamados “chichimecas” congregados y no los obligue a que trabajen para él²⁶².

Dichas quejas, peticiones, solicitudes y resoluciones a favor, son una interesante muestra del modo en que los grupos septentrionales, bajo la figura jurídica del “chichimeca pacificado y súbdito” que se consolida en el siglo XVII, sortean ingeniosamente por los intrincados asuntos del derecho con miras a obtener beneficios. No es descartable, que el acercamiento de los llamados “chichimecas” con los *tlaxcalteca*, tuviera como propósito adquirir los privilegios que éstos adquirieron de la Corona, por su participación como auxiliares en la

²⁶⁰ *Su excelencia manda al alcalde mayor capitán protector del Nuevo Reino de León, vea el pedimento que hacen los naturales de la nación chichimeca y frontera de Coahuila, para que quince de ellos vayan a vivir entre los tlaxcaltecos.* AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 20 , 15066, 308, exp. 294, diciembre de 1565. *Su excelencia manda a justicias den a los naturales de la nación chichimeca y frontera de Coahuila del Nuevo Reino de León, quince de sus naturales de la nación tlaxcalteca para que los enseñen en la fe católica.* AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 21, 15067, 278, expediente 278, noviembre 12 de 1567. Que existan dos documentos fechados con un año de separación uno del otro y con propuestas cambiadas probablemente signifique, por un lado, que la autoridad resolvía a su conveniencia dichas peticiones porque, a la solicitud del primer documento de 1656 en donde los grupos norteros piden integrarse a los poblados tlaxcalteca, las autoridades les resuelven en 1657, enviándoles a unos tlaxcalteca a vivir entre ellos.

²⁶¹ *Se suplica al padre Juan de Minchaco no obligue a labrarle sus tierras a los naturales de la nación chichimeca hualahuises, quienes están avecindados en el pueblo de San Cristobal en el Nuevo Reino de León en donde se les han asignado tierras que tienen abandonadas por tal motivo y ellos ayudan a los soldados en las ocasiones en que los chichimecas levantados pretenden asaltar a los vecinos de dicho reino.* AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 26, 15072, 137, cuaderno 58b, cuaderno 2°. Lamentablemente este documento no cuenta con fecha; no obstante, por las características del documento, letra y temática es muy probable que sea del siglo XVII en adelante.

²⁶² *Su excelencia manda al alcalde mayor de la jurisdicción de Escanela ampare a los naturales de la nación chichimeca congregados y nuevamente reducidos al pueblo de Xiliapa, en su libertad y no consienta que José Viveros dueño de una carbonería de quien se quejan se sirva de ellos y los deje estar y vivir en paz.* AGN, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Indios, Contenedor 13, volumen 23, expediente 153

guerra y colonización en el norte. Sin duda, este empleo de los recursos jurídicos, muestra la adaptabilidad de los grupos septentrionales en las cosas y asuntos de la nueva dinámica colonial.

Constancia, vaguedad, generalización y particularidad

Como se ha visto, después de la Guerra Chichimeca el término en cuestión siguió en uso, y ya para los siglos XVII y XVIII, “chichimeca” se convirtió en el lugar común para referirse a los grupos septentrionales; de ahí hasta la actualidad. No obstante, esa curiosa generalidad estuvo acompañada de una cierta ambigüedad porque, por un lado y dependiendo de las circunstancias, “chichimeca” podía referirse a los grupos del norte en tanto habitantes de esa región; pero también, “chichimeca” podría ser aplicado acorde al tipo de respuesta de esos grupos a las relaciones sociopolíticas entabladas entre ellos y los novohispanos.

Con relación al primer aspecto, “chichimeca” hacía referencia a un espacio, el norte, sin límites precisos y delineados; por tanto, en esa sinonimia de “chichimeca” con norteño, cabía todo un conjunto diverso y particular de grupos y formas de vida, que eran nombradas y reconocidas como “chichimecas”, solo por ser parte de un territorio amplio y vago. Esta tendencia homogeneizante, trasciende los límites de la escritura para encontrar un mayor campo de expresión en la pintura del siglo XVIII, específicamente en los llamados *Cuadros o Pinturas de castas*.

Del segundo caso, en cambio, “chichimeca” abandona su generalización para acotarse -sin dejar del todo su ambigüedad- a partir de una valoración, positiva o negativa, acorde a las intenciones de control y sujeción territorial por parte de las autoridades novohispanas. Así, los componentes de lo “bárbaro/salvaje” adscritos a esta nueva imagen novohispana del “chichimeca” iban a ser puestos en la balanza del “buen y mal salvaje”, en relación con la respuesta de los distintos grupos septentrionales a las políticas de la administración virreinal o a los proyectos misionales. De tal suerte, el “salvajismo” de los llamados “chichimecas”, se entendería como una forma de vida silvestre, pero pura e

inocente, si estos accedían a la vida en misión o al establecimiento pacífico en poblaciones. O bien, en contraparte, su “silvestre” modo de vivir, sería considerado como una irremediable e insalvable forma de vida “bestial y bárbara”, cuando se aplicaba, el término y esas connotaciones, a bandas o grupos de salteadores e insumisos.

Paulatinamente, hacia el siglo XVIII y XIX, el término oscilaría y a momentos indicará una generalidad, es decir, se mantendrá “chichimeca” como término relacionado con “habitante indio norteño” pero también será más específico y sólo se constreñirá a hablar a partir de otra generalización: aquella que nombraba como “chichimeca”, solo a aquellos grupos insumisos, considerados enemigos dotados de una negativa e incorregible vida bestial.

Sin embargo, conforme fueron avanzando el siglo XVIII e inicios del XIX la segunda generalización fue tomando más fuerza, primero, porque el avance colonial en el norte adquirió un mayor conocimiento específico de las gentes con quienes tenía contacto, en buena medida, producto del empleo, como auxiliares, de grupos de la región que informaban de los espacios y de las gentes. Segundo, porque cambiaron los enemigos; ahora fueron los apaches, tepehuanes, tarahumaras (que no se salvaron del todo de ser chichimequizados) los nuevos grupos con los que se hacía guerra conforme se buscaba someter y asegurar el territorio. Tercero, porque, como remanente de los tiempos de la Guerra Chichimeca, se pensaba por “chichimecas” a los grupos de las regiones de ese conflicto. Cuarto, porque esa necesidad de consolidación territorial, llevó a considerar, como enemigos, a los grupos opuestos a ese tipo de avance y modos de práctica sociopolítica; por tanto, se recurrió a esa bien conocida práctica jurídica y justificadora que era generalizar y no hacer distinción de grupos y gentes para actuar violentamente sobre ellos. De este modo, se echo mano de aquel epíteto del “indio enemigo” por excelencia: el de “chichimeca”.

Ese multifacético empleo de “chichimeca”, siempre generalizante, pero a veces apuntando hacia unas cosas y a veces particularizando hacia otras -por tanto vago y ambiguo-, quedó expresado en la manera en que el término “chichimeco”

comenzó, por economía y vaguedad, a ser constreñido a la aféresis de *meco*. En efecto, fueron esas dos últimas dos sílabas por las que, a partir de fines del siglo XVII, comenzó a nombrarse a todas aquellas cosas y gentes que, según los novohispanos, entraban dentro de esa contracción terminológica y que, conforme se recrudecían las políticas de control territorial de la autoridad virreinal hacia el siglo XVIII, se emparejaban, o volvían a emparejar, con la figura del “indio enemigo”.

La sagrada familia “chichimeca”

La contracción del término “chichimeca” a la aféresis *meco*, en tanto ejemplo de las condiciones de generalización, ambigüedad y particularidad que caracteriza el empleo de dicho término, tiene sus testimonios más allá de la palabra escrita. En el siglo XVIII, las nociones rebasan las mentes y los pergaminos para encontrar cauce y cabida en los pinceles, los colores y los lienzos.

Llama la atención que varias de las representaciones de estos *indios salvajes* o *indios mecos*, tienen que ver y se encuentran en las composiciones conocidas como *pinturas o cuadros de castas*; aquellas imágenes que “retrataban” a la sociedad novohispana a partir de una visión cuyos cimientos se encontraban: en la convergencia de la concepción de la sociedad marcada por la jerarquía y la pureza de sangre, cuyos orígenes se remontan a los tiempos de la Reconquista; en aquel interés descriptivo, producto del encuentro con el Nuevo Mundo que quedó plasmado en las Historias naturales; así como en la naciente curiosidad científicista influida por los sistemas clasificatorios de finales del siglo XVII que buscaban develar la magnificencia de Dios expresada en el mundo natural²⁶³.

²⁶³ “La presencia de lo que puede denominarse “el tropo divino de la creación” subyace en muchos de los textos de historia natural escritos desde el XVI hasta el siglo XVIII y aun posteriores; autorizaba tanto a los filósofos como a los científicos, historiadores o laicos a clasificar y ordenar todas las manifestaciones de la vida y afirmar que sus diferencias habían sido asignadas por Dios.

Los gabinetes de historia natural abundaban en Europa y eran una preciada posesión de las personas de clase culta y acomodada. Además se leían y traducían profusamente los libros de historia natural. El *Systema naturae* (1735) de Linneo, en el que el autor expone el método de clasificación para ordenar todas las formas vegetales del planeta, gozó de inmensa popularidad; lo mismo sucedió con la *Historia Natural General y Particular* (1707-1788) en varios volúmenes de George-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788). A pesar de sus diferencias, la premisa básica de ambas obras era que Dios había establecido un orden jerárquico de la naturaleza y que era deber del ser humano descubrir dicho orden y clasificar todo lo que existía –incluyendo al hombre, la flora y la fauna. Muchos autores de aquella época

No obstante, estos *Cuadros de castas*, más que un retrato fidedigno de ese mundo virreinal, o una apología de los “mestizajes”, eran un ejercicio pictórico para crear una imagen acomodada y jerarquizada, de una sociedad colonial no sólo múltiple, sino dinámica; cuyos sectores sociales se encontraban en constante interacción y movimiento. Sea en la propia casa señorial, en los palenques, las fuentes o en las plazas públicas, españoles, afrodescendientes o los distintos grupos de las Repúblicas de indios, se encontraban en constante interrelación. La dinámica cotidiana, hizo que el hijo criollo fuera amamantado por nodrizas mexica, tlaxcalteca o afrodescendientes “con peligro a adquirir sus vicios a través de la leche”. Que ese señorito aprendiera las lenguas de los “indios” por la crianza recibida por la nodriza texcocana o por la convivencia con el servicio que le preparaba su caballo en la adolescencia. O bien, que algún “mulato”, allá por el norte, tuviera propiedades o fuera considerado gente de bien por sus servicios contra los aguerridos “chichimecas” y se le concediera, a cambio, permiso de portar y utilizar armas para su seguridad y servicio²⁶⁴.

Como respuesta a este fluir de la sociedad novohispana, en las pinturas de castas se busca poner un orden y una posición a esa movilidad y correlación social, cuya cotidianidad tiende a desdibujar las barreras de una sociedad que se piensa o se establece jurídicamente como jerarquizada. Así, como sugiere Ilona Katzew, las pinturas de castas, hacia el siglo XVIII, representaron el modelo ideal de la sociedad novohispana acorde a los intereses de dominio y control que, desde la metrópoli, se imponía mediante las Reformas Borbónicas²⁶⁵.

defendían la idea de que el “espectáculo de la naturaleza” semejava un cuadro cuyo objetivo era instruir y mostrar el camino hacia Dios”. Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, Madrid, CONACULTA, Turner, 2004, 239 pp., p. 148-150

²⁶⁴ “Xristobal Rodriguez mulato (...) donde ha servido a su majestad en las ocasiones de la guerra que se han ofrecido con los indios chichimecas brabos y que tiene voluntad de permancecer en esa tierra y continuar el servicio a su Majestad pidiendo para que mas como amerite pueda acudir a esto y para el ornato y defensa de su persona le mandasemos a [servir] a traer armas en esa provincia de guerra quales convengan para su seguridad atento que como a dicho constar de cierta información que ante nos presento de [ser] hombre quieto y pasifico y virtuoso y hacendado y por nos cierto”. *Para que pareciendo al Alcalde Mayor de la villa de Leon que sin perjuicio poder traer armas Xristobal Rodriguez mulato en tierra de guerra*. AGN, GD58, *Indios*, año 1583, vol. 2, expediente 997, fojas 229v.

²⁶⁵ Vid. Ilona Katzew, *op cit.*, p. 121-122. Por otro lado, Laura Catelli propone que los cuadros de castas eran, en tanto expresión mayoritariamente criollas, un intento o una forma mediante las cuales los sectores criollos, excluidos por las políticas borbónicas de cargos administrativos de prestigio, buscaban diferenciarse de la masa anómala de la sociedad novohispana (principalmente afrodescendientes) a partir de los propios modelos jerárquicos, que desde la metrópoli producía su exclusión, para presentarse como

En aquel modelo, la sociedad estaba bien dividida y seccionada a partir de un esquema ascendente-descendente, en donde el modelo de poder que se encuentra en la cúspide de la jerarquía es el español-hombre. A partir de ahí, se acomodan secciones de población, en orden descendente o distante del modelo privilegiado de humanidad y de posicionamiento social. Así, entre más lejos de los componentes que definen al español, más degradada su condición dentro de esa imagen de la sociedad y, a su vez, más caótica y desordenada es su vida.

Dentro de estos *cuadros de castas* resalta que, como parte de esa imagen de la sociedad novohispana, estuviera representada -en la parte más lejana, en el último bloque pictórico, o a veces fuera del mismo- la imagen de los “indios salvajes”, “indios bárbaros” o “indios mecos”. No obstante, su inclusión no solo puede explicarse como el inevitable triunfo de la vida misma plasmada por los pintores novohispanos que, sin más remedio, tuvieron que reflejar parte de las circunstancias de su acontecer. Mas bien, la incorporación de estos “indios mecos” en los cuadros de castas, se acomoda con la imagen jerarquizada y ordenada que tratan de mostrar en los mismos. Al colocar en la parte última a la imagen del “indio salvaje”, como antípoda de la civilización, su figura le da sustento al modelo por excelencia del ser civilizado y, por tanto, capacitado para poner orden y que, por tanto, se encuentra en la cúspide, en el otro extremo e inicio de la secuencia: el hombre español y su descendencia española. Por otro lado, su incorporación, dentro esta visión pictórica de la sociedad novohispana, es reflejo del deseo por controlar esa “extravagante” experiencia americana.

Al igual que el resto de la composición de los *Cuadros de castas*, esos llamados “indios mecos”, que aparecen en las secuencias o a veces aislados, estaban muy lejos de ser representaciones de corte etnográfico sobre los grupos septentrionales. Lo que los pintores novohispanos plasmaron, fue más bien su imaginario del “indio salvaje”, reproducido una y otra vez, desde las primeras descripciones colombinas, pasando por la imagen del fiero “chichimeca” del

un grupo incapaz de ser como los peninsulares, pero como un sector americano puro, superior y diferenciado de las nocivas mezclas existentes en la sociedad novohispana. *Vid.*, Laura Catelli, “Pintores criollos, pinturas de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío”, en: *Cuadernos del CILHA*, año 13, volumen 17, 2012, p. 146-174

siglo XVI, hasta llegar al caballete en el siglo XVIII. De esta manera, se reprodujeron los mismos conceptos y nociones europeas aplicadas a las gentes del Nuevo Mundo, adosadas con los elementos de la desnudez y el exotismo tropical concebidos como elementos “americanos”.

De los primeros y más notorios ejemplos, de estos “indios salvajes” o “indios mecos” incorporados en las *Pinturas de castas*, destaca la composición de Manuel de Arellano de 1711, titulada *Diseños de chichimeca natural del Partido del Paral* (figuras 23 y 24). La obra, es la supuesta representación de una pareja de algún posible grupo cazador-recolector de la zona minera de Parral, en el actual Estado de Chihuahua.

En dicha composición, conformada de dos cuadros separados, pero complementarios, se pinta, por un lado, a una figura masculina de torso desnudo con una expresión aguerrida denotada a partir de la boca abierta a manera de estar vociferando. Acompaña y acentúa estos gestos agresivos, que el personaje porta, en ambas manos, arco y flechas. La gestualidad y las armas, no solo aumentan esa idea de fiereza que quiere transmitir el pintor, también ayudan el largo cabello suelto, apenas sujetado por una tenue diadema adornada con unas cuantas plumas, las delgadas líneas en la cara que sugieren tatuajes o pintura corporal; así como el carcaj repleto de flechas prestas a usarse.

Acompañando a la feroz figura masculina, en contraparte, se representa a la “mujer chichimeca”. Ésta, a diferencia del “hombre chichimeca”, refleja dulzor y pasividad. Como una “Madonna salvaje”, su largo cabello, apenas adornado con un tocado de pocas plumas, enmarca un rostro y mirada inclinada y hacia abajo en gesto de suavidad y condescendencia. Al igual que el hombre, su torso se encuentra desnudo, pero sus senos apenas son visibles porque los cubre, parcialmente, un ave de plumas exóticas que difícilmente corresponde a la zona de donde pertenece aquella “pareja salvaje” pintada. El ave es sostenida con una de las manos de la “Madonna chichimeca”, mientras que la otra, sostiene a su hijo desnudo, a quien, cariñosamente, carga y acerca a su rostro.



Figuras 23 y 24. Manuel de Arellano. *Diseño de chichimeca natural del Partido del Parí*. Siglo XVIII



Figuras. 25 y 26. Izquierda. Hendrick Ter Brugghen, *Joven tocando el laúd*. 1624. Derecha. Giovanni Pietro Rizzoli "Giampetrino", *Maddona con niño*, c. 1510-1525.

Otro ejemplo más tardío, es la “pareja salvaje” del *Origen costumbres y estado presente de mexicanos y philipinos* de Juan Antonio de Basarás (figura 27). Muy semejante a los *chichimeca* que franquean las imágenes de la *Historia de las indias* de Durán, en la obra de Basarás aparecen, en la parte inferior, una pareja, un hombre y una mujer, con un tocado de plumas en la cabeza que deja sueltas sus largas cabelleras, solo que a diferencia de la *Historia de las indias*, esta pareja montará no enmarca ninguna imagen central, sino que forman parte de una composición donde se muestran los distintos tipos de personas que integran a la sociedad novohispana. Sin embargo, su posición fuera del marco donde se encuentran los distintos “tipos” sociales”, indica su existencia dentro de las gentes y cosas del Nuevo Mundo, pero, a la vez, marca su lejanía con lo que se considera la imagen de la sociedad civilizada.

Ambos personajes tienen el torso desnudo y, solo de la cintura para abajo, utilizan una prenda, a manera de paño el hombre y de falda la mujer que, por el color café y las ligeras líneas que se dejan ver, sugiere que dichas prendas eran de pieles de animales. La mujer, que se encuentra a la izquierda con relación al espectador, va acompañada de su hijo, un niño pequeño desnudo a quien, con su mano derecha, le toca su cabeza. Del otro lado, se encuentra el hombre con su carcaj a la espalda y el arco, casi de su estatura, en su mano derecha, intencionalmente visible al espectador, como para acentuar su condición cazadora y “salvaje”.

Esta representación, de una pareja “bárbara y salvaje”, destaca porque Juan Antonio de Basarás acompañó ambas imágenes con las indicaciones escritas de *india meca e indio meco* para hacer referencia a ese par. Es decir, utiliza las aféresis de *meco* y *meca* como parte de un conjunto, donde la coincidencia de la figura reiterada del “indio salvaje”, coincide con la contracción de un término, como ejemplos claros de la generalización de la imagen y el término, para nombrar a los grupos del norte indiferente e indistintamente.



Figura 27. “Meca y Meco”. Juan Antonio de Basarás. *Origen costumbres y estado presente de mexicanos y phiilipinos*. Siglo XVIII

Mientras que el cuadro de Manuel de Arellano, aún emplea el término completo de “chichimeca” para hablar de grupos muy distantes a los espacios del centro-norte, en donde comenzó a usarse “chichimeca” en la segunda mitad XVI. En cambio, Juan Antonio de Basarás en 1763, no sólo recurre al estereotipo del “salvaje indiano”, sino que además incorpora en su imagen la contracción del término en cuestión para acentuar la generalización y la vaguedad con la que en el siglo XVIII se hablaba y se refería bajo el término “chichimeca”.

Por otro lado, estas composiciones de la “pareja chichimeca”, en la que cada personaje es retratado con actitudes contrastantes, aluden a la valoración positiva y negativa de Occidente frente a lo que concibe como “salvaje”. El hombre, con su arco, flechas y notorias gesticulaciones, encarna el rasgo irracional, fiero y agresivo de lo “natural” y “barbárico”; mientras que la suavidad de gestos, la docilidad de las formas y la actitud maternal, reflejan la condición pura, inocente, dadivosa y fértil encarnadas en la “Madonna chichimeca”, imagen creada a partir de las ideas europeas que dieron origen al mito del “buen salvaje”.

Los cuadros de Manuel de Arellano y la imagen de Juan de Antonio Basarás, bien pueden ser los marcos referenciales de una producción pictórica en donde aparecieron distintas representaciones de esa imagen generalizada de “indios mecos”, “indios bárbaros” o “indios motarraces” que reflejan un soliloquio, una especie de monólogo conceptual en el que los pintores novohispanos nunca representaron objetivamente a algún miembro de algún grupo del norte. Sino que una y otra vez, repitieron la imagen de lo “salvaje” y del “indio salvaje” como ecos de las descripciones del Almirante sobre los grupos originarios de las islas del Caribe (figuras 28, 29 y 30).

Dicha reiteración, no solo es visible por la común repetición de elementos que definieron al “indio salvaje”, como el énfasis en la desnudez, la constante e indistinta representación de plumas coloridas en los tocados y en los atuendos, el acompañamiento de animales tropicales independientemente de la región de aquellos “salvajes-bárbaros” representados, o bien con el arco y flechas como las armas e instrumentos prototípicos. También, es notoria esta homogeneización por las formas de representación, ya que ningún elemento propio de la vida de estos grupos, mas allá de aquellos reconocibles o vinculados con lo “salvaje” como la cacería o la guerra, fueron lo suficientemente reconocibles o importantes como para que fueran representados. Antes bien, en la mayoría de imágenes de “indios mecos e indios salvajes” se utilizaron modelos basados en la tradición pictórica europea. Por ejemplo destaca, como demuestra Andrés Gutiérrez Usillos, la influencia de la pintura de los Países Bajos en la obra de Manuel de Arellano al pintar a su “indio chichimeco”²⁶⁶. La obra de 1624 *El tocador de laúd* de Hendrick Ter Brugghen, es el modelo para la composición del “chichimeco” de Arellano (figura 25).

También, como ejemplos de ese empleo de convencionalismos europeos, para representar la realidad americana en su rasgo “salvaje”, destacan los distintos conjuntos familiares de “indios bárbaros” e “indios mecos”, a manera de

²⁶⁶ Andrés Gutiérrez Usillos, “Trasgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del “otro”. Modelos europeos para los cuadros de castas: Ter Brugghen y Wierix”, Recurso en línea recuperado el 14/06/2018: <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/7821/8128>

“sagradas familias montaraces”, todas ellas composiciones muy semejantes a las temáticas pictóricas de la *Sagrada familia*, en donde Jesús niño es representado como un infante que ya puede andar (figura 31).



Figura 28. Guillaume de Gheyn. *L'Amérique*. 1660

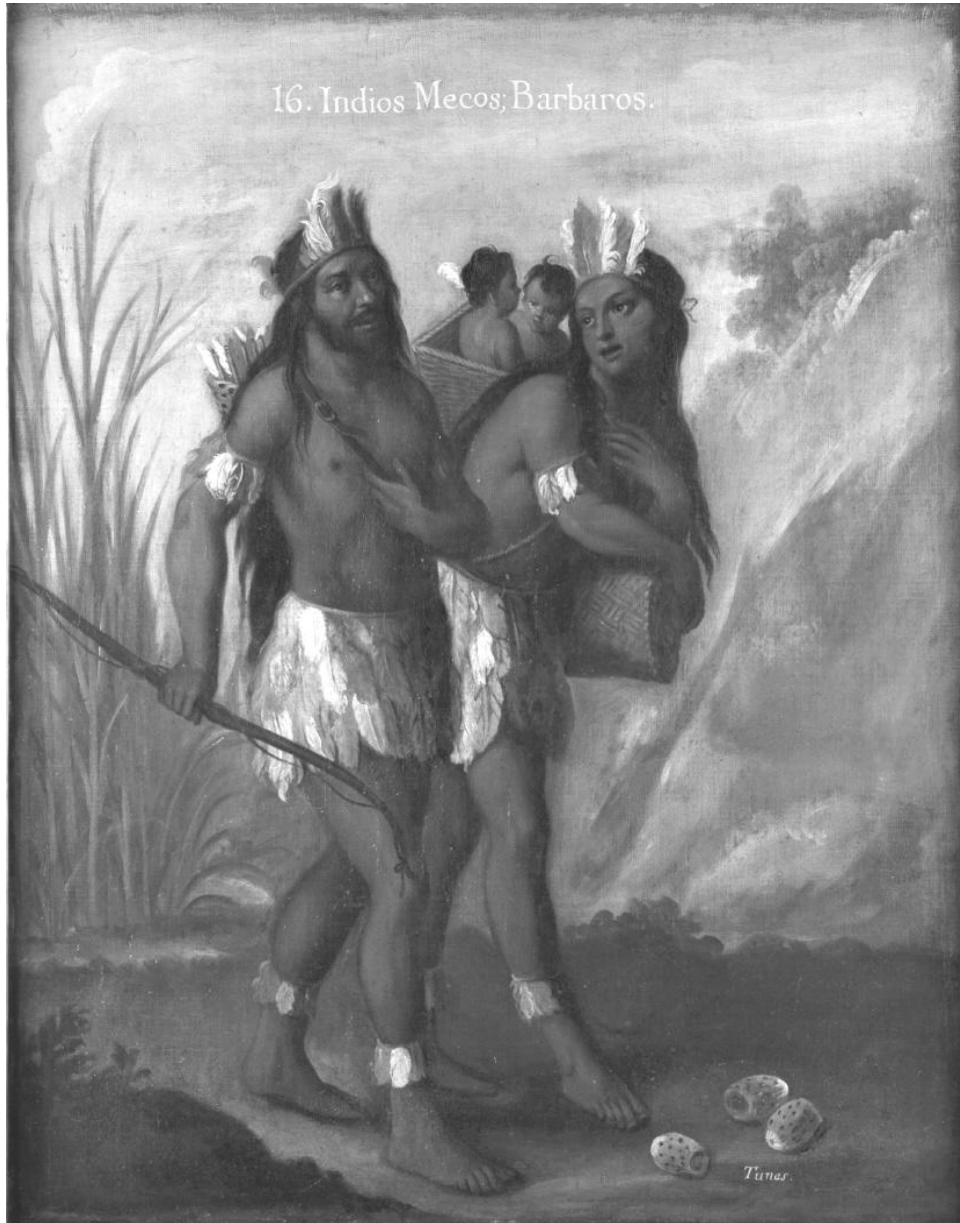


Figura 29. Anónimo. *Indios Mecos Barbaros*. Museo de América. Siglo XVIII



Figura 30. José de Ibarra. *Indios bárbaros montaraçes*



Figura 31. Sagrada familia de vuelta de Egipto

En suma, el siglo XVIII acentúa aquellos elementos que desdibujan la particularidad nominativa de “chichimeca”, ahora contraído a *meca* o *meco*, o mejor dicho, compuesto como *indio meco* o *india meca*, y que además, aumentan la generalización del término como sinónimo de “indio bárbaro o salvaje del norte”.

Sin embargo, “chichimeco” o “meco”, como se mencionó, también tuvo unos usos específicos, pero no menos generalizantes, durante esa centuria. Esos empleos, tenían que ver específicamente con los intereses de expansión y control territorial de las autoridades novohispanas a partir de los proyectos borbónicos. Desde esas preocupaciones de consolidación del espacio, las connotaciones de “chichimeco” o “meco”, en tanto términos para referirse a los grupos septentrionales, variarían acorde al grado de aceptación o subordinación de los distintos grupos originarios, a las medidas virreinales de control y dominio territorial. De este modo, el término “chichimeca” y su aféresis *meco*, o su sustantivo *indio chichimeco* cobrarían significación, sentido y designación a partir de la balanza del “buen y mal salvaje”.

Un cielo poblado de feísimos ángeles

El título de este apartado, son las palabras del padre visitador, el jesuita José de Echeverría, quien, en las Californias, daba un informe optimista, sobre la evangelización de los grupos de la región, al Marqués de Villamanrique²⁶⁷. Sin embargo, aquella valoración positiva y prejuiciosa, del arraigo de la labor de cristianización en las gentes de los actuales Estados de Baja California norte, Baja California sur y la California norteamericana, bien puede corresponder a la visión entusiasta de aquellos que veían a los grupos del centro-norte pacíficos, como la imagen del “chichimeca redimido”; cuya situación rústica no significaba la imposibilidad de cambio, la irracionalidad y feracidad insalvables, sino la faceta insuperablemente hosca y “fea”; pero pura y limpia de lo silvestre.

²⁶⁷ *Carta al Marqués de Villamanrique*, Loreto, 28 de octubre de 1729, tomado de: Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California Jesuítica. 1697-1768*, Segunda edición, México, IIH-UNAM, 1998, 238pp., p. 74

Paulatinamente, esa imagen de redención, se complementó con la mayor desvinculación de “lo chichimeca” con lo “herético” y “demoniaco”, mientras que ganaba terreno una concepción de “lo chichimeca” que descansaba, cada vez más, en una explicación de corte naturalista.

En efecto, mientras que en el siglo XVI, lo demoniaco, idolátrico y herético formaban parte de lo que era un “chichimeca”, o de lo que hacía que esos llamados “chichimecas” fueran reprimidos, para fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII los llamados “chichimecas” van a ser esos seres “bárbaros” y “salvajes”, no tanto por la cantidad de acciones opuestas al cristianismo, sino por su cercanía con lo natural. Cercanía o pertenencia al reino animal valorada ahora a partir de esa balanza del “buen y mal salvaje”, en la que, el “buen chichimeca”, sería aquel que, encontrándose en un estado natural y apacible, sufrió los embates de los codiciosos civilizados, tornándose, por tanto, agresivo en legítima defensa. En contraparte, el “mal chichimeca”, sería aquel que, conociendo los frutos de la civilización, rechaza los beneficios de ésta a causa de una condición natural que le impide salir de su irracionalidad, tornándose así, a la faceta agresiva y feral. Hacia una “naturalidad” vista, por tanto, como algo insuperable e intransformable.

La visión del “buen chichimeca”, deriva tanto de aquellas voces del siglo XVI que abogaron en contra de la guerra a sangre y fuego, a partir de las denuncias sobre los abusos, del aprovechamiento y fomento de un ambiente de conflicto, por parte de los hispanos, para beneficiarse del comercio de esclavos; así como de aquellas explicaciones compasivas sobre la domesticación de las bestias a partir de un amansamiento amoroso.

Sin embargo, en el siglo XVIII, específicamente a partir de su segunda mitad, se retoman o mantienen esos argumentos de finales del siglo XVI, vigentes durante el siglo XVII, pero renovados a partir de las ideas del Iluminismo y la Ilustración, las cuales, llegan a la Nueva España, a partir de los cambios administrativos implementados por la nueva Casa Real de los Borbones.

Como explica David J. Weber, en esa época comienza una faceta política de contacto hispano con los grupos septentrionales, marcada por un espíritu ilustrado, bajo la influencia de los modelos de contacto, británicos y franceses, con los grupos amerindios de los actuales Estados Unidos de América y Canadá. Pero también, como heredera de las dinámicas de la “paz por adquisición” novohispana de fines del siglo XVI, adosada ahora, con los nuevos tintes del intercambio mercantil²⁶⁸.

Ahora los grupos septentrionales ya no serían vistos como “salvajes” dispuestos a ser amansados y cristianizados con buenas palabras y regalos de la civilización, sino como seres en estado y condición natural, pero con la racionalidad y capacidades suficientes para convertirse en socios comerciales:

Conservar intempestivamente el espíritu de conquista, y preferir el dominio á las ventajas y utilidades del comercio, y trato amigable con las Naciones bárbaras, fue causa de malograr las conquistas hechas ya; y de no hacer otras no ménos importantes.

28 El espíritu guerrero era el que predominaba en tiempo de Carlos V, pero entonces era necesario y conveniente seguir su impulso; pues siendo pocos los Españoles en América, y teniendo que sujetar millones de Indios con sus Caziques, que defendían su libertad con su natural fiereza, era indispensable usar de todo el rigor de la guerra, á fin de atemorizar á aquellos bárbaros, y contenerles con la impresión del valor Español.

29 Pero después no se guardó en esto el prudente medio que correspondía, y se llevó adelante el rigor, hasta aniquilar á los infelices Indios, sin considerar que reducidos ya al estado de no poder dar recelo al Gobierno, y hallándose España en posision de la costa, de modo que podia excluir á los demas Europeos; entonces debia seguir máximas totalmente distintas, como eran volver toda su atención al comercio, y al cultivo de aquellos preciosos frutos, establecer una buena política, y por medio de un buen Gobierno Económico, reducir á los Indios á vida civil, tratarlos con benignidad y con dulzura; animarlos á la industria, y por este camino haber de ellos vasallos útiles y Españoles, y no mirar con desprecio la calidad de Indios, ni oprimirlos, como se ha hecho y hace hoy (...)

30 Con los Indios Brabos se ha seguido un sistema igualmente errado; y si hubieramos imitado la conducta de los Franceses en el Canadá, que no pretenden sujetar á los Naturales, sino tener su amistad y comercio, experimentaríamos los efectos correspondientes; pero nosotros estamos siempre con las armas en las manos, y el Rey gastando millones para entretener

²⁶⁸ “El pensamiento ilustrado y los ejemplos inglés y francés sugirieron otra estrategia a los Borbones, controlar a los indígenas a través del comercio más que por medio de la conquista física o espiritual. La mas clara exposición de esa idea en la tradición del pensamiento español se encuentra en el bien conocido **Nuevo sistema de gobierno económico para la América**, un plan maestro para el desarrollo económico de las colonias españolas”. David J. Weber, “Borbones y *bárbaros*. Centro y periferia en la reformulación de la política en España hacia los indígenas no sometidos”, recurso en línea recuperado el 5/06/2018: [http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1998/006%20-%20Weber%20David%20Borbones%20y%20Barbaros.%20Centro%20y%20Periferia%20en%20la%20reformulacion%20de%20la%20politica%](http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1998/006%20-%20Weber%20David%20Borbones%20y%20Barbaros.%20Centro%20y%20Periferia%20en%20la%20reformulacion%20de%20la%20politica%20)

un odio irreconciliable con unas Naciones, que tratadas con maña y amistad, nos darian infinitas utilidades

Dicha consideración simpatizante, cambiaría en su totalidad, cuando esa asociación “comercial” era rota por los naturales seres, no satisfacía las prioridades y las condiciones del asociado europeo o, simplemente, para ojos del occidental, aquellos “bárbaros y silvestres” representaban un estorbo para su expansión y control territorial. Para la segunda mitad del siglo XVIII, si ya no era el espíritu de conquista el ánimo que impulsaba a la administración novohispana, ahora eran la necesidad de consolidar el territorio y de evitar la intromisión de ingleses y franceses, los móviles para calificar como indeseables a aquellos grupos que impedían el buen desarrollo de los proyectos virreinales; así como los justificantes para la violencia y represión sobre aquellos grupos que “estorbaban” a las intenciones hispanas de aseguramiento territorial.

De este modo, la contracción de *meco*, contextualizada dentro de las prioridades administrativas y territoriales que marcaron el contacto con los grupos septentrionales, va a tener esa doble generalización, de la que hasta este punto se ha visto aquella visión edulcorante y optimista, que deviene de las opiniones y las acciones que resultaron a partir de la llamada “paz por adquisición” y que cobraron fuerza con las nociones surgidas de la Ilustración y el Iluminismo. En esta perspectiva, “chichimeca” no se va a apartar de lo “bárbaro-salvaje” pero, ya se vio, ese compuesto va a ser valorado bajo una óptica diferente, a partir de la distancia con el interés misional y con base en una perspectiva racionalista que ve en la vida de los llamados *mecos*, una condición natural de la humanidad.

Meco. El nombre del Indio Enemigo

Además de aquella forma de concepción amplia, en donde “chichimeco” o *meco* aludía a los grupos originarios habitantes de las zonas septentrionales, y de aquella otra noción del *indio meco* vista como una figura que se emparejaba con la noción del “buen salvaje”, existía hacia el siglo XVIII, un uso particularizado, pero no menos ambiguo, de los términos *meco* y “chichimeco”, el cual trasciende lo referencial y es reflejo de la practicas de conquista y

ejercicio del poder por parte de la Metrópoli hispana y que, a su vez, se antoja definirla como una herencia de los tiempos de la guerra a fuego y a sangre de la segunda mitad del siglo XVI.

En esta manera de concebir “chichimeca”, se colocaba, a aquellos designados bajo dicho término, del otro lado de la balanza del “salvaje” y “bárbaro”. Los “indios enemigos mecos” son considerados seres naturales, pero de aquella faceta donde lo natural se relaciona con lo irracional y con lo irremediable. Este *meco* enemigo, es atroz por naturaleza; es decir, sus impulsos violentos son considerados como algo dado, como intrínsecos, por tanto, como una condición insuperable.

Ese estado irremisible de los “indios enemigos”, justifica la búsqueda de su sumisión por medios violentos, al grado del exterminio, o la implantación de medidas de control y sujeción, como la esclavitud y los trabajos forzados, como recursos capaces de contener sus supuestos, a ojos de las autoridades, inherentes impulsos ferales. Dentro de esta forma de concebir “lo chichimeca”, se conjuntan las dos oposiciones o dos contradicciones que hacen al Otro desacreditable y desvalorizado para Occidente, y que hacen que “chichimeco” fuera emparejado con enemigo: Primero la oposición de mero carácter político, es decir, la oposición a algún poder de facto. Segundo, la “oposición a la civilización”, en tanto que “chichimeca” como sinónimo de “salvaje y norteco” concuerda, al menos como designación, con aquellos grupos del centro-norte -y después indistintamente- que se opusieron y se oponían a las acciones de conquista novohispana o que, simplemente, respondieron a la realidad colonial mediante otra lógica de vida y apropiación a través de los robos y los saqueos.

Como prueba de este uso, en donde el término “chichimeca” y la imagen del “indio enemigo” se encuentran, existen un conjunto de documentos en el Archivo General de la Nación (AGN) que dan cuenta de ese emparejamiento.

Uno de ellos, está compuesto por tres escritos y, temáticamente, es una petición, propuesta y descripción de la situación de los ganaderos del Nuevo

Reyno de León fechada el 28 de julio de 1725²⁶⁹. El documento atiende cinco puntos importantes, en uno de ellos, se pone de manifiesto la importancia de las Haciendas de ganados, no sólo para la vida económica de la Corona, sino para el cuidado de los intereses de la misma. En otro punto, los ganaderos, expresan su preocupación de que se pierda el Nuevo Reyno de León, dada la reciente experiencia de pérdida territorial a causa de la rebelión de Nuevo México.

De cierto modo, dado que los dueños ganaderos se colocan como cuidadores de la zona, llaman a que se ponga atención para que en el Nuevo Reyno de León no ocurran tales desgracias. Ante tal preocupación, exponen algo inusitado: Los ganaderos solicitan, para la protección de los caminos, que las autoridades opten por el trato suave, por sobre las acciones de castigo, como medios para una mejor tranquilidad del reino, no sólo por la efectividad con que su gobernador lo había llevado a cabo, sino por lo económico que resultaba.

Aunque el documento está planteado al revés, es decir, se expone el motivo principal al principio, los puntos anteriores, son el contexto y las circunstancias que justifican, la pronta atención de las autoridades de la Metrópoli, a la preocupación de los ganaderos, con relación al levantamiento de los grupos septentrionales pacificados, quienes se rebelan, a partir de que el Gobernador Juan de Arriaga concluye su tiempo en el respectivo cargo²⁷⁰.

²⁶⁹ *Tres escritos presentados de un mismo tenor por los dueños de Haciendas de ganado del Nuevo Reyno de Leon sobre los prerguicios que les ocasionan las invasiones de los indios Chichimecas*, AGN, GD, CALIFORNIAS, año 1725, vol. 63, expediente 42, f. 358-364

²⁷⁰ “Los Dueños de las Haciendas de Ganados de Lara que entran a pastar el Nuevo Reyno de Leon, Vecinos de esta Ciudad cada uno por lo que así toca, y prestando vos y caución por los que se hallan fuera de ella, en aquella vía, y forma que por derecho lugar aya, y pretextando salbos, e indemnes los recursos derechos, y acciones que nos competan, como el mejorarlo cada quando necessario sea, espacialmente sobre el [interés] de el Valor de las propias haciendas, beneficios comun y utilidades de que ha gozado Su Majestad Dios Guarde y puede en todo perder a vista de lo han decaecido las vecindades y hacenderos con las muertes insultos y estragos que han ocasionado los Yndios chichimecos subleados que se han agregado a los de el gentilismo de aquellas partes: parezemos ante Vuestra Excelencia y Dezimos que a causa de que mirando, como miravan, con respecto, y timides las asertadas disposiciones del Governador Don Juan de Arriaga en el tiempo que estubo a su cargo el Commando de dicho Reyno, se mantenian en sosiego; y desde que la justificacion de Vuestra Excelencia tubo a bien mandarle pasare a esta Ciudad y nombrar interino sin nota de lo buenos deseos de este, y credito de sus otras partes, la desgracia de los propios indios, vecindades, y ganaderos, ha logrado que lo que corría favorable a todos en tiempos de dicho Governador se manifiesta adverso en el de el actual...” *Tres escritos presentados de un mismo tenor por los dueños de Haciendas de ganado del Nuevo Reyno de Leon sobre los prerguicios que les ocasionan las invasiones de los indios Chichimecas*, AGN, GD, CALIFORNIAS, año 1725, vol 63, expediente 42, f.-360

Según el documento, al término de las funciones de Juan de Arriaga, los grupos alzapas se levantaron y comenzaron a realizar asaltos y saqueos de haciendas y caminos; dato que es muy interesante porque refleja el contraste entre dos modelos de establecer los vínculos sociopolíticos. Mientras que los novohispanos consideraron que la pacificación de los alzapas era un reconocimiento de la autoridad imperial o una subordinación duradera de éstos; los alzapas y tobosos, en cambio, se habían pacificado por el reconocimiento de autoridad y lealtad al gobernador Arriaga. Es decir, que su visión correspondía con el tipo de alianzas sólidas, pero contextuales, comunes en el septentrión y que tantos revuelcos de cabeza causó a los españoles. Sin aquella autoridad reconocible, con quien los alzapas establecieron su acuerdo pacífico, ya no era necesario mantener dinámicas de intercambio y, por ende, se volvía a las acciones de depredación y rechazo hacia aquellos con quienes, o bien se rehacía la alianza con otros protagonistas o, en contraparte, se les trataba bajo un trato depredatorio.

Ante esta situación, lo más interesante es la solución que los ganaderos proponen a las autoridades virreinales; una respuesta inesperada y que, tal vez, sea un reflejo del influjo de la vida y las relaciones heterogéneas del norte y la frontera. Mientras que en otros momentos y circunstancias semejantes, las respuestas abogaban por una pronta acción represiva y violenta en contra de los alzados, los hacendados ganaderos piden que se restablezca a Juan de Arriaga como gobernador para resarcir la vida apacible y tranquila:

No ser nuestro ánimo otro, aunque hagamos presentes los [...] de su Majestad y su obligación de defensa de sus vasallos, y haciéndose logro y vaya consiguiendo la pasificación y reducción de los humanos sin el cresido costo que pide y pidiera el total exterminio, sino por los medios suaves que la discreción de dicho Gobernador Dn. Juan de Arriaga practico en las defensas, seguimiento de los Reveldes, y hoicidas, y [caricia] a todos unanimemente²⁷¹

En cierto sentido, las prácticas de alianza de los alzapas y tobosos, tuvieron un influjo sobre los modos y vida de esos hispanos y novohispanos tan lejanos de

²⁷¹*Ibid.*, f. 363 v.

la capital virreinal y del corazón de la Metrópoli; junto con esas experiencias anteriores donde la vía pacífica había dado mejores resultados.

Sin embargo, la consideración de los hacendados hacia los alzapas y tobosos, mantuvo esa constancia de lo “salvaje”, no solo porque aplica el término genérico de “chichimecas” a grupos cada vez más norteños y distintos a aquellos zacatecos, guachichiles, pames, guamares que en el siglo XVI fueron nombrados así; sino también porque los hacendados los consideraban seres con una propensión natural hacia la violencia y la muerte:

Al susodicho que estaba de puesto y que no volbia mas a dicho Reyno cuia justicia verosimil se estendiese a los indios enemigos se [camviaron] a las muertes e insultos acaecidos tomando cuerpos cada día, como tomaran *por su natural propensión* [las cursivas son mías] que ya su temor cesso, y se consideran con libertad en el Pais que su osadía les hace incurrir dominan a su [...] para el logro de sus maleficios que machinan (...) no es extraño el que por ahora se presume avria muchas, y mucho quebranto, que los indios Alsaspas, se avian sublevado dejando el pueblo de su habitación con el motivo de que aviendoles hallado direfentes alajas, y armas del robo, y muerte que hicieron en el llano de la Chuela a las recuas de Don Pedro Yllera o [aquellos bandidos] ocho de ellos, hiriendose uno que se refugio [...] se aliaron todos, quedando susistentes, y atemorizados los poco tlaxcaltecos que alli avia, y siendo de la inmediación del el Real de Boca de Leones (que se halla parado) sin duda avran tomado partido y Confederandose con la nacion de los tobosos, y de la Caldera; y [ahí] se puede temer no tan solamente grave ruina ²⁷² en dicho Reyno de Leon, sino en las Provincias de el Saltillo y Coaguila...

El documento de los hacendados destaca por tres aspectos: Primero, porque muestra como “chichimeca” se iba actualizando acorde a los grupos con los que se tiene interacción. Segundo, por la manera como se aplica “chichimeca” a estos grupos, que se les mira como “salvajes” buenos o malos, en proporción a la respuesta de éstos en favor o en contra de las prioridades de los hispanos y novohispanos. Tercero, porque esboza la figura del “indio enemigo chichimeca” definiéndolo como un ser propenso a la violencia por natural inclinación. El documento de los ganaderos lleva en si misma esa noción dual del llamado “chichimeco” que caracteriza la política borbónica de concepción y relación con los “indios bravos”, vista páginas arriba.

²⁷² *Ibid.*, f. 360v-f. 361

No obstante, el otro conjunto documental es el que nos revela con claridad esa vinculación de *meco* o “chichimeco” con la imagen del “indio enemigo”. Estas fuentes ya pertenecen al final del siglo XVIII y ocupan la primera década del siglo XIX. Incluso, uno de los documentos se inscribe en los albores de la Revolución de Independencia, porque está fechado en 1803.

Estos documentos, son importantes para la historia de “lo chichimeca” porque: Aportan los datos sobre las connotaciones del término hacia la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. Muestran el empleo del término *meco* más allá del norte y del espacio de la Nueva España. Porque su temática representa un capítulo poco conocido sobre las concepciones y políticas de la administración borbónica sobre y contra los grupos septentrionales. Así como muestra la situación y horrible destino de algunos amerindios del norte,

Dicho corpus documental, es una correspondencia entre las autoridades del centro de la Nueva España y las autoridades de la Isla de Cuba fechadas entre 1783 y 1803. El tema de esta correspondencia, gira en torno al traslado de prisioneros de las Provincias Internas, nombrados como “Yndios bárbaros prisioneros de guerra” o “Indios mecos”, a la Habana. El objetivo de ese traslado, era para que realizaran trabajos forzados en la isla Caribeña. Específicamente, para trabajos de construcción y reconstrucción de emplazamientos defensivos destinados a la protección de los ataques e incursiones marítimas de las potencias europeas enemigas; principalmente de los ingleses.

El texto fechado en 1783, es una carta del capitán general de Cuba en el que expone la viabilidad e inviabilidad de mandar a esos “indios bárbaros” a la Isla. El documento de 1803, va dirigido al capitán general de Cuba en donde se mantiene el envío de “indios enemigos” de todas las edades a pesar de su petición de que solo se le enviaran los “indios mecos” de menor edad.

Según los documentos, dicho proyecto puede registrarse hacia 1782 y 1783 (fecha de la primer documento) cuando el capitán general de la Isla de Cuba responde a las autoridades de la Nueva España sobre la pertinencia de que le

sean enviados los “indios mecos” para trabajos forzados a la Habana. Sin embargo, dicha iniciativa toma forma de decreto, con una Primera Orden Fechada en 11 de abril de 1799²⁷³.

Por estos testimonios, se sabe que una de las acciones de la administración borbónica, encaminada a controlar los territorios septentrionales, fue la de fomentar el desarraigo y la separación de los miembros apaches, alazpas, tobosos y demás grupos, cuyos periplos quedaron dentro de los márgenes reconocidos como propios por la autoridad virreinal. Así, considerados como “indios bárbaros prisioneros de guerra” y, como herencia de aquella práctica de mediados del siglo XVI, aquellos prisioneros eran alejados de sus comunidades y de sus tierras para, en un cautiverio indefinido, ser condenados, los hombres adultos a trabajos forzados y las mujeres y niños, destinados a ocupar puestos de servidumbre y sometidos a una educación “civilizadora”. El argumento de esa política, era que los “indios comunes”, a diferencia de los presidiarios, eran más dóciles y serían capaces de fundar poblaciones de provecho para la Corona. Nuevamente saltan a la luz esos nuevos valores de industriosisidad y comercio que, se ha visto, eran pilares dentro de la administración borbónica.

Claramente puede verse que, al incluir a hombres, mujeres y niños, esta política era una medida aplicada no sólo a los causantes de los robos o ataques, sino que el castigo a dichas acciones, buscaba expandir el rango de acusación para poder disponer de los grupos septentrionales, en momentos de fuerte competencia de las potencias coloniales europeas por el control y la expansión en el Continente Americano.

La Carta del Capitán General de Cuba Luis Gonzaga y Amezaga, fechada en 1783, es el testimonio que proporciona mayor información sobre la concepción de estos grupos septentrionales nombrados genéricamente como *mecos* y considerados como gente “bárbara y de guerra”. En dicho documento, ya se mencionó, el capitán general analiza y cuestiona la viabilidad del proyecto de recibir a los prisioneros de guerra que encuentran en San Juan de Ulúa. Su

²⁷³ *Cédula Real, 1803*, Reales Cédulas Originales, Julio 16 de 1803, vol. 188, exp. 169, f.1

diagnóstico es pesimista debido al “tipo de indios que se le mandan”, por su propensión a escaparse y rebelarse:

Muy señor mio: En carta de 22 de junio próximo pasado [número 5] se sirve Vuestra Escelencia pedirme informe sobre si convendrá destinar a las Obras de fortificación en ellas los Indios Mecos que a pesar de todas las precauciones que se toman profugan del Castillo de San Juan de Ulúa y ejecutan en los parages a que se restituyen las mas crueles atrocidades como en despique [desquite] de su prision (...)

Satisfizo entonces mi antecesor Don Diego José Nabarro con acuerdo de los conocimientos que para ello tomó de este Yntendente de [ejércitos] que sería muy útil la remisión de Yndios é Yndias á esta plaza porque en ella podían tener igual destino que en la de Veracruz, y con el tiempo juntandose algun numero destinarsele sitio en que hicieren poblaciones capaces de rendir al Rey y al Publico las ventajas y conveniencias en esos payses, juzgando ademas difícil la deserción de ellos y el regreso a sus territorios.

Este dictamen se apoyó en la reflexion de que los Yndios aunque infieles no estan viciados en sus costumbres como los Presidarios, son de indole docil, y por consecuencia se aplicarían mejor al trabajo reservando el avisar la suspensión del embio siempre que la practica acreditase lo contrario: Mas como los Yndios que trata V.E. lejos de tener estas circunstancias son de carácter fiero, arrojados a la deserción sin que baste contenerlos todas las precauciones y resguardos del Castillo de San Juan de Ulua, es de tenerse, en caso de destinarlos a estas fortificaciones que agitado mucho mas el espíritu de su venganza por la mayor distancia y dificulta de transferirse a sus territorios desertasen de ellas en que hay mucha mas facilidad que en Ulúa y que internandose en los Campos de esta Ysla inquieten la tranquilidad de los labradores de sus mugeres y Familia talen sus sementeras, y tal vez, incendiando los Yngenios de labrar azucar, cometiendo otras atrocidades a que *su vengativa barbarie los incite* [las cursivas son mías]

De estas reflexiones deducira V.E que de ningun modo puede convenir el embio de los Yndios mecos a estas fortificaciones y que si son estos de los que trato el expresado señor Matorga en su mencionado Oficio no puede tener lugar lo expuesto por el señor Navarro sobre su venida. Siendo quanto se me ofrece decir a V.E. en satisfacción de su referida Carta

Nuestro señor que a V.E. muchos años Havana 20 de septiembre de 1783

Exmo Señor

Don Matías de Galvez

Exmo Señor su mas amado servidor

Luis de Unzaga y Amezaga²⁷⁴

La opinión de advertencia, del capitán general de Cuba, sería ignorada por las autoridades de la Metrópoli y, desde la capital de la Nueva España, se pondría en marcha el proyecto de deportación de los prisioneros amerindios de distintos grupos que quedaron dentro de los territorios de las Provincias internas, ahora llamados y reconocidos genéricamente como *mecos*. Sin duda, las prioridades defensivas del territorio por parte de la Corona, ante los embates de sus competidores europeos, hizo caso omiso de las proféticas palabras del capitán general de la isla antillana.

²⁷⁴ *Carta del Capitán General de Cuba Luis de Unzaga y Amezaga al Virrey Matías de Gálvez*, AGN, GD8, Archivo Histórico de Hacienda, legajo 1083, exp. 38, f.3, Año, 1783, f.1r-f.2v

Así, se iniciaron dichas acciones de deportación a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, que no solo exportarían gentes originarias de los territorios septentrionales de la Nueva España, sino que, como consecuencia de dicha deportación, arraigaría el término *meco* en Cuba, tanto como referente de estos cautivos norteños de las Provincias Internas involuntariamente llevados, como bajo la forma de término despectivo derivado de la concepción de rechazo hacia los modo de ser de esos “indios bárbaros” recién llegados.

Esta visión negativa, se acentuaría por las acciones de ataque y saqueo en la Isla, realizadas por bandas de salteadores y atacantes, conformadas por ex esclavos africanos, prófugos españoles, mestizos y, por supuesto, los deportados amerindios norteños.

Como testimonio de los actos de saqueo por parte de estos grupos, no solo están las palabras proféticas del capitán general en su carta de 1783, sino que la Real Cédula de 1803, también hace referencia a esos actos de violencia. Sin embargo, pese a que las autoridades de la Metrópoli reconocen el contexto de inestabilidad, mediante esta Real Cédula, rechazan la petición de Luis de Unzaga para que únicamente le manden infantes con alguna educación, a raíz de los problemas de insubordinación y rebeldía de los “indios mecos” adultos que llegaban como prisioneros:

Enterado el Rey de la Carta de Vuestra Excelencia de 26 de febrero último número 26 acompañando testimonio del expediente instruido sobre embiar a la Havana todos los Yndios Barbaros Prisioneros de Guerra que se remitan en Provincias Ynternas en cumplimiento de la Primera Orden de 11 de abril de 1799 sin embargo de lo representado por el Capitan General de la Ysla de Cuba para que no se le embiasen sino los de menor edad, fundado en la Primera Orden de 28 de enero de 1800; y teniendo su Majestad presente que por la primera de dichas ordenes se mandó que se enviasen á dicha Plaza de la Havana todos los expresados Yndios sin excepcion, y que por la segunda comunicaba á dicho Capitan General solo se trata de aprobarle el pensamiento de que a los Mecos de corta edad que se le remitiesen de Veracruz se les diese alguna educaci6n y ocupaci6n en su soberana voluntad, que se guarden y observen las dos referidas ordenes, pues la ultima en nada deroga a la primera. Lo que de [principal] orden aviso a Vuestra Escelencia para su inteligencia y cumplimiento en la parte que le toca Dios que á Vuestra Excelencia muchos años Madrid 16 de Julio de 1803²⁷⁵

²⁷⁵ *Cedula Real de 1803, op cit., f. 183-f.183v.*

Este documento oficial de 1803, marca un lapso de tiempo, iniciado en 1783, que muestra un periodo en donde las acciones de estas partidas azolaron algunas zonas de Cuba y fueron un caso preocupante para las autoridades de la isla. Sin embargo, los testimonios que hablan al respecto, son relevantes para esta investigación, no tanto por los hechos que muestran en sí, sino por el imaginario que se creó en Cuba a partir de la presencia y las acciones de estas bandas porque, pese a su composición diversa, fue la imagen del “indio rebelde”, del “indio flechero”, la que definió el carácter o la forma de esas agrupaciones salteadoras entre la población cubana, especialmente española, criolla y mestiza²⁷⁶.

El origen de esta atribución o de esta caracterización, en donde el “indio enemigo” era la figura central o paradigmática de la rebeldía y la violencia, deviene o se encuentra en las premonitorias palabras del Luis de Unzaga que destacan, no tanto por lo acertado de su opinión con respecto a la amenaza de desertión y levantamiento de los prisioneros deportados, sino, más bien, por la

²⁷⁶ “Entre estos “pueblos interiores” amenazados por las cuadrillas de indios y sus aliados, se encontraba la villa de Santa Clara [Cuba] situada al noroeste espirituario y contigua a esta última. Aquí se tiene información en 1803 por parte de su cronista o historiador local decimonónico Manuel Dionisio González (1858), y otras más sobre la región de Remedios, situada al norte de la de Santa Clara y el nordeste de la de Sancti Spiritus. En cuanto a Remedios. También hacia inicios del siglo XIX, su historiador local Facundo Ramos (1932), reporta actividades de similar indio, quien utilizaba el arco, las flechas y el chuzo o arpón, añadiendo que era muy ágil en sus maniobras y desplazamientos.

Pero evidentemente que no se trataba de un solo indio quien aterrorizaba a las tres jurisdicciones centrales citadas que, ahora en el caso de Santa Clara, presentaba un índice de florecimiento relativo, contabilizándose precisamente en 1803, 750 casas y señalándose de “brillante [el] estado de su población en 1804. Se trataba en realidad de partidas mixtas que recorrían la Isla buscando escapar de la esclavitud y penas impuestas por el gobierno colonial tanto en Cuba como en la Nueva España, remitiéndolos hacia la Isla a cumplir condenas (...) De igual manera, en otra sesión capitular, de 28 de junio de ese mismo año de 1804, se indica que el prorrateo e efectuar para recaudar los fondos necesarios para capturar “el fiero Yndio”, “el Yndio mal hechor” o “el perverso Yndio”, se distribuiría entre trescientos cincuenta y tres “sujetos que, aconsiderado pudientes”, distribuyéndolos por categorías. Incluso a ello se una la propuesta de un hacendado, Juan de Dios Betancourt, de suplir “de su peculio la cantid. de mil ps. ofrecidos al aprehensor”, aparte de la recompensa pública previamente fijada”. Hernán M. Venegas Delgado, Bárbara O. Venegas Arbolaez, Isabel García Moreno, “Rebeliones de indios apaches y chichimecos en Cuba. Historiografía y realidades (fines del siglo XVIII a inicios del siglo XIX)”, en: *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 108, 2017, p.117-134, p. 14 y 15. Sobre el destino de los grupos norteños en el norte hay pocos estudios; pero los que hay son muy significativos e importantes. Además del artículo anterior, se pueden citar los siguientes propositivos textos: Antonio Santamaría García y Sigfrido Vázquez, “Indios foráneos en Cuba a principios del siglo XIX; historia de un suceso en el contexto de la movilidad poblacional y la geoestrategia del Imperio español”, en: *colonial Latin American Historical Review*, 2013, p. 1-34. Hernán Maximiliano Venegas Delgado, “Esclavos indios del norte novohispano hacia La Habana, Cuba (fines del siglo XVIII a inicios del siglo XIX). Antecedentes y resultados”, en: *Meybó. Revista de investigaciones históricas*, num. 9, año 5, enero-junio 2015, p. 7-52.

características de su certidumbre; es decir, por las premisas o las concepciones que le dan forma a su perspectiva.

Como puede leerse en la carta de 1783, los actos de insubordinación y rebeldía de los llamados *mecos* derivan, a ojos del Luis de Unzaga, de una intrínseca forma de ser, fiera, violenta y vengativa. Para el Capitán General de Cuba, los prisioneros que son llevados a la Isla, tienen en su ser una propensión a la violencia y deserción dada su intrínseca “vengativa barbarie”. Los juicios de Luis de Unzaga primero, relacionan y generalizan bajo el término *meco* las personas de los distintos grupos amerindios del norte de la Nueva España. Y, segundo, vincula bajo dicho término, atributos negativos concebidos dentro de lo intrínseco y propio, creando esta imagen inseparable del “chichimeco” como el “indio enemigo”, como la epítome de la violencia y la venganza por esencia y naturaleza, que surge en la Nueva España, que arraiga en el imaginario de la isla de Cuba y que se expresa en el significado de *meco* con connotaciones despectivas y ligado a la figura del “indio flechero” como la imagen amenazante del orden, la insubordinación, la furia y la violencia.

En este extenso recorrido que inicia el siglo XVI, se ha trazado la manera en que el término “chichimeca” cambió a partir de las acciones de adopción del término por parte de los hispanos; pero también, de los ejercicios traducción de los mismos a partir de las descripciones mesoamericanas sobre que era un *chichimecatl*. Como se vio, las herramientas de explicación y comprensión de los *chichimeca* mesoamericanos fueron las nociones occidentales de lo “salvaje” y “bárbaro”; aquellos recursos para referirse al Otro, pero principalmente de hacerse de una forma con el Otro mediante su subordinación; sea que la balanza de lo “bárbaro/salvaje” apunte hacia la bondad o la maldad de lo considerado como natural y exógeno.

Así, incorporadas al término “chichimeca” las nociones de “salvaje” y “bárbaro”, surge, a partir de la conquista, un “chichimeca novohispano” como la imagen de lo “natural”, lo “fiero”, lo “violento”. Por tanto, se convierte en la personificación de lo conquistable y sometible en aras del evangelio y de la civilización, y cuyo testimonio, quedó plasmado en múltiples ocasiones, en aquella tabla rasa, bajo

la cual se nombró, con dicho término, a un conjunto diverso de grupos septentrionales, en aras de homogeneizarlos y favorecer argumentos y acciones, para su control, sometimiento o exterminio.

Podría decirse que el periodo novohispano y más allá del mismo, el término “chichimeca” refleja la historia y motivaciones de la conquista; y la historia y motivaciones de la conquista, se condensan en la historia de la creación de ese “chichimeca novohispano”.

Conclusiones

A partir del siglo XIX, con el surgimiento de México como una nación independiente y luego como un Estado-nación de corte liberal, el “*chichimecatl* ancestro cazador” desaparece y el único sobreviviente de esos cambios, es aquel “chichimeca salvajizado y barbarizado” que nace en el periodo novohispano.

Los motivos de la desaparición del *chichimecatl* mesoamericano, pueden ser el surgimiento de esa nación independiente y los preceptos de liberales que ayudaron a darle forma.

Es muy probable, que los marcos y contextos donde el ancestro cazador tenía cabida, dejaron de tener importancia dentro del Estado nación mexicano. De este modo, los documentos y los contenidos que hablaban sobre los ancestros cazadores -cruciales para conformar y dar identidad grupal- ya no fungían como elementos comunicadores ante unas autoridades que solo reconocían una forma de identidad adscrita a un espacio territorial: la del mexicano como habitante y la de México como territorio. A lo mucho, aquellos papeles tenían validez y reconocimiento como insignes testimonios de los orígenes de la nación; o bien, como referentes de corte legal para defender del derecho comunitario al territorio; reconocimiento que conforme avanzaba el siglo XIX se iría perdiendo con el paulatino avance y triunfo del liberalismo.

En cambio, el “chichimeca novohispano”, aquella imagen de lo “salvaje indiano” adscrita a las gentes del norte, se perpetuó más allá a los tiempos y momentos que le dieron origen; se mantuvo incluso con los cambios del siglo XIX que vieron nacer a México como nación y, ya en siglo XXI en la era digital, el permanecería en las páginas *web* o en los textos especializados de las disciplinas sociales.

Las causas de su estadía, probablemente se deban a que esos cambios por los que ha pasado y sido testigo, no tuvieron una repercusión del grado de un

trastocamiento de mundos que afecte a aquellas nociones y prejuicios que le dieron forma. Hablando con riesgo, el paso del periodo novohispano al México independiente, si bien significó una conmoción sociopolítica de gran relevancia; no lo fue tanto con relación al reacomodo de las ideas y las nociones, dado que el bagaje heredado por Occidente, no fue trastocado y aquellas ideas de lo “salvaje” y “bárbaro” con la que se construyó el “chichimeca novohispano” siguieron vigentes como parte del bagaje mental y relacional de aquellos, conservadores y liberales, que en el siglo XIX invirtieron sus esfuerzos en el debate por la creación de una nación independiente.

Además, el “chichimeca salvajizado y norteco” prevaleció en el naciente México independiente, porque la nueva nación no replanteó una política muy distinta con las gentes de tradición mesoamericana o con los grupos amerindios del septentrión. Incluso, el nuevo país llamado México, llegó a ser más agresivo con esas sociedades porque, en aras de la igualdad ante la ley, los borró del mapa; hizo tabla rasa de las poblaciones originarias dentro de su territorio, invisibilizándolos. Por tanto, no hubo necesidad, por parte de los mexicanos, de pensar y tratar a los habitantes amerindios de forma distinta a como la pensaron los novohispanos, porque también compartían el modelo civilizatorio occidental que veía, en especial a los grupos septentrionales, a partir del mismo filtro de lo “salvaje” y “bárbaro” contrapuesto a lo “civilizado”. La única diferencia, estribaba en que en el siglo XIX, son la ciencia y la ley, los elementos que justifican el trato violento y ahora invisibilizador, hacia aquellos que, a ojos de las nuevas autoridades, siguieron siendo los “salvajes chichimecos” y *mecos* de siempre.

Los párrafos anteriores, sobre la preeminencia del “chichimeca salvajizado” frente al “*chichimecatl* ancestro cazador”, son mera especulación. Indagar lo que aconteció en la historia de “lo chichimeca” durante los siglos XIX y XX es tema de otra investigación.

Lo que sí es una realidad, es la presencia, hasta nuestros días, de esa imagen del “chichimeca bárbaro y salvaje”; así como su vinculación con el norte. La opinión generalizada en distintos ámbitos, tanto coloquiales como académicos,

es que “chichimeca” se refiere a los grupos septentrionales cuyas pautas de vida son tipificadas dentro de esta construcción del mundo y de la vida que establece dicotomías irreconciliables entre el bien y el mal, la naturaleza y la cultura, la civilización y el salvajismo/barbarie, la mente y el espíritu. Dentro de ese esquema dicotómico, “lo chichimeca” y los grupos septentrionales a los que se les adjudica dicho término, han ocupado la parte que corresponde al lado de la “naturaleza” y lo “salvaje”.

Así, una de las motivaciones al establecer esta historia de “lo chichimeca”, que comienza desde tiempos prehispánicos y se extiende por los tres siglos de vida de la Nueva España, fue realizar una reflexión crítica a esos supuestos tan comunes y heredados para concebir la realidad, delimitar la vivencia y acercarse a lo que se considera distinto. Para ello, se empleo un tema particular, ya se ha visto, el de trazar una historia del término “chichimeca” más allá de los aspectos etimológicos. Es decir, tratar dicha la palabra como un concepto, en el cual, se intentó trazar los cambios y permanencias de las connotaciones y sentidos que lo conforman a través del tiempo, así como observar y exponer, las dinámicas sociohistóricas que influyeron o confluyeron para explicar dichos movimientos, las realidades que pone en contacto; así como las transformaciones y permanencias que experimento a partir de esas circunstancias.

Esta historia de “lo chichimeca” se desarrollo por cinco capítulos de donde se pueden desprenderse las siguientes conclusiones:

Chichimeca durante en la época prehispánica no fue lo mismo que ***Chichimeca*** en Nueva España. Dicho de otra forma, el ***chichimecatl mesoamericano*** no es el mismo que el ***chichimeca novohispano***.

Chichimeca para los Mesoamericanos y para aquellos grupos de raigambre mesoamericana, no tenía las connotaciones despectivas que les fueron impuestas a partir de la Conquista.

Chichimeca para los hispanos y novohispanos, cercanos al bagaje conceptual de Occidente, fue sinónimo de “bárbaro”, “salvaje” y “habitante del norte”.

Chichimeca, como término genérico para hablar de los grupos y el espacio del norte es de raigambre mesoamericana; pero es en el periodo colonial cuando se establece el término **chichimeca** como definitorio del espacio y las gentes norteñas; así como el que, bajo dicha palabra, se piense esa región y sus ocupantes a partir de los prejuicios de lo “bárbaro” y “salvaje”.

Como se demostró, “chichimeca”, los elementos y actividades que los caracterizaba como el arco, la flecha, la red, la capa de piel, la cacería y el movimiento, para los mesoamericanos y descendientes de éstos, estaba relacionado con un conjunto de cualidades y características como la ancestralidad, la movilidad, el ímpetu guerrero y conquistador, la depredación y fertilización. Todos éstos, atributos definitorios de la *chichimecayotl*, eran relevantes dentro de un entramado sociopolítico y vivencial, en el que se pensaba y reconocía la particularidad grupal, a partir de una interesante manera de concebir y vivir las autodefiniciones e identidades. Una forma de concebir y definir la “identidad”, como la incorporación de lo externo y el aglutinamiento de las experiencias, como parte constitutiva primordial para ser y constituirse como singularidad.

La importancia de lo externo, como parte constitutiva de lo propio entre los mesoamericanos, es lo que hace que los *chichimeca*, como epíteto del cazador, sean tan importantes y explica por qué en las tramas de migración, fundación y creación de linajes, coloquen a esos cazadores especializados como protagonistas. En efecto, lo que da sustento a que los *chichimeca* sean importantes en el Posclásico Tardío, es la presencia de una “lógica cinegética” como fundamento y explicación de interacciones grupales. Dicha importancia de la cacería, como fundamento vivencial para las interacciones sociales meramente humanas, parte de una manera de concebir y relacionarse que rebasa los márgenes de la cultura-naturaleza. Por tanto, la cacería deja de ser un mero medio de apropiación de recursos alimenticios, para ser una vía para establecer pautas de socialización y de autoconformación identitaria a partir y

mediante las dinámicas de relación que se establecen en la interacción del cazador con aquellos que se convierten en sus presas.

De esta manera, el *chichimecatl*, como paradigma del cazador, no solo lo determinaba la pericia manual, sino también la habilidad para manejarse dentro de esas formas de socialización cinegética. En aquellas acciones práctico-sociales marcadas por la cacería, los *chichimeca* son los especialistas absolutos y representan una faceta exitosa dentro del ámbito cinegético, el cual, adscrito en el ámbito meramente humano, se expresa en relaciones sociopolíticas en donde “lo chichimeca” o aquellos que se presentan o dicen ser o venir de *chichimeca*, se perciben, muestran o son pensados, como cazadores conquistadores triunfantes y como seres cargados de una fuerza fertilizadora capaz de fundar y crear linajes y agrupaciones con composiciones identitarias múltiples. De ahí que, para los mesoamericanos, ser o tener parte de la *chichimecayotl* era una forma de ser, una manea de participar social y políticamente.

En cambio, mientras que “lo chichimeca” era una forma de ser y participar en el mundo en tiempos prehispánicos, a partir del periodo novohispano, “chichimeca” se convierte o lo convierten, mejor dicho, en una manera de concebir a ciertas gentes para, con base en ello, proceder, la mayoría de las veces, violentamente sobre ellos.

En efecto, en el periodo novohispano, la palabra “chichimeca” se convierte en una nomenclatura que abarca prejuicios cosificantes, con miras a proceder sobre esa “otredad” o contra esos “otros” por parte de aquellos novohispanos que incorporan dicho término a su bagaje conceptual. No obstante, en dicha adopción del término, los hispanos le adosan significados propios, a los elementos que forman parte de la descripción mesoamericana del ancestro cazador. Así, la vida en cuevas, el arco, las flechas, la capa de piel y la cacería, de ser sinónimos de las cualidades y formas de vida del cazador exitoso, a los juicios de los de Occidente, son reflejos de una forma de vida “barbárica” e “incivilizada”.

Esta resignificación de “lo chichimeca”, que dio origen a una nuevo tipo de “chichimeca”, no fue producto de una mera traducción, fruto de las circunstancias de contacto o una confusión sin ánimo de perjuicio. Influyeron, en esa nueva imagen del “chichimeca novohispano”, las intenciones y los intereses, porque “lo chichimeca”, en el haber mental de los hispanos, no sólo fue una categoría cultural o etnográfica imbuida por sus prejuicios de lo “bárbaro” y “salvaje”, sino que fue, principalmente, un argumento legal y jurídico con miras a establecer una manera de actuar y tratar una diferencia incómoda a los propósitos de conquista y colonización en el septentrión. De esta manera, el “ancestro cazador *chichimecatl*”, que era el epíteto del cazador en la época prehispánica, en el periodo novohispano es transformando en el personaje violento y aguerrido habitante del norte. Así, el *chichimecatl* se convierte en “bárbaro” y “norteño”, y los grupos norteños son convertidos en “chichimecas bárbaros y salvajes”.

Finalmente, queda por decir la intención de hacer esta historia de lo chichimeca.

El propósito al desarrollar esta historia, es la de ser una invitación o una persuasión, a menos para el ámbito especializado, para saber si es pertinente o no, seguir empleando “chichimeca” de forma generalizante para hablar de los grupos amerindios del norte. De saber si realmente se usa “chichimeca”, a partir de las nociones mesoamericanas que le dan forma, o si solo se está perpetuando esa creación novohispana que, por mucho de que ahora se emplee referencialmente, no deja de ser un eco de aquellos juicios y acciones despectivas y destructivas que, bajo ese término, desarticulaban la vida muchos seres humanos.

Tal vez, lo más pertinente sea acotar el uso del término “chichimeca”, a aquellos grupos que en la actualidad se autonombran con dicha palabra; o bien, para referirse a los “*chichimeca* ancestros cazadores mesoamericanos”. Para los demás grupos septentrionales, lo más viable es referirse a ellos por cada uno de sus nombres (de la manera en que ellos se nombran o nombraban). Cuando no sea posible, nombrarlos a partir de su ubicación

cardinal, pese al punto referencial del centro como punto de partida; o bien, hacer el señalamiento de que esos grupos septentrionales fueron llamados “chichimecas”.

Por otro lado, y de manera mas amplia, es una invitación para que las nociones de “salvaje” y “bárbaro” y el modelo civilizatorio que sustentan, dejen de ser las maneras absolutas por las que nos pensamos a nosotros mismos y nos acercamos y pensamos la alteridad y la diferencia. Para que esa mirada del poder deje de ser parte de nuestro mirar.

Bibliografía

Fuentes primarias

A don Juan de Velasco para que Don Cristobal de Izote, indio chichimeca, capitán reducido de paz, de nación cuachichil, se le de una espada, AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 5, 15046, 1033, expediente 1016, año 1591.

Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, 2 volúmenes, Madrid, Ramón Anglés impresor, 1894.

Árlegui, Fray José de, *Crónica de la Provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*, México, Cumplido, 1851, 488pp.

Acosta, José de, *De procuranda indorum salute*, volumen 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, 2 volúmenes.

Ahumada, Pedro de, *Relación hecha por D. Pedro de Ahumada sobre la rebelión de los Indios Zacatecas y Cuachichiles y de la alteración en que pusieron le Reino de la Galicia 1562*, México, Biblioteca de Historiadores Mexicanos, 1952, 46 pp.

Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, estudio introductorio Jean-Marie G. Le Cfézio, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, 314pp.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando de, *Historia de la Nación chichimeca*, edición de Germán Vásquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1985, 303pp.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando, *Historia de la nación chichimeca*, en: *Obras históricas*, edición, estudio introductorio y apéndice documental por Edmundo O’Gorman, 3ª edición facsimilar, 2 volúmenes México, UNAM, Instituto Mexiquense de Cultura, 1997.

Alva Ixtlilxochitl, Fernando, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los Tultecas alcanzaron y supieron, desde la creación del Mundo hasta su destrucción, y venida de los terceros pobladores Chichimecas hasta la venida de los Españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en: *Obras históricas. Edición facsimilar*, prólogo, edición y facsimilar Miguel León Portilla, estudio Edmundo O’Gorman, II tomos, México UNAM, 1997.

Árlegui, fray Joseph de, *Crónica de la Provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*, México, Reimpresión por Cumplido, 1851. Recurso en línea en:

<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080018076/1080018076.html>

Carta de Hernán Martínez de la Marcha al Rey, Compostela, 18 de febrero de 1551, en: Alberto Carrillo Cázares, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de Nueva España. Relación muy breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al*

padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España siendo comisario general de aquellas partes, México, IIH-UNAM, 1976, 272 pp.

Carta del Capitán General de Cuba Luis de Unzaga y Amezaga al Virrey Matías de Gálvez, 1783, Archivo General de la Nación,/GD8/ Archivo Histórico de Hacienda/ legajo 1083/ expediente. 38/Año 1783.*Cédula Real, 1803*, Archivo General de la Nación/ .Reales Cédulas Originales,/ Julio 16 de 1803/ vol. 188/ expediente 169.

Cédula Real, 1803, .Reales Cédulas Originales, Julio 16 de 1803, vol. 188, exp. 169.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, 9° edición, México Porrúa, 1991.

Códice Chimalpopoca, Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles, traducción del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 3° edición, México, UNAM, IIH, 1992, 162 pp.

Códice Telleriano Remensis, recurso en línea:

<http://www.famsi.org/research/loubat/Telleriano-Remensis/thumbs0.html>

Copia de Real Cédula de 1591 de sobre capitulaciones para contener los destrozos de los chichimecas y conseguir la pacificación de los territorios mediante la colonización y el avance de la religión. 1579. Archivo General de la Nación (AGN), GD257 Historia, vol. (volumen) 58B, exp. (expediente 19)

Cortés, Hernán, *Quinta carta de relación*, recurso en línea:

http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1526_273/Quinta_Carta_de_Relacion_de_Hernan_Cortes_453.shtml

Chimalpain Cauhtlehuanitzin, *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan*, estudio, paleografía, traducción, notas e índice analítico por Victor M. Castillo F., México, UNAM, 1991, 157pp.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Primera, Segunda, Cuarta, Quinta y Sexta relaciones de las diferentes historias originales*, edición de Josefina García Quintana, Silvia Limón, Miguel Pastrana y Victor M. Castillo F., México, UNAM, 2003, 167pp.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Séptima relación de las diferentes historias originales*, introducción, paleografía, traducción, notas, índice temático y onomástico y apéndices por Josefina García Quintana, México, UNAM, 2003, 335pp.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, 16° edición, México, Editorial Porrúa, 1994, 701pp.

Declaración de Isabel, india chichimeca de servir voluntariamente a Francisca de Vergara viuda de Don Lorenzo Espino por tres años, México, 1595, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/indios/Volumen 6, 1°parte /15097/1274/exp. 1256/año 1595.

Denuncia contra Juan de Ulloa porque no confiesa ni comulga, y tiene tratos deshonestos con las mujeres bárbaras chichimecas de los valles, 1629. Archivo general de la Nación,/GD61/Inquisición/año 1629/Volumen 366/ Expediente 35.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme*, introducción José Rubén Romero Galván y Rosa Camelo, II vols., México, Ediciones del Equilibrista, Turner, 1991.

Duran, Diego, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II, recurso en línea recuperado en Biblioteca Virtual Cervantes:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias-de-nueva-espana-y-islas-de-tierra-firme-tomo-ii--0/html/f33a7d7c-f71b-4823-a8e0-0a0cd3ece6c1_298.htm

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Historia de Guatemala o Recordación florida*, tomo I, Madrid, Luis Navarro editor, 1883, dos tomos. Recurso en línea:

<http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=1077>

García del Pilar, *Relación de la entrada de nuño de Guzmán, que dio García del Pilar su intérprete*. Joaquín García Icazbalceta, *op cit*. Recurso en línea recuperado el 06/07/2018:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/>

Grijalva Juan de, *Historia de la Orden de N. P. S. Agustín en la Provincia de Nueva España*, México, Porrúa, 1985.

Historia de los mexicanos por sus pinturas en: Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Salador Chávez, Hayhoe, Vol. 3, [sin fecha de publicación], 289pp.

Histoire du Mechique, en: *Teogonía e historia de los mexicanos*, edición de Angel María Garibay K., México, Porrúa, 1996, 159pp.

Historia Tolteca-Chichimeca. Anales de Quauhtinchan, edición Heinrich Berlin y Silvia Rendón, prólogo Paul Kirchhoff, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1947, (Fuentes para la historia de México, 1).

Historia tolteca-chichimeca, Paul Kirchhoff, Linda Odena Güemes, Luis Reyes García, 2° edición, México, CIESAS, 1989, 287pp.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana*, México, Porrúa, 1980.

Merced de un sitio de estancia para ganado mayor y dos caballerías de tierras ubicados en la villa de los Chichimecas, solicitado por Andrés de Valencia Loayssa, nieto de Alonso Rangel de Loayssa, uno de los primeros conquistadores, 1592, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indiferente Virreinal/ Caja 6376/Expediente 074.

Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua Mexicana y Castellana: Compuesto por el muy Reverendo padre fray Alonso de Molina, de la orden del Seraphico padre Sant Francisco*, México, Casa de Antonio de Espinosa Impressos, 1569. Recurso en línea:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/confessionario-mayor-en-la-lengua-mexicana-y-castellana--0/html/bbd4f9ad-ae34-4c52-876b-7df4c80b8c86_163.htm

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana/mexicana mexicana/castellana*, estudio preliminar Miguel León-Portilla, 6º edición, México, Editorial Porrúa, 2013.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que dios en ellos ha obrado*, estudio, apéndices, notes e índice de Edmundo O'Gorman, 6º edición, México, Editorial Porrúa, 1995, 266pp.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, publicada y anotada por Alfredo Chavero, México, Secretaría de Fomento, 1892. Recurso en línea en Biblioteca Virtual Cervantes:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-tlaxcala--0/html/1b8b1fa4-b981-4eff-8e8e-29bba72dbdc8_42.html#I_6

Nombramiento de alcalde mayor a Gaspar Gregorio yndio chichimeco. AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 6, 15048, expediente 1205

Nombramiento de alguacil mayor de la población del poblado Teucitlan a [Juan] Miguel yndio, AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 6, 15048, expediente 1204.

Nombramiento de capitán de las Chichimecas al cacique Nicolás de San Luis otorgado por Luis de Velasco, caballeros de la orden de Santiago y virrey de la Nueva España, México Tenochtitlan 1557, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indiferente Virreinal/ Real Audiencia/Expediente 001/ Caja 3726.

Para que pareciendo al Alcalde Mayor de la villa de Leon que sin perjuicio poder traer armas Xristobal Rodríguez mulato en tierra de guerra. AGN, GD58, Indios, año 1583, vol. 2, expediente 997, fojas 229v.

Para que el capitán Juan Domínguez vaya a las haciendas de Manuel de Argüelles y recoja los indios chichimecas. Silao, 1604, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/General de Parte/Volumen 6/944/917/Expediente 918.

Petición de Carrasa vecino de la Villa de San Miguel de las Chichimecas para que el Virrey le concediera el repartimiento de estancias para casa y puerta que no se le había otorgado aún después de veinte años de residir en esa villa su mujer e hijos, 1576, Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Cajas 5000-5999/ Caja 5915. .

Petición de Pedro Gómez para que se le conceda para disponer de tierras, para ganado menor en la tierra de guerra de los Chichimecas, 1614, Expediente 009 (Mercedes Caja 6528), Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Cajas 6000-6743/ Caja 6528/

Petición que presentó Don Hernando Cortés criador de ganado mayor en Las Chichimecas, quien dijo que por una ordenanza se les permitió matar, una res hembra para el sustento de familia y criados, 1614, Expediente 051 (General de Parte Caja 6587), Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indiferente Virreinal/ Cajas 6000-6743/ Caja 6587/

Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Relaciones anónimas de la jornada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia, en: Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México. Versión actualizada*, México, Antigua Librería, 1858-1866, recurso en línea:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/>

Proceso contra Francisco López, natural de Ceuta en África, soldado en las Chichimecas residente en las Hacienda del Capitán Caldera en las minas de San Luis, por palabras sospechosas, 1597, Expediente 1, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Inquisición (61)/Volumen 146.

Provisión dirigida al mayordomo y administrador de la estancia de Chamavero [Chamacuero] ubicada en las Chichimecas, para que sacara la cantidad de novillos y toros necesarios para satisfacer la deuda de 600 pesos que pertenecían a Diego Núñez de Moscoso, en el pleito que seguía con Luis Moscoso Alvarado por la mitad de dicha estancia, 1585, Archivo General de la Nación/ Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Cajas 6000-6743/ Caja 6561.

Quiroga, Vasco de, “El Obispo de Michoacan al Consejo de Indias 17 de febrero de 1561 tracta de los españoles que captivan a los chichimecas que vienen a baptizar y los hechan a las minas. Pide se remedie para adelante”, en: Alberto Carrillo Cázares, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Quiroga, Vasco de, “Información de derecho, en: Alberto Carrillo Cázares, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Parecer de los padres Fray Reginaldo de Morales y Fray Vicente de Santa María, en: Carrillo Cázares, Alberto, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, vol. II, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Relación del Obispo de Michoacán Fray Juan de Medina Rincón, en: Alberto Carrillo Cázares, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Relación y Advertimientos que el virrey D. Martín Enríquez dejó al conde De la Coruña su sucesor en los cargos de Nueva España, en: Alberto Carrillo Cázares, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España, escrito en México por Br.*

Hernando Ruiz de Alarcón, año de 1629, edición, notas, comentarios y estudio de Francisco del Paso y Troncoso, tomo II, México, Fuente Cultural de la librería Navarro, 1953, en Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratado-de-las-supersticiones-y-costumbres-genticas-que-hoy-viven-entre-los-indios-naturales-de-esta-nueva-espana--0/html/>

Sahagún, Bernardino de, *General History of the Things of the New Spain. Florentine Codex*, translated from the azteca to english with notes and illustrations by Charles E. Dibble and Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, 1961, Lumber 14.

Sahagún, Bernardino de *Historia General de las cosas de Nueva España*, dos volúmenes, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3° edición, dos tomos, CONACULTA, 2000, tomo dos, 979 pp.

Sámamo, Juan de, *Relación de la conquista de los Teules chichimecas que dio Juan de Sámamo*, en: Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México. Versión actualizada*, México, Antigua Librería, 1858-1866 recurso en línea:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_33.htm#72

Santa María, Fray Guillermo de, *Guerra de los chichimecas. México 1575-Zirostro 1580*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas por Alberto Carrillo Cázares, Zamora-Michoacán, El Colegio de Michoacán y Universidad de Guanajuato, c. 1999, 221 pp.

Se confirma el despacho dado a favor de los naturales de la frontera de Santa María Nativitas Nación chichimeca tepehuana, 1692, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/Indios/Volumen 32/15072/Expediente 8. Los documentos anteriores hablan de grupos que vivieron en zonas de los actuales estados de Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas y Durango.

Se suplica al padre Juan de Minchaco no obligue a labrarle sus tierras a los naturales de la nación chichimeca hualahuises, quienes están avecindados en el pueblo de San Cristobal en el Nuevo Reino de León en donde se les han asignado tierras que tienen abandonadas por tal motivo y ellos ayudan a los soldados en las ocasiones en que los chichimecas levantados pretenden asaltar a los vecinos de dicho reino. AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 26, 15072, 137, cuaderno 58b, cuaderno 2°.

Sobre seis familias originarias chichimecas situadas en los pueblos fronterizos (Santa Catharina) y que tienen que incorporarse al servicio de su majestad Santa Catarina Virgen y Mártir del Río Verde. 1687, Archivo General de la Nación/Instituciones Coloniales/ Indiferente Virreinal/ Expediente 051, Indios Caja 1366.

Su excelencia manda al alcalde mayor capitan protector del Nuevo Reino de León, vea el pedimento que hacen los naturales de la nación chichimeca y frontera de Coahuila, para que quince de ellos vayan a vivir entre los tlaxcaltecos. AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 20, 15066, 308, exp. 294, diciembre de 1565.

Su excelencia manda a justicias den a los naturales de la nación chichimeca y frontera de Coahuila del Nuevo Reino de León, quince de sus naturales de la nación tlaxcalteca para que los enseñen en la fe católica. AGN, Instituciones Coloniales, Indios, volumen 21, 15067, 278, expediente 278, noviembre 12 de 1567.

Su excelencia manda al alcalde mayor de la jurisdicción de Escanela ampare a los naturales de la nación chichimeca congregados y nuevamente reducidos al pueblo de Xiliapa, en su libertad y no consienta que José Viveros dueño de una carbonería de quien se quejan se sirva de ellos y los deje estar y vivir en paz. AGN, Instituciones Coloniales, Real Audiencia, Indios, Contenedor 13, volumen 23, expediente 153.

Tello, Antonio, *Crónica miscelanea de la sancta provincia de Xalisco*, México, Universidad de Guadalajara, Gobierno de Jalisco, IJAH, INAM, 1973.

Tezozomoc, Fernando Alvarado, *Crónica Mexicayotl*, traducción Adrián León, México, UNAM, 1992, 177pp.

Torquemada, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, introducción Miguel León-Portilla, 6° edición, Tomo I, México, Porrúa, 1986, II tomos.

Sandoval Acacitli, Francisco de, *Conquista y pacificación de los indios chichimecas*, paleografía y comentarios José María Muriá, 2° edición, El Colegio de Jalisco, 1996, 41pp.

Tres escritos presentados de un mismo tenor por los dueños de Haciendas de ganado del Nuevo Reyno de Leon sobre los preguicios que les ocasionan las invasiones de los indios Chichimecas, AGN, GD, CALIFORNIAS, año 1725, vol 63, expediente 42.

Zorita, Alonso de, *Memorial de Alonso de Zorita*, en Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México. Versión actualizada*, México, Antigua Librería, 1858-1866 ,recurso en línea:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_37.htm#76

Fuentes secundarias

Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, 23° edición, México, Siglo XXI Editores, 1999, 312 pp.

Antonucci, Fausta, *El salvaje en la Comedia del Siglo de Oro*, recurso en línea: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-salvaje-en-la-comedia-del-siglo-de-oro-historia-de-un-tema-de-lope-a-caldern-0/html/00016632-82b2-11df-acc7-002185ce6064_33.html#I_1

Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985, 562pp.

Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, ERA-UNAM, 1992, 219 pp.

Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, Barcelona, Ediciones Destino, 1997, 478 pp.

Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en America: Una categoría de la situación colonial”, en: *Anales de antropología*, México, Volumen, IX, 1972, p.105-124.

Braakhuis, H.E.M., “The Way of All Flesh. Sexual Implications of the Maya Hunt”, en: *Anthropos*, 96, 2001, pp. 391-409.

Brightman, Robert A., *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press, 1993, recurso en línea:
<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft0f59n6tb;brand=ucpress>

Calvo Cortés, Ángel y Alberto Ruiz Díaz, “La iglesia en el imperio romano”, recurso en línea:
<http://www.domingo.org.ar/itinerarios.formativos/Itinerario.Formativo.7/EE.02-La.iglesia.en.el.imperio.romano.pdf>

Carrillo Cázares, Alberto, *El Debate sobre la guerra chichimeca, 1531.1585. Derecho y política en la Nueva España*, San Luis Potosí, Zamora., El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato, 2000, 2 vols., 402 pp.

Casanova Morales, Elí, “Entidades sobrenaturales desde la óptica maya. El ser humano como dador de vida a las entidades no humanas”, Ponencia presentada el 24 de octubre de 2016 en el Coloquio *Entidades sagradas del universo maya. Presencia y socialización de dioses, santos y vírgenes*. Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Lic. En Historia, Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México.

Castañeda de la Paz, María, “Filología de un “corpus” pintado (siglos XVI-XVIII): de códices techialoyan, pinturas y escudos de armas” en: *Anales del Museo de América*, XVII, 2009, p. 78-97

Catelli, Laura, “Pintores criollos, pinturas de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío”, en: *Cuadernos del CILHA*, año 13, volumen 17, 2012, p. 146-174.

Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca, Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera y Claudio Esteva Febregat (coords), México, Universidad de Guadalajara, 241pp.

Costa Grillo, José Geraldo, Pedro Paulo Abreu Funari, “El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones”, en: *Revista Mundo Antigo*, N° 08, Volumen 4, Año IV, Diciembre 2015, pp. 49-65

Cook, Karoline P., “Muslims and Chichimeca in New Spain: The Debate over Just War and Slavery”, en: *Anuario de Estudios Americanos*, 70, 1, 2013.
Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas, edición de Montserrat Cañedo Rodríguez, Madrid, Editorial Trotta, 2013, 488pp., Joan Picas Contreras, “Cosmopolítica

como “cosmoética”: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común”, en: ISEGORA. Revista de Filosofía Moral y Política, N° 42, enero-junio 2010, p. 55-72.

Dehouve, Danièle, “El venado, el maíz y el sacrificado”, en: *Diario de campo*, México, Cuadernos de etnología 4, 2008, pp.1-39.

Dehouve, Danièle, “Un ritual de Cacería. “El conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, vol. 40, 2009, pp.299-331.

Descolá Phillipe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, 619pp.

Dibble, Charles E., “Los chichimecas de Xolotl”, en: *Revista de Estudios Antropológicos*, XIV, México, D.F., 1954-1955, Sociedad Mexicana de Antropología, 379pp.

Droit, Roger-Pol, *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*, traducción de Núria Petit Fontseré, Barcelona, Paidós, 2007, 317pp.

Fábregas Puig, Andrés, “Continuidades y discontinuidades en la Gran Chichimeca: Un planteamiento preliminar”, en: *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera y Claudio Esteva Febregat (coords), México, Universidad de Guadalajara, 241pp., p.95-103.

Fausto, Carlos, “of enemies and pets:warfare and shamanism in Amazonia”, en: *American Ethnologist*, 26, 4, 2000, p. 933-956.

Flores de la Flor, María Alejandra, “Los monstruos en el nuevo mundo”, en: *Ubi Sunt?Revista de Historia*, Cádiz, Universidad de Cádiz, número 26, 2011, pp. 40-48.

Gamboa Herrera, Jonathan Ignacio, Juan Francisco Rodríguez Morales, Edgar Castillo Rodríguez, “El origen y el salvaje. Un acercamiento al concepto de lo chichimeca”, en: encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano. Memoria XVIII, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, p. 693-703. Recurso en línea:

http://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_74.pdf

García Icazbalceta, Joaquín *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Editorial Salador Chávez, Hayhoe, Vol. 3, [sin fecha de publicación], 289pp.

García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México. Versión actualizada*, México, Antigua Librería, 1858-1866, en: Biblioteca Virtual Cervantes, recurso en línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada--0/>

García Moreno, Luis, “Los bárbaros y los orígenes de las naciones europeas”, en: *Cuadernos de historia de España*, Buenos Aires, v. 80, 2006, pp. 7-23.

Gary B. Nash. "The image of the Indian in the Southern Colonial Mind", en: *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Eduard Dudley y Maximilian E. Novak editores. Recurso en línea:

<http://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735057893939/viewer#page/1/mode/2up>

Good Eshelman, Catherine, "Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida", en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp.

Gradie, Charlotte M., "Discovering the Chichimecas", en : *The Americas*, 51, 1, 1994, p. 67-88.

Gutiérrez Usillos, Andrés, "Trasgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del "otro". Modelos europeos para los cuadros de castas: Ter Brugghen y Wierix", recurso en línea:

<https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/7821/8128>

Hers, Marie-Areti, *Los toltecas en tierras chichimecas*, México, UNAM, 1989, 216pp.

Hers, Marie-Areti, "Chicomoztoc o el noroeste mesoamericano", en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, num. 62, vol. XVI, 1991, pp. 1-24

Ingold, Tim, *What is an animal?*, London, ROUTLEDGE, 1988, 191pp.

Jiménez Moreno, Wigberto, *Historia antigua de México*, Xalapa, SANEA, 1958.

Jiménez Vizcarra, Claudio, "La Guerra del Mixtón. Una nueva perspectiva", en el: *VI Simposio de Historia Militar*, 2008, Recurso en línea:

<https://www.museocjv.com/LIBROSDECLAUDIO/monografias/MIXTON.pdf>

Jourdain, Jenifer Marie Anne, *La imagen del indio chichimeca en el septentrión novohispano del siglo XVI*, tesis para obtener el grado en Maestría en Historia, tutor Ignacio del Río Chávez, México, UNAM, 2015, 209 pp.

Katzew, Ilona, *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, Madrid, CONACULTA, Turner, 2004, 239 pp.

Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

León-Portilla, Miguel, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xolotl", en: *Estudios de Cultura Nahuatl*, México, UNAM-IIIH, volumenVII, 1967.

Lévi-Strauss, Claude, *Todos somos caníbales*, prólogo de Maurice Olender, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 208pp.

Lorente Fernández, David, “Tempestades de vida y muerte entre los nahuas”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp.

López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, 2ª edición, México, UNAM, 1975, 230pp. (Serie de Cultura Náhuatl, 19).

López Austin, Alfredo y Leonardo López Lujan, *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente emplumada y las transformaciones del Clásico al Posclásico*, México, El Colegio de México, (COLMEX)- FCE, 1999, 168pp.

López Carrera, Cristóbal, *El acoso de la sombra: Rastro cultural del venado, en el Noreste de México, o “no se debe cazar por vicio”*. Tesis de Maestría en Humanidades, Hualahuises N.L., UDEM, 2001, 238pp.

Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos, Eduard Seler editor, México, IIH-UNAM, 2016, 180 pp.

McCarty, Kieran R., “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, en: *Historia mexicana. El Colegio de México*, Número 3, Volumen 11, 1962, pp. 321-360.

Martínez, José Luis, *El mundo antiguo. Grecia*, México, SEP, 1984, 458pp.

Méndez Sánchez, Juan, *Cacería y ritual. El caso de los nahuas de San Marín Mazateopan, Puebla*, Tesina de Licenciatura en Antropología Social, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013, 182pp.

Mirafuentes Galván, José Luis, “Relaciones interétnicas y dominación colonial en Sonora”, en: *Nómadas y sedentarios en el norte de México*, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes Galvan, María de los Dolores Soto, Miguel Valleguero, México, IIH, UNAM, 2000, p.460-612.

Morán, Elizabeth, “Constructing Identity: The Role of Food in Mexica Migration and Creation Accounts”, en: *The latin Americanist*, Volume 52, 2008, p. 15-28. Recurso en línea: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1557-203X.2008.00003.x/full>

Navarrete Linares, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, IIH-UNAM, 2011, 546pp.

Navarrete Linares, Federico, “Chichimecas y toltecas en el valle México”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, México, 42, 2011, p. 19-50.

Neurath, Johannes, *La vida de las imágenes. Arte Huichol*, México, CONACULTA-Artes de México, 1993, 151pp.

Neurath, Johannes, “Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp.

Nómadas y sedentarios en el norte de México, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes Galvan, María de los Dolores Soto, Miguel Vallegueno, México, IIH, UNAM, 2000, 723pp.

Okoshi Harada, Tsubasa, “Gobierno y pueblo entre los mayas yucatecos posclásicos”, recurso en línea:

http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/14207/public/14207-19605-1-PB.pdf .

Okoshi Harada, Tsubasa, “Los Canul y los Canché: una interpretación del “Códice de Calkini”, en: *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*, Tsubasa Okoshi Harada, Ana Luisa Izquierdo, Lorraine A. Williams-Beck editores. México, UNAM, Universidad Autónoma de Campeche, 2006, 338pp.

Olko, Justyna, “El “otro” y los estereotipos étnicos en el mundo nahua”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, 44, diciembre de 2012, pp. 165-198.

Olivier, Guilhem, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl “Serpiente de nube”*, México, UNAM, Fondo de Cultura Económica, 2015, 744pp.

Olivier, Guilhem, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en: Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), IIH, UNAM, 2010, 598pp., p. 453-482.

Olivier, Guilhem, “¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el libro XI del *Códice Florentino* de Fray Bernardino de Sahagún”, en: *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, José Rubén Romero Galván, Pilar Sánchez coord., México, UNAM, 2007, p. 125-152.

Olivier, Guilhem, “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”, en: *Estudios de cultura nahuatl*, vol. 47, enero-junio 2014, pp. 121-168.

Palerm, Angel y Eric R. Wolf, “El desarrollo del área clave del Imperio texcocano”; en: *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XIV, México, D.F., 1954-1955, Sociedad Mexicana de Antropología, 379pp.

Perig Pitrou, “Introducción”, en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Perig Pitrou, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath coords., México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2011, 326pp.

Petra-Micu, Ileana, Alfredo Estrada-Avilés, “El pensamiento mágico: diseño y validación de un instrumento” en: *Investigación en Educación Médica*, 3, 9, 2014, pp. 28-33.

Powell, Philip W., *La guerra chichimeca (1550.1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 308 pp.

Ramírez Batalla, Miguel Ángel, *La idea de la Romanidad en la Antigüedad Tardía (161-395)*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2005, 247pp.

Reyes García, Luis y Linda Odena Güemes, "La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa chichimeca", en: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján edit., *Historia antigua de México*, 3 vols., México, INAH, UNAM, Porrúa, 1994.

Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California Jesuítica. 1697-1768*, Segunda edición, México, IIH-UNAM, 1998, 238pp.

Román Gutiérrez, José Francisco, "La transformación del *concepto chichimeca* durante el siglo XVI", en: *Europa e Iberoamérica: Cinco siglos de intercambios. IX Congreso Internacional de Historia de América*, coord. María Justina Sarabia Viejo, 3 vols., España, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Consejería de Cultura y Medio Ambiente, 1992, vol.3, p. 39-54.

Román Hernández, José Francisco, *Los indígenas del norte-centro de México: la movilidad y la problemática chichimeca*, Tesis de Maestría, México, UNAM, 2012, 273 pp.

Ruz, Mario Humberto, "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial", en: *Revista de literaturas populares*, número 2, año VI, 2006, p.281- 325.

Ruz Barrio, Miguel Ángel, "El estilo plástico de los Techialoyan y su relación con los enconchados", en: *Itinerarios*, num. 24, 2016, p.147-166.

Sahlins, Marshall, *Economía de la edad de piedra*, 2ª edición, Madrid, Akal Editor, 1974, 340pp.

Sánchez Garrido, Roberto, "De caza y cazadores. Las construcciones teóricas sobre la actividad cinegética actual a partir de los discursos de sus actores", en: *Gazeta de antropología*, 22, 2006, recurso en línea:

http://www.ugr.es/~pwlac/G22_18Roberto_Sanchez_Garrido.html

Santamaría García, Antonio y Sigfrido Vázquez, "Indios foráneos en Cuba a principios del siglo XIX; historia de un suceso en el contexto de la movilidad poblacional y la geoestrategia del Imperio español", en: *colonial Latin American Historical Review*, 2013, p. 1-34.

Solodkow, David, "De caníbales, etnógrafos y evangelizadores: versiones de la Otrredad en las primeras cartas del "Descubrimiento" (Cristobal Colón [1493], Michele de Cuneo [1495] y Pêro Vaz de Caminha [1500]), en: *The Colorado Review of Spanic Studies*, vol. 3, 2005, p.17-39.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, traducción de Carlos Villegas, 2ª edición, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1970, 283pp.

Stengers, Isabelle, "The cosmopolitical proposal", recurso en línea, en:

<https://balkanexpress.files.wordpress.com/2013/09/stengersthe-cosmopolitical-proposal.pdf>

Tejeda-Cruz Carlos, Eduardo J. Naranjo-Piñera, Leopoldo M. Medina-Sanson y Francisco Guevara-Hernández, “Cacería de subsistencia en comunidades rurales de la selva Lacandona, Chiapas, México”, en: *Quehacer Científico en Chiapas*, 9,1, 2014, p. 59-73.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, 9ª edición, México, Siglo XXI, 277pp.

Torre Villar, Ernesto de la, *Lecturas Mexicanas*, Segunda edición, Cinco tomos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, tomo 1

Venegas Delgado, Hernán Maximiliano, “Esclavos indios del norte novohispano hacia La Habana, Cuba (fines del siglo XVIII a inicios del siglo XIX). Antecedentes y resultados”, en: *Meybó. Revista de investigaciones históricas*, num. 9, año 5, enero-junio 2015, p. 7-52.

Venegas Delgado, Hernán M., Bárbara O. Venegas Arbolaez, Isabel García Moreno, “Rebeliones de indios apaches y chichimecos en Cuba. Historiografía y realidades (fines del siglo XVIII a inicios del siglo XIX)”, en: *Caravelle, Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 108, 2017, p.117-134.

Vergara Hernández, Arturo, *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan ¿Evangelización? Reivindicación indígena o propuesta de guerra?*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010, 191pp.

Vergara Hernández, Salomón *Chichimeca historia de un concepto. Chichimeca en Mesoamérica*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, 2013, 180 pp.

Viveiros de Castro, Eduardo, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, No 3, Vol. 4, Sept 1998, p. 469-488.

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View. Humanity and divinity in an amazonian society*, translated by Catherine V. Howard, Chicago, The University of Chicago Press, 1992 428pp.

Weber, David J., “Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política en España hacia los indígenas no sometidos”, recurso en línea: [http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1998/006%20-%20Weber%20David%20Borbones%20y%20Barbaros.%20Centro%20y%20Periferia%20en%20la%20reformulacion%20de%20la%20politica%](http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1998/006%20-%20Weber%20David%20Borbones%20y%20Barbaros.%20Centro%20y%20Periferia%20en%20la%20reformulacion%20de%20la%20politica%20)

White, Hayden, “The forms of Wildness. Archaeology of an Idea”, en: *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Reinassance to Romanticism*, Eduard Dudley y Maximilian E. Novak editores. Recurso en línea:

<http://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735057893939/viewer#page/1/mode/2up>

Willeslev, Rane, *Soul Hunters. Hunting, animism and personhood among the siberian Yukaghirs*, Berkeley, University of California Press, 2007, 229pp.