

01062



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE  
MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**POSGRADO EN HISTORIA**

**“ARILES DE LA MAJADA.”  
GANADERÍA, VIDA SOCIAL Y CULTURA  
POPULAR EN EL SUR DE VERACRUZ COLONIAL.**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN HISTORIA PRESENTA:  
ALVARO DE JESÚS ALCÁNTARA LÓPEZ.**

**ASESORA DE LA TESIS: DRA. MARIA ALBA  
PASTOR LLANEZA.**

2004



Esta tesis fue realizada con el apoyo de la dirección General de estudios de Posgrado (DGEP) de la UNAM y del CONACYT.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

ESTA TESIS NO SALE  
DE LA BIBLIOTECA

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Alvaro de Jesús

Alcántara López

FECHA: 27/02/2001

FIRMA: Alcántara

## *ARILES DE LA MAJADA*

GANADERÍA, VIDA SOCIAL Y CULTURA POPULAR EN  
EL SUR DE VERACRUZ COLONIAL

Alvaro de Jesús Alcántara López.

*Ariles, sueños que nos sumergen en el futuro  
deseado, o sueños que mantienen  
encendido el resonar de  
nuestros recuerdos más  
íntimos y ancestrales*

## ARILES DE LA MAJADA

*majada, cobijo nocturno  
del ganado y sus pastores.  
Manada o hato de ganado.*

A la memoria de Guayambán, Juan Mijangos  
y Javier Carrasco, don RAK sabrá por qué.

## ÍNDICE

Agradecimientos	p. 5
Introducción.	p. 8
Capítulo primero: <i>El polvo de los sueños.</i> Donde se cuentan los avatares que transformaron a la provincia de Guazaqualco, otrora villa de conquistadores, en una provincia de ganadera.	p. 14
Capítulo segundo: <i>El mundo al revés o de cómo los animales se devoraron a los hombres.</i> Donde se reconstruyen las representaciones, mezclas y entuertos ocurridos en los vacíos de tierra adentro, durante una centuria donde "no pasó nada"	p. 60
Capítulo tercero: <i>El retorno a la querencia.</i> Donde se habla de los pormenores que convirtieron a la hacienda ganadera en territorio de la cultura popular.	p.129
Epílogo	p. 189
Bibliografía	p. 197

## AGRADECIMIENTOS

Muchas de las ideas aquí expuestas son el producto de inscripciones ajenas, de apropiaciones que he hecho de las palabras y reflexiones de otros. A veces no me refiero a ellos en todas las citas ni en todas las argumentaciones, pero confío que sabrán que más allá de demonios, de cariños y distanciamientos, este relato lleva las marcas e improntas de ustedes... mis maestros, amigos y autores. No recurriré al tramposo argumento de deslindarlos, ni para bien o para mal, de su participación en esta tesis. No hace falta. Porque si *imaginariamente* he construido con ellos cada uno de los argumentos, con ellos también me someteré a la crítica, incluso a las de ellos mismos, ya no como autores sino como interlocutores de carne y hueso. Empecemos pues el consabido listado que por más miel y cebolla que derrame siempre conservará en lo inefable la gratitud y compromiso que tengo con ustedes nomás por eso, por estar y haber estado allí.

En primer lugar quiero reconocer las enseñanzas y apoyo que María Alba Pastor, asesora de esta tesis, ha tenido para conmigo. Sin sus seminarios, sugerencias y sus observaciones que me han obligado gustoso a repensar lo ya escrito, este trabajo no hubiera encontrado el impulso para ser concluido. A ella debo en gran parte mi inclinación por la historia social y por aquellos temas que obligan al aprendiz a reunir el estudio de la vida material con el imaginario de los hombres. El trato respetuoso y cordial que siempre me brindó me dio la confianza para desarrollar cada una de las ideas que aquí se encuentran, incluso aquellas con las que hubiese discrepado. Con el mismo afecto, quiero testimoniar la deuda impagable que tengo con Antonio García de León y con Liza Roumazo, pues más allá de lo que puedan sospechar, su trabajo ha contribuido no sólo al desarrollo de esta investigación, sino a percibir de una forma diferente los territorios encantados del sotavento veracruzano. Esta tesis debe ser vista como la discreta glosa a los relatos que hablan de *mares, naufragios, y utopías* - los mismos que en cada nueva enunciación siguen mostrando los senderos bifurcados de una práctica historiográfica siempre comprometida con los dilemas del mundo actual. A Ricardo Pérez Montfort le agradezco el haberme enseñado a desacralizar la historia y a intentar deconstruir los estereotipos culturales; especialmente aquellos que han forjado mi propia identidad. Fue él quien con una pregunta realizada en una lejana noche fandanguera tepozteca evitó que mis intereses historiográficos sobre la cultura popular se redujeran a la curiosidad y a lo anecdótico.

Mis preocupaciones sobre el quehacer cotidiano, los tiempos, las distancias y las maneras de narrarlos deben su impulso al pensamiento de Rafael Torres Sánchez. Sin él, ni los sabinos, ni las *Casandras*, ni las liebres sin sus arcos hubiesen llegado a mi vida para agregar al recuento memorioso de los hechos el fermento secreto de las cosas que alguna vez acontecieron; y a pesar de que, como atestigua el verso, "*el agua que se derrama... no se vuelve a recoger*", sus palabras conservan en mi memoria la maravilla de *aquello* que la hormiga nunca le podrá quitar a la cigarra. Con Antonio Ibarra he tenido la fortuna de encontrarlo para compartir conmigo sus agudos comentarios y sus exigentes reflexiones. No me cabe la menor duda que el trabajo que nos espera en lo sucesivo permitirá darle a mi trabajo el balance necesario para que lo *crudo* y lo *cocido* encuentren su lugar y pertinencia. Le reitero mi gratitud y espero muy pronto poder corresponder a su apuesta. Otra persona que no puedo dejar de mencionar es Carlos A. Aguirre Rojas, siempre tan solidario con los estudiantes, pero sobre todo, tan comprometido a enseñarnos a pensar más allá de lo efímero y más allá de lo local. Su pasión por los problemas generales y de larga duración se encuentra modestamente reflejada en los capítulos siguientes

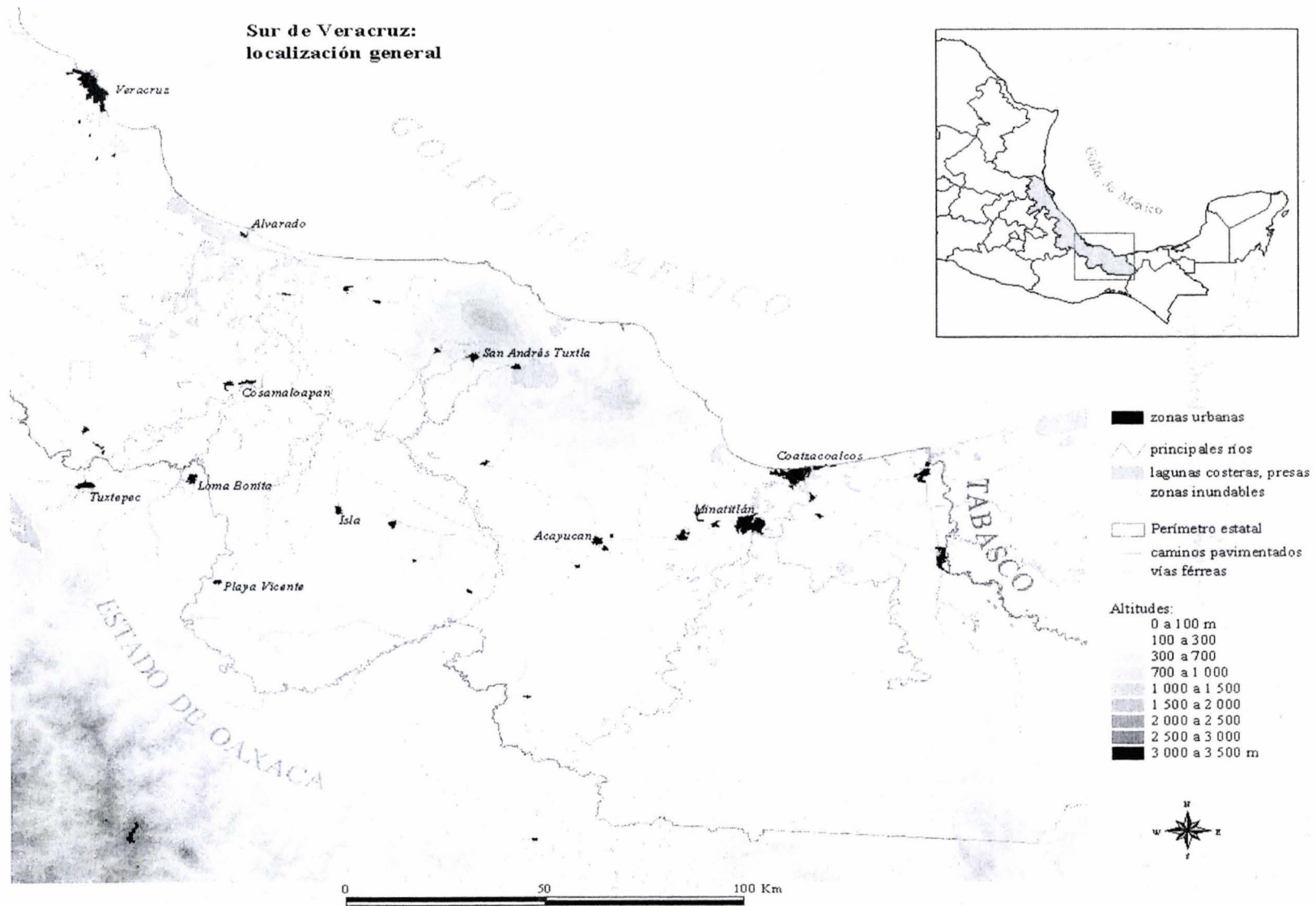


Precisamente como un ejemplo del carácter colectivo de la investigación histórica es la deuda que tengo con Alfredo Delgado Calderón, siempre tan dispuesto a compartir sus conocimientos y hallazgos documentales. Ha sido Alfredo quien me ha mostrado el sur de Veracruz, el actual y el antiguo, aprendiendo en sus conversaciones aquello que ningún libro puede enseñar, especialmente en aquellas noches de *ron mediante*. A Fernando Betancourt debo mi inclinación por los asuntos de la narratividad y la filosofía del lenguaje, posibilitándome acceder a un horizonte analítico sumamente productivo. En Gabriela Elías hallé la posibilidad de incorporar la otredad a mis reflexiones, pero sobre todo las cosas, ella me ha dado la calma necesaria para trabajar. A Cristina Gómez por apoyar mis pasos y por enseñarme con sus actos la dignidad de este oficio. Sus silencios, quizá más que sus palabras, han marcado itinerarios y reflexiones, mientras que su amistad me ha permitido ganar un hermano. Agradezco también al personal del Archivo General de la Nación por haber hecho amena la estancia en el gélido pero siempre apasionante Palacio de Lecumberri; y el mismo reconocimiento tengo para los trabajadores de los otros archivos consultados. Finalmente no quiero dejar de mencionar a Hipólito Rodríguez, Eric Leonard, Emilia Velásquez y a todos los investigadores del CIESAS Golfo, quienes con su confianza, comentarios y apoyo permitieron la conclusión de esta tesis. Una mención especial debo hacer para Rafael Palma quien gustosamente aportó su conocimiento para poder respaldar visualmente con mapas, gráficos y planos, aspectos centrales de este trabajo. A todos y cada uno los que leyeron los borradores de esta tesis le doy las gracias por la lectura tan cuidada que hicieron de mi trabajo.

Como la academia no lo es todo y como para pensar bien hay que vivir aun mejor quiero dejar constancia de quienes con su presencia o solidaridad me brindaron una estancia inigualable en la ciudad de México. A la familia Torres Sánchez-Torres Rodríguez (Rafael (hijo), Violeta, Esperanza y Rafael (Padre)) por su cariñosa hospitalidad. A la familia Gómez (Cristina, Galia y Alonso) por recibirme cuando lo necesitaba. A Gabriela Elías, a la *calabacita azul* y a *Neguibo calabazo* por pintar con cariños los días y las esperas; a *La Gorda Saraíba* y a Luis Montero por su compañerismo y amistad; a Alonso Borja por compartir conmigo fandangos, porfías y necesidades; a Alejandra Leal y a Gabriela Torres por haber cooperado con su pasión a elegir este oficio; a Ianna por los cafés en La Selva y las tardes coyoacanenses; a Samuel por ayudarme de última hora a mis amigos del Son de Allá y del Chéjere (Gabriel, Alonso, Natalia, Amilcar, Orlando, Violeta, Rafita, Cima y Memo) por darme la oportunidad de sentirme músico. A mi comadre Ximena y a las noches del *Mamá Rumba* porque allí, Elegua me enseñó el camino andando de espaldas; A don RAK y a doña Elvira por su amor a prueba de egos y a la fundación cultural "La Cumbre-Jubilados de PEMEX" por hacer posible mis estudios; y por supuesto, a mi manada: Suhad, Neguib y a la Elías, por seguir pegaditos y aguantar mis obsesionadas sesiones en el cuarto azul; pero sobre todo por darme la posibilidad de sonreír.

Por último quiero agradecer muy profundamente el apoyo del *Programa de Becas Nacionales para Estudios de postgrado* de la Universidad Nacional Autónoma de México y al Proyecto "*El Istmo mexicano en el contexto contemporáneo de desarrollo. Procesos de Organización espacial y social en un nuevo marco de regulaciones*", coordinado por el CIESAS-IRD-CONACYT quienes al becarme permitieron realizar, redactar y concluir la investigación de Maestría. A todos los aquí mencionados muchísimas gracias. Espero que sepan que en el corazón los llevo.

**Sur de Veracruz:  
localización general**



## INTRODUCCIÓN

### I

Desde inicios del siglo XVII novohispano, con la llegada del estío, marabuntas de reses guiadas por vaqueros negros y mulatos viajaban año con año de las tierras bajas de la costa del golfo hasta las frías provincias del Altiplano Central, para entregar las partidas de ganado vacuno que las haciendas ganaderas del Sotavento veracruzano exportaban para el abasto de la carne y el negocio de cueros a las ciudades más importantes del virreinato.<sup>1</sup> Como parte de hábitos y costumbres reactualizados cotidianamente, estas imágenes de la saca del ganado de "tierra caliente" hacia las tierras frías del centro continuaron repitiéndose hasta los albores del siglo XX, inscritas no sólo en las dinámicas de la reproducción material, sino insertas además en los territorios de una civilización popular forjada entre los saldos del mestizaje, los ires y venires de la cultura inmaterial, los agravios y las resistencias de grupos e individuos y las inercias propias del mercado intra e inter regional. Al comenzar el México independiente, los vaqueros afro-mestizos encargados de la saca del ganado eran ya conocidos por el nombre genérico de *jarochos costeños*; y una serie de características visibles como la música, su aspecto físico *anegrado*, la manera de hablar a la usanza andaluza o el carácter dicharachero, les permitieron diferenciarse claramente del resto de la población mexicana.

La presencia de la actividad ganadera entre los habitantes de la Costa del golfo como detonadora de procesos socioculturales inició desde las primeras décadas de la etapa virreinal. A fines de la primera centuria del dominio español, las haciendas ganaderas eran ya la principal fuente de riqueza de las jurisdicciones de Nueva Veracruz, Cosamaloapan, Los Tuxtlas, Guazaqualco, Guaspaltepec, Alvarado y Tlacotalpan, después de que los antiguos cacicazgos y comunidades indias de aquellas latitudes fueran terriblemente mermados por las enfermedades, la sobre explotación laboral, los ataques piráticos y el descenso demográfico. Ese territorio que abarcaba del actual puerto de Veracruz hasta el río Tonalá en el actual estado de Tabasco - incluyendo a las jurisdicciones ya señaladas - llamaron rápidamente la atención de los primeros conquistadores por la prodigalidad de sus tierras, la riqueza de los recursos naturales, las presunciones de existir oro en los ríos de la región, la considerable mano de obra india que podía emplearse y por las grandes extensiones de tierras aptas para el desarrollo de la empresa ganadera. Pero tal encantamiento por este espacio regional se fue extinguiendo conforme pasaron los años: los indios desaparecieron y muchos de los sobrevivientes huyeron a refugiarse en otras partes, el oro se agotó, el clima y las enfermedades volvieron casi imposible la vida de los europeos y de a poco los conquistadores emigraron en busca de otras tierras que pudiesen proporcionar las riquezas y privilegios por ellos buscados. Provincias como la de Guazaqualco, cuya capital, Villa del Espíritu Santo fue fundada en 1522 por la flor y nata de los conquistadores españoles con la idea de ser un emporio urbano que sirviera de base para que se ganaran otras tierras, un siglo después de su establecimiento estaba casi abandonada y los pueblos de la franja costera de su comarca diezmados y en constante asedio por los ataques de los bucaneros. Así, esta tesis trata de reconstruir los avatares que convirtieron a las provincias coloniales del sur de Veracruz y especialmente a la

---

<sup>1</sup> Por Sotavento entiéndase una región que abarcaba, en tiempos coloniales, las antiguas jurisdicciones de la Nueva Veracruz, Los Tuxtlas, Guaspaltepec y Guazaqualco. Es decir, de Oeste a Este iba de la Punta de Antón Lizardo, hasta los pueblos de Huimanguillo y Cárdenas, que hasta 1852 formaron parte del estado de Veracruz y hoy pertenecen al estado de Tabasco.

provincia de Guazaqualco o Acayucan en un enorme emporio ganadero, con la finalidad de entender cómo la consolidación y crecimiento de las haciendas ganaderas fue un factor determinante para la definitiva caracterización de la vida social de estas provincias veracruzanas.

Con el desarrollo de la hacienda ganadera; la llegada del contingente africano; los procesos de reinención imaginaria que experimentaron las comunidades indias sobrevivientes a la debacle demográfica; la riqueza en recursos naturales; el mestizaje operado entre indios, españoles y negros; las redes del comercio regional y el papel jugado por el puerto de Veracruz como espacio central de la región sotaventina se detonaron una serie de dinámicas cotidianas que contribuyeron a configurar los elementos centrales de la cultura popular y de la identidad regional. Los actores principales, pero no los únicos, de esta historia de contactos, resistencias, saraos, creencias, abusos, zalomas, *chocolatizas*<sup>2</sup> y vaqueadas fueron los negros, pardos y mulatos que durante generaciones se desempeñaron inicialmente como vaqueros de las haciendas ganaderas y, después, aunado al oficio ganadero, como lanceros milicianos encargados de cuidar las costas de los ataques enemigos. Estos mismos afroestizos aparecen ya desde finales del siglo XVIII y principios del XIX en las crónicas de viajeros, religiosos y autoridades políticas, quienes los vincularon a la principal festividad de Sotavento conocida como fandango de tarima, y su respectivo complejo musical denominado *son jarocho*. Precisamente, las "insignificancias" de la vida cotidiana y las improntas mentales de la época, mediante la cual esa identidad regional se fue construyendo en la etapa colonial resulta uno de los propósitos de esta tesis. Muchas de las relaciones que aquí se cuentan han permanecido vigentes y constantemente reactualizadas en andamiajes civilizatorios de largo aliento, permitiendo encontrar en la realidad contemporánea lo que documentos de hace doscientos o trescientos años consignaron. De esta manera es que pretendo contar una historia viva, una historia de tiempos coloniales que aun hoy, en los inicios del siglo XXI, no agota sus posibilidades

## II

La idea original con que inicié esta investigación fue la de reconstruir la historia de las haciendas ganaderas del Sotavento veracruzano con el objetivo de poder entender las peculiaridades que incidieron en la conformación de la cultura popular del sur de Veracruz. Siempre tuve claro que no eran los aspectos económicos de la hacienda el motivo principal de mi trabajo; sino que, sin descuidar lo primero, quería estudiar los procesos sociales ocurridos en los intersticios de las haciendas, las relaciones entre las comunidades y los latifundios, la presencia de la población africana, así como las modalidades en que se desarrolló el mestizaje social en las provincias del sur de Veracruz. A pesar de las inconsistencias que puedo reconocer en la redacción final – como el dejar cuestiones sin resolver o rehacer argumentos que merecerían una meditación más profunda –, pienso que logré dar respuestas a la mayoría de las interrogantes que me planteé al inicio de los estudios de maestría; lo que no implica que la reflexión sobre tales cuestiones esté agotada.

Pero desde los primeros avances de este trabajo existieron circunstancias que me generaron inquietud respecto a la idoneidad de enfocarme exclusivamente en el tema de las haciendas; y fueron esas dudas las que, a la postre, me llevaron a re-orientar los

---

<sup>2</sup> En la jerga cotidiana de la región, chocolatear significa embrujar o hacerle hechizo a alguien.

alcances de este proyecto de tesis. La primera y quizá más importante era mi negativa a elaborar un recuento de sucesos sobre la vida ganadera que se presentara desvinculada de los otros aspectos con que los historiadores suelen segmentar la realidad para su estudio (social, cultural, político, económico, etc.). Así que, como si no bastara con la porfía de realizar una investigación en un marco temporal de trescientos años, decidí que debía apostar por hacer una historia social del sur de Veracruz novohispano, tomando a la actividad ganadera como el hilo conductor que permitiera la confección de una historia más amplia y ambiciosa respecto del proyecto original.

Después de estos últimos años de reflexiones y reescrituras no puedo negar que caí cautivo de esa pasión por lo infinito y por esa obsesión de contarlo todo. Bajo tal reconocimiento, inevitablemente hecho *a posteriori* he debido dejar fuera y guardar para trabajos posteriores, muchos argumentos y relaciones que, insertos en este trabajo (pero sobre todo aun no reflexionados lo suficiente), probablemente obliguen al lector a transitar por veredas sinuosas e innecesarias de las que no estoy muy seguro poder rescatarlos. Acaso hubiera sido mejor desarrollar menos ideas o presentarlas de manera más concreta, pero desgraciadamente no ha sido así. Me faltó claridad en la trama narrativa para discernir la pertinencia de excluir e incluir cosas. Puede ser que esta circunstancia genere la impresión de que el argumento de la investigación cambia desordenadamente de derroteros. Quiero pensar que no. Sólo le pido al lector paciencia para llegar hasta el final del texto y entonces sí, espero que cada uno de los tópicos desarrollados en esta tesis adquieran un lugar y muestren en el entrelazamiento de sus límites y posibilidades, una imagen si no acabada, al menos sí, perceptiblemente renovada del sur de Veracruz colonial.

Al concluir este trabajo tengo la certeza que cuando lo comencé hace ya más de seis años, no estaba capacitado para realizar un proyecto de tal envergadura, que todavía hoy me parece excesivo. Sin embargo, el carácter "excesivo" que acabo de mencionar no estriba en mi apuesta por realizar una historia que presente una realidad complicada - y por momentos ilógica e incoherente -, construida desde varios emplazamientos teóricos y actores sociales; sino más bien, por no haber contrastado con mayor humildad expectativas de realidades. Por mis propias orientaciones temáticas, me mantengo firme en la idea de practicar una historiografía que permita explicar el funcionamiento de las sociedades mediante la observancia de las redes de sociabilidad y de poder, profundizar en las estrategias individuales y colectivas para sortear las inconveniencias de la vida diaria, analizar la importancia de las estructuras y sus dinámicas, así como revelar los significados culturales de las fiestas y rituales mediante los cuales los grupos humanos expresan sus formas de entender el mundo.

Por todo lo antes dicho, esta tesis resulta un tanto experimental y anómala. Inspirados en los presupuestos metodológicos que reconocen la importancia de reflexionar en las modalidades narrativas mediante las cuales se trasmite el conocimiento histórico he intentado dotar a la escritura final de mi investigación de una estructura narrativa en la que por las circunstancias mismas del relato se hiciese necesario asociar y costurar temas aparentemente inconexos; intentando con ello alejarme de modelos que hacen que los libros de historia parezcan tablas geométricas en las que cada cuadro es adecuadamente llenado por un caudal de información que los historiadores cuidan mucho de no *contaminar* con las ideas de algún otro segmento alterno. Con esa intención, me fije el propósito de escribir una historia, recuperando el sentido más coloquial del término, con personajes que el lector pueda rastrear en cada uno de los capítulos (sujetos reales, conflictos, instituciones, prácticas sociales); uniendo en el relato - casi por imposición narrativa - acontecimientos distantes en el tiempo o en el espacio, aunque si bien su punto de inflexión sea la *falsación* permanente de problemas civilizatorios en los espacios

*locales- regionales donde se desarrolla la investigación.* Por esta razón la trama de cada uno de los capítulos no está basada en el tiempo real de lo acontecido, sino en el del relato. En ese sentido, y sólo en los alternos y bifurcados escenarios evocados por esta historia, se narra el pasado tal cual es y no como ha sido, dejando fuera otros sucesos que en reconstrucciones alternas se supongan indispensables.

### III

Como ya podrán corroborar, salvo aquellos que informan de los contenidos de cada capítulo, el lector no encontrará en esta tesis títulos o frases indicativas de lo que vendrá. En parte es una manera de someter a prueba mis capacidades fabulatorias, de permitir que el ritmo de las palabras - con sus respectivas imágenes - *hable* por sí mismo; de dejar que la narración adquiera vida propia y muestre en su desnudez la pertinencia o no, de las asociaciones realizadas. Pero por otra parte, se trata de un asunto que tiene implicaciones epistemológicas. Según entiendo, los títulos con adscripciones muy precisas sobre: "lo social", "lo económico", "lo mental", "lo político" o lo cultural etc., (pero nunca juntos), algunas veces limitan las posibilidades de presentar descripciones complejas de la realidad social y contribuyen a generar una idea fragmentada de ésta, con lo que se torna más difícil la lectura pertinente de las causas y azares humanos.

La tesis está organizada en tres capítulos y un epílogo. En el primero de ellos "El polvo de los sueños", reconstruyo, con un enfoque más social, el tránsito que tuvo la Provincia de Guazaqualco, de una villa de conquistadores a un emporio ganadero, así como los procesos sociales generados en la región sotaventina a partir de la instauración de la hacienda ganadera. Con este fin, me valgo de las impresiones de Bernal Díaz del Castillo para ejemplificar la desilusión de los vecinos de la Villa del Espíritu Santo cuando la Corona española limitó sus canonjías y les quitó la influencia sobre territorios circunvecinos que iban a soportar la pretendida grandeza de aquella jurisdicción. Al mismo tiempo, el relato muestra los pormenores de la entrada del ganado mayor en México, así como el proceso de cesión de tierras que precedió al establecimiento de las estancias ganaderas, muchas de las cuales fueron otorgadas a los funcionarios que vinieron a hacerse cargo de la administración virreinal en la segunda mitad del siglo XVI, pero también, otras mercedes fueron obtenidas por los descendientes de aquellos desilusionados conquistadores. La aparición de los reinos del ganado en nuestra zona de estudio ocasionó una serie de problemas que las comunidades indias debieron enfrentar; pero éstos no fueron los únicos. Conflictos entre ganaderos, alcaldes mayores y la presencia de negros y mulatos como vaqueros de las estancias y haciendas constituyen el envés de la historia que se cuenta en ese apartado.

En los casi ciento cincuenta años que este capítulo abarca (tomando como referencia la "existencia" de la Villa del Espíritu Santo, 1522 - 1672) intento mostrar cómo las transformaciones en la política del Imperio Español, la conformación de los mercados regionales, el inicio de la colonización, la similitud cultural de la región sotaventina, la des-estructuración de las comunidades indias y la cotidiana contrastación del imaginario medieval con la realidad americana, permiten comprender el desarrollo de la hacienda ganadera en el sur de Veracruz y el inicio de un mestizaje étnico que ya en la segunda mitad del siglo XVII hizo visible sus productos culturales. Para lograr una imagen más completa de lo que ocurría en la Costa del golfo, cuando me ha sido posible he reconstruido acontecimientos y procesos que tienen que ver con todo el sotavento

veracruzano<sup>3</sup>, aunque en todo momento, la provincia de Guazaqualco conserva el nudo central del relato. *El polvo de los sueños* es la frase con la que ilustro la paradoja de un territorio que a pesar de sus riquezas, a mediados del siglo XVII, se encontraba despoblado, en ruinas y lejano de las pretensiones que estimularon la colonización europea.

El segundo capítulo "El mundo al revés", tiene, sin perder su dimensión social, un enfoque más cultural. En él examino, por un lado, los productos culturales del mestizaje y las contradicciones entre la norma jurídica y la práctica social; mientras que, por otro lado, examino el proceso que llevó del tránsito de la estancia a la hacienda ganadera. Para ello inicio el recuento a principios del siglo XVII, analizando denuncias inquisitoriales, conflictos entre los señores del ganado por el control del mercado de la carne, las políticas familiares por conservar y acrecentar las propiedades, así como la importancia de la población negra y afroestiza en la conformación de la cultura regional. En cada uno de estos temas, las supuestas identidades de clase o las solidaridades de grupo que han servido una y otra vez como categorías de análisis para la historia colonial muestran sus limitaciones e inconsistencias. De este modo, se ve emerger toda una gama de estrategias, negociaciones y conveniencias que cada uno de los actores sociales pone en escena para sacar el mejor provecho de los momentos de incertidumbre. Para ejemplificar tales situaciones recurro a casos de toda la región sotaventina, apoyado en la premisa de que los sucesos acaecidos en Guazaqualco-Acayucan guardan estrecha relación con los de Los Tuxtlas, Tlacotalpan o la Nueva Veracruz, permitiendo mostrar, cuando la ausencia de material lo impiden para la zona, detalles de la interacción social de otro modo inaprensibles. El argumento central de la narración lo constituye la contracción del espacio territorial indígena y el correspondiente avance de las propiedades ganaderas; proceso que he intentado sintetizar con el título *El mundo al revés o de cómo los animales devoraron a los hombres*.

Finalmente, en el tercero y último de los capítulos, la atención se centra en la reconversión de los espacios ganaderos a tierras de sembradíos y en el retorno de indios y afroestizos a las intersticios ganaderos durante la segunda mitad del siglo XVIII. Las excesivas demandas laborales y los abusos de hacendados y autoridades conformaron una atmósfera explosiva en el que las muestras de descontento no se hicieron esperar. En este apartado, la cronología abarca desde la llegada de los Borbones al trono de España, hasta 1801, cuando ciertos rumores que circulaban en la zona ligaban a los indios de Texistepec (cerca de Acayucan), con el inicio de una revuelta. Durante esos años, la reconstrucción biográfica de un hacendado de origen italiano sirve como pretexto narrativo para representar el modelo dieciochesco de los latifundistas, pero sobre todo, para estudiar las modalidades mediante las cuales los señores del ganado impusieron su autoridad y perpetuaron su poder. Entremezclado con los acontecimientos de la vida socio-económica y del control político, examino las expresiones de la cultura popular, vinculadas a las rutinas ganaderas, a la distribución del tiempo social y a los intercambios civilizatorios del sur de Veracruz con el Caribe Afroandaluz, tales como los fandangos de tarima y la brujería.

Estas son las marcas que he creído necesarias dejar para construir una visión de largo aliento sobre el sur de Veracruz colonial y sobre el impacto de la actividad ganadera en la vida cotidiana de los pobladores de aquellas jurisdicciones. A pesar de mis esfuerzos por incorporar la mayor cantidad de argumentos y *sucedidos*, termino con la sensación que *algo falta*. Puede ser, pero dejemos por ahora que esta historia despliegue sus

---

<sup>3</sup> Al inicio del capítulo primero, explico porqué debe ubicarse a las comunidades y pueblos de las tierras bajas veracruzanas como integrantes de una región cultural.

posibilidades, para, a continuación, hacer el balance de lo necesario y lo prescindible en otro recuento de sucedidos. Esta tesis es pues, una de las tantas historias coloniales que sobre el sur de Veracruz colonial se pueden escribir, sólo que mi ejercicio pretende compartir con el lector, las costuras de su discurso. Mi intención no ha sido en ningún momento narrar lo *real acontecido*, sino, más bien, fraguar la ficción de que ciertos acontecimientos dotados de una trama, hablan por sí solos; logrando de este modo pero no de otro, la impresión de que así acontecieron.



## CAPITULO PRIMERO: EL POLVO DE LOS SUEÑOS.

Donde se cuentan los avatares que transformaron a la provincia de Guazaqualco, otrora villa de conquistadores, en una provincia ganadera.

## CAPITULO PRIMERO: EL POLVO DE LOS SUEÑOS.

Donde se cuentan los avatares que transformaron a la provincia de Guazaqualco, otrora villa de conquistadores, en una provincia ganadera.

*Ariles y más ariles  
Ariles de aquel que fue  
A darle agua a su caballo  
Y se le murió de sed.*

### I

Poco más de cincuenta años habían transcurrido desde las primeras escaramuzas de la llamada conquista de México. Para 1580, buena parte de los conquistadores, hijosdalgos, pícaros e improvisados que participaron en las portentosas campañas de Hernán Cortes habían desaparecido; mientras que los pocos sobrevivientes repartían sus postreros días en las celdas de algún monasterio, ocupaban alguna que otra corregiduría, o luchaban por heredar a sus descendientes las encomiendas que pudieron mantener cuando Sus Majestades Católicas pusieron freno a sus inmensos derechos señoriales.<sup>4</sup> A muchas leguas al sureste de la ciudad de México, en la villa de Santiago de los Caballeros de la provincia de Guatemala, un octogenario soldado, y regidor perpetuo de la mencionada villa, seguía demandando a las majestades católicas el pago a sus humildes servicios. Bernal Díaz (1495 ó 1496 - 1584) era el nombre del soldado que llevaba trabajando casi treinta años en redactar un escrito que le sirviera como probanza de sus méritos logrados en campaña. Había elaborado una en el lejano 1539 y para 1575 envió a la corte en España el documento que posteriormente se conocería como la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*<sup>5</sup>, esperando la justa recompensa por los servicios prestados a Dios y al rey. Entre los méritos del viejo soldado, pues alegaba haber participado en ciento y diecinueve batallas, destacaban sus "valerosas gestas" en la toma de Tenochtitlan, haber acompañado a Cortes en su viaje a *Las Hibueras*, colaborado en la conquista de la provincia de Guazaqualco y en la fundación de la Villa del Espíritu Santo.

De hecho, poco tiempo después de finalizada la conquista de México Tenochtitlan, Díaz del Castillo fue recompensado por sus servicios con una encomienda en la provincia de Guazaqualco, de la que fue regidor y vecino prominente en la primera década de vida colonial. En la Villa del Espíritu Santo - como se bautizó a la capital de la provincia de Guazaqualco -, se estableció la flor y nata de los conquistadores, y a decir del cronista soldado fue después de poblar Guazaqualco que se desarrollaron los posteriores asentamientos de Santo Idelfonso de los Zapotecas (Villa Alta), la villa de Chiapa y la Villa Rica de la Veracruz, poblaciones con las que inmediatamente entraron en disputa. El tiempo que los conquistadores disfrutaron de sus canonjías y sus recompensas fue muy breve pues recién empezaban a "reposar de los grandes trabajos de guerra" y a enseñorearse en sus posesiones cuando fueron instados a seguir a Hernán Cortés en su viaje a Honduras, dejando en la villa familias, empresas y tierras.

---

<sup>4</sup> Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, FCE, México, 1996, p. 157.

<sup>5</sup> Alfonso Mendiola, *Verdad historiográfica, verdad romanesca*, UIA, México, 1995, p.115 y ss.

Al igual que los otros conquistadores, a Bernal Díaz también *le cortaron las aldas* en sus pretensiones señoriales<sup>6</sup>, y hubo de abandonar la provincia en busca de tierras e indios más provechosos que los de la costa de Veracruz. La amargura con que los primeros pobladores de la villa del Espíritu Santo narraron sus desventuras en aquellas tierras a lo largo del siglo XVI debe, sin embargo, contrastarse con las leyendas, ensoñaciones y ariles que impulsaron la fundación de esta provincia de españoles. Muchos de estos conquistadores cruzaron el Atlántico estimulados por los relatos cortesanos que hablaban de paraísos perdidos, elixires de la vida y fuentes de la juventud. Hidras, górgonas, Amazonas, arieles y ciudades de oro avivaron y mantuvieron en tiempos difíciles las fuerzas de esos siervos de Dios ansiosos de gloria, poder y honor.<sup>7</sup> Pero para los potentados europeos nada de lo que pudieran disfrutar se acercaba al imaginario fantástico que los mantuvo en pie de guerra; y aunque más de uno confió convertirse en poderoso señor de una de las villas más ricas e importantes del Imperio, esta casta de soldados acabó exiliada de una provincia que de a poco languideció y se fue perdiendo. Ideada para ser faro del mundo católico y embarcadero para futuras y no menos gloriosas conquistas,<sup>8</sup> Guazaqualco o Villa del Espíritu Santo terminó siendo una infame aldea que ciento cincuenta años después sería destruida en un ataque de piratas.

"(...) y a nos dejar todos los términos que teníamos, fuéramos ricos; y la causa porque se poblaron estas villas que he dicho fue que envió a mandar su majestad que todos los pueblos de indios más cercanos y en comarca de cada villa le señaló por término; por manera que de todas partes nos cortaron las aldas, y nos quedamos en blanco, y a esta causa el tiempo andando se fue despoblando Guazaqualco y con haber sido la mejor población y de generosos conquistadores que hubo en la Nueva España, es ahora una villa de pocos vecinos."<sup>9</sup>

La crónica de Bernal Díaz del Castillo es de los pocos testimonios que se conocen de los primeros pobladores de la Provincia de Guazaqualco y ella permite imaginar la desilusión de los conquistadores al percatarse que sus pretensiones de riqueza y poderío fueron sustituidos por los hatos de ganado que convirtieron a la otrora villa de conquistadores en una provincia ganadera.

## II

El antiguo señorío indígena de Guazaqualco, donde posteriormente sería fundada la villa del Espíritu Santo, abarcaba al comenzar el siglo XVI parte de los actuales territorios de Veracruz, Oaxaca, Chiapas y Tabasco, conformando un vasto territorio que iba de oriente a poniente, desde las márgenes del río Mezcalapa, en el límite de la actual frontera tabasqueña, a las inmediaciones del río San Juan Michapan; colindando al sur con el señorío de Guaspaltepec (muy cerca de Tuxtepec, Oaxaca) y al norte con el Golfo de México. Esta zona es una amplia llanura bordeada de lagunas y manglares, con lluvias abundantes que durante todo el año abastecen a los innumerables ríos y lagunas que durante siglos han resuelto parte de las necesidades alimenticias; mientras que en las zonas montañosas, (Sierra de Santa Martha y Los Tuxtlas) una selva perennifolia rica en

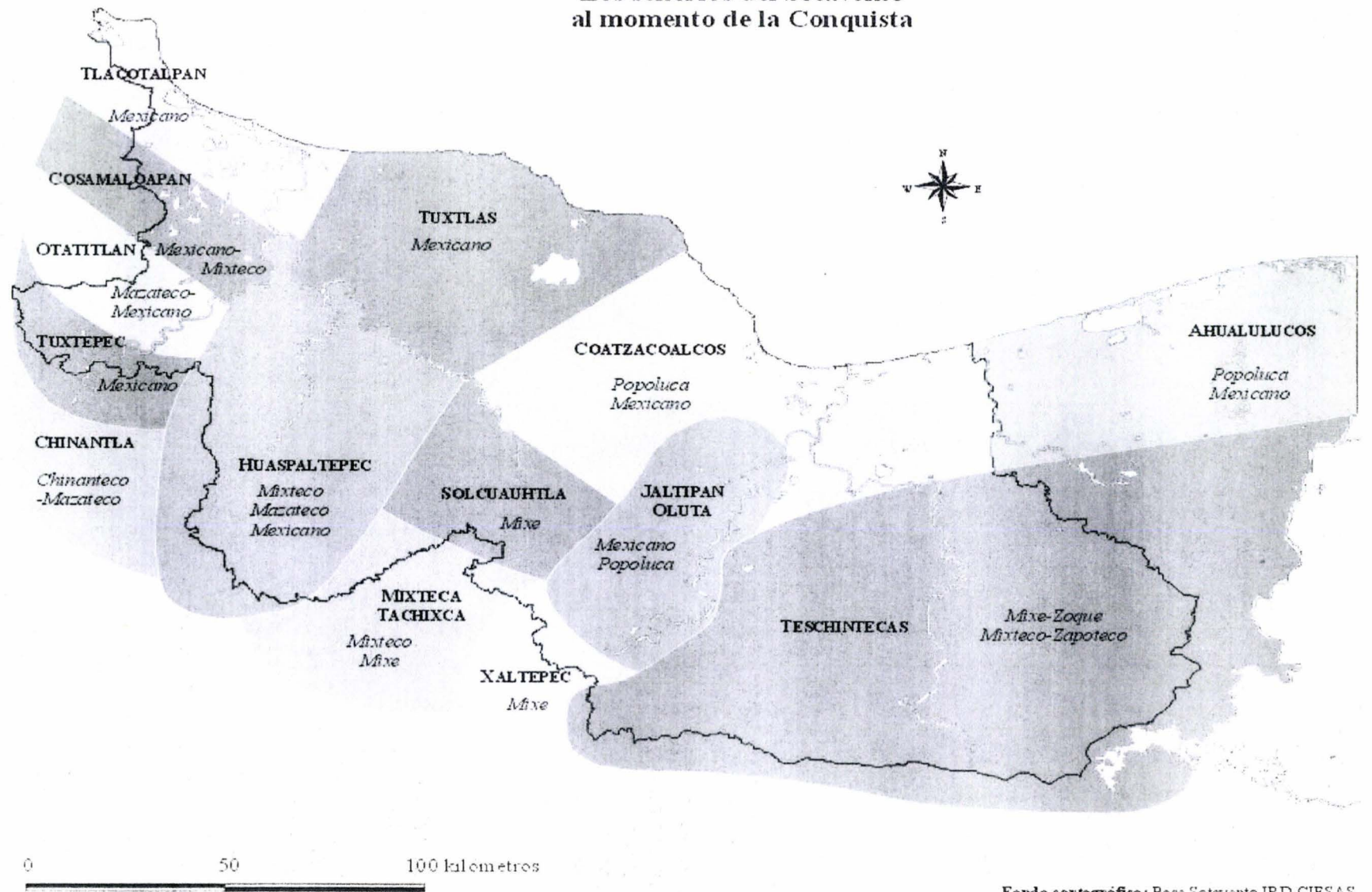
<sup>6</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Planeta, Barcelona, 1992, p.609.

<sup>7</sup> Irving Leonard, *Op Cit*, p.24 y 47

<sup>8</sup> Peter Gerhard anota: <<Durante los años siguientes a su colonización, Espíritu Santo sirvió de base para la penetración española hacia Tabasco, Chiapa, y Yucatán y hubo una rebelión india, sofocada vigorosamente en 1525 - 1526. >>. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, UNAM, México, 1986, p. 141.

<sup>9</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 610.

## Los señoríos del Sotavento al momento de la Conquista



Fondo cartográfico: Base Sotavento IRD-CIESAS  
Edición: Rafael Palma y Eric Leonard

flora y fauna, permanece ligada en la mentalidad popular a los personajes sagrados de la mitología de los pueblos nahua y popoluca.

Si hemos de creer a los primeros cronistas novohispanos, mucho antes de que los ibéricos llegaran con sus pretensiones de convertir a Guazaqualco en un emporio del mundo católico, esta región estaba ligada a los mitos fundadores de la tradición mesoamericana e inscrita en el imaginario como lugar paradisíaco y tierra de riquezas. Según las leyendas recogidas en aquel entonces, la palabra Coatzacoalcos, nos comenta el antropólogo Alfredo Delgado, "significa en lengua nahua, *santuario de la serpiente* o *donde la serpiente se esconde*, en referencia al mítico Quetzalcoatl, el dios - sacerdote que expulsado de Tula supuestamente se inmoló en esta zona, convirtiéndose en el lucero de la mañana, según una versión del mito, o embarcando rumbo al oriente en una balsa hecha de serpientes, prometiendo volver, según otra variante."<sup>10</sup>

Su estratégica posición en el estrecho istmico convirtió a la región de Guazaqualco en lugar de paso de rutas comerciales y migraciones, comerciando oro, jade, plata, cacao, caracoles, plumas finas, cueros de animales salvajes, hule, tabaco, flor de corazón y otras mercaderías de tipo suntuarias<sup>11</sup>; además de servir como punto de intersección de diversas culturas y engarce entre los pueblos del Altiplano Central y los del sureste mexicano y Centroamérica. Al momento de la conquista, el señorío de Guazaqualco controlaba a más de setenta pueblos y era habitado por más de 50, 000 personas. Su capital residía en el pueblo de mismo nombre, en la margen derecha del río y algunos autores creen que en su organización política, las mujeres ocupaban puestos de mando - una de ellas habría sido la famosa intérprete de Hernán Cortés, oriunda de Jaltipan y conocida más tarde con el nombre de Marina.<sup>12</sup> Por las grandes riquezas con que contaba la provincia y por su control de las rutas de acceso a la zona ístmica, continuamente sufrió incursiones de los mexicas que intentaron, sin éxito, conquistar su territorio; de tal modo, que el señorío de Guazaqualco funcionaba, a la llegada de las huestes de Cortés, como espacio de frontera al avance mexica- tenochca.

Hacia mediados del siglo XVI, la visión que los españoles se formaron de la provincia de Coatzacoalcos pretendía reproducir la antigua imagen que los indios del Altiplano Central tenían de la región:

"Y son muy ricos, porque sus tierras son muy ricas, fértiles y abundosas, donde se da todo género de bastimento en abundancia. Allí dáse mucho cacao....Dáse también el olli...y la rosa que llaman yolloxúchitl, y todas las demás rosas que son muy preciadas. (...) Allí se halla también mucho oro y plata; tierra cierto fertilísima, por lo cual los antiguos le llamaron Tlalocan que quiere decir tierra de riquezas o paraíso terrenal. (...) Destos, porque eran ricos y no les faltaba nada de lo necesario, antiguamente se decía que eran hijos de Quetzalcoatl (...) Muchos de estos ahí son nahuas o mexicanos."<sup>13</sup>

En realidad, la construcción discursiva de esta presumible percepción mesoamericana de lo que hoy es el sur de Veracruz (así como las crónicas coloniales en su conjunto) tiene que analizarse, como ya lo han señalado otros autores, desde el imaginario medieval<sup>14</sup> y

<sup>10</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria del sur de Veracruz*, p. 37.

<sup>11</sup> Guido Munich, *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, México, 1994, p. 24.

<sup>12</sup> Por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, Alfredo Delgado, *Op Cit*; Barbro Dahlgren, "Etnografía prehispánica de la costa del Golfo"; en: Lorenzo Ochoa. (Coord.), *Huastecos y Totonacos*, CNCA, México, 1989; Guido Munich, *Etnología del...*

<sup>13</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CNCA-Alianza editorial, II Tomos, México, 1989, p.669.

<sup>14</sup> Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, Paidós, Barcelona, 1999.

la retórica cristiana de la salvación<sup>15</sup>; pero ya estén cercanas o no de la antigua visión mesoamericana, la imagen del *Tlalocan fertilísimo y paraíso terrenal* encajó de manera perfecta con los deseos de estos europeos hambrientos de riquezas y glorias. Desde los primeros encuentros con los indios, los soldados de Cortés concibieron la zona como un paraíso de riquezas, pues además de las informaciones proporcionadas a los europeos que certificaban la existencia de oro en los ríos de la región,<sup>16</sup> el parte hecho por el conquistador Diego de Ordaz quien después de ser enviado como adelantado en su exploración y reconocimiento del río Guazaqualco y su provincia afirmaba "que era buena tierra para ganados y granjerías y puerto a pique para las islas de Cuba y santo Domingo y de Jamaica....".<sup>17</sup>

Esta percepción del paraíso terrenal no se reducía a la provincia de Guazaqualco, sino que se extendía a todo la región del sur de Veracruz o más correctamente a lo que hasta los albores del siglo XX se conocía como Costa de Sotavento. Aunque con pequeñas diferencias, las provincias que para el siglo XVIII componían la Intendencia de Veracruz se asentaron sobre los territorios de antiguos cacicazgos indios. Señoríos como Los Tuxtlas, Coatzacoalcos, Tuxtepec, Cosamaloapan, Guaspaltepec, la desaparecida Cintla (entre los llanos de Nopalapan y de Solquautla), Tlacotalpan y Tlacintla eran de los más importantes a la llegada de los ibéricos; algunos de ellos, se habían vuelto vasallos de los mexicas a fines del siglo XV, pero otros como Guaspaltepec (en el actual Playa Vicente, Veracruz) o Guazaqualco no tributaban a los aztecas con quienes, no obstante, mantenían relaciones comerciales en el paso hacia Xicalango, importante punto del intercambio comercial en el área maya, pero controlado por pochtecas mexicas.<sup>18</sup> Estos pueblos de la costa del golfo compartían procesos históricos muy semejantes, pues los grupos nahuas y popolucas parecen pertenecer a un complejo cultural que englobaba también regiones vecinas, como la zona mazateca, la región mixe - chinantla, la chontalpa tabasqueña y los zoques de Oaxaca y Chiapas;<sup>19</sup> y su hábitat funcionaba como corredor de paso entre las grandes civilizaciones del golfo, del Altiplano y del área maya. También los unificaba una agricultura y vida comercial en que las cuencas fluviales del Tonalá Blasillo, Coatzacoalcos, San Juan y el Papaloapan organizaban la distribución de los tiempos de vida; y compartían en general la gran área de influencia de la cultura Olmeca. Como apuntó el antropólogo William Sanders...

"Probablemente en ninguna parte de Mesoamérica los ríos dominaron tanto la cultura como aquí (...) Uno esperaría que con la presencia de la vida acuática en los ríos y lagunas y la facilidad del transporte ofrecida por el sistema fluvial, la gente hubiera sido principalmente pescadora y comerciante: y esto es precisamente lo que la Relación de Tlacotalpan nos muestra."<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> Vid: Guy Rozat, *América, Imperio del demonio*, UIA, México, 1995; Alfonso Mendiola, *Op Cit*; y Michel de Certeau, "Sistemas de sentido: lo escrito y lo oral"; en: *La escritura de la historia*, UIA, México, 1993.

<sup>16</sup> "Y el Montezuma dijo que de tres partes, y que donde más oro se solía traer que era de una provincia que se dice Zacatula, que es a la banda del sur (...) e que ahora se lo traen de otra provincia que se dice Tustepeque, e que lo cogen de dos ríos; e que cerca de aquella provincia hay otras buenas minas, en parte que no son sujetos..." Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 311.

<sup>17</sup> "(...) excepto que era lejos de México y había grandes ciénegas. Y a esta causa nunca tuvimos confianza del puerto para el descargo y trato de México." Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 312 - 314.

<sup>18</sup> Según anota Peter Gerhard, es muy probable que tanto Xicalango como Atasta hayan sido encomendados en la década de 1520 a los vecinos de Guazaqualco, aunque tal derecho lo habrían perdido pocos años más tarde, a manos del conquistador Francisco de Montejo. Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México, 1991, p. 39.

<sup>19</sup> Antonio García de León, *Naufragio en tierra*, Texto mecano escrito, p. 10.

<sup>20</sup> William T. Sanders, "The antropogeography of Central Veracruz"; en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Vol. XIII, num. 1 "Huastecos, totonacos y sus vecinos; Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos (Editores), México, 1953, p. 38. Citado en Antonio García de León, *Op Cit*, p. 7

Quizá por la manera decisiva en que las cuencas fluviales han configurado la vida cotidiana de los habitantes de esta región, no resulta extraño que se designara a este espacio geohistórico, desde los comienzos de la etapa colonial, con un término *navegante*, pues en ningún lugar como aquí la cultura estuvo dominada por un sistema complejo de ríos, lagunas y pantanos.<sup>21</sup>

El término Sotavento se aplicó con un criterio más marineramente que terrestre, tomando al Puerto de Veracruz o Punta de Antón Lizardo, como punto de referencia, como si fuera la proa de una gran embarcación. De este modo, al litoral situado al norte se le llamó "Barlovento" y "Sotavento" al que se extendía hacia el sur, en los límites de Tabasco y Campeche. Sotavento significa así, la parte del barco opuesta a la dirección del viento, o el borde situado a la derecha de la proa "donde azotan los vientos".<sup>22</sup> Ya en tiempos coloniales lo que se va a conocer como Sotavento o Costa de Sotavento era la prolongación de un remoto complejo cultural que con la llegada de nuevas actividades comerciales y con la cultura producida por las abigarradas mezclas raciales se reorganizó en función del comercio estimulado por las pulsaciones de los centros mineros, del abasto de carne a las ciudades del Altiplano central, el trato en pescaderías y la creación de nuevos centros regionales de poder. La historia de estas comarcas, durante el periodo virreinal, permanece cercana a esa historia casi inmóvil, de la íntima relación de los hombres "con la tierra que los soporta y alimenta; como en un diálogo que no cesa de repetirse, que se repite para durar, susceptible de cambiar – como en efecto cambia – en superficie, pero que prosigue, tenaz, como si se encontrara fuera del alcance y de las tarascadas del tiempo."<sup>23</sup>

Aunque definida por Miguel del Corral en 1777 en su obra "La Costa de Sotavento"<sup>24</sup>, la administración colonial la concebía desde antes como una región específica, tal y como lo demuestran numerosos edictos y oficios del virrey, alcaldes mayores y militares<sup>25</sup>. En los años recientes se ha señalado la necesidad de pensar al sur del Veracruz colonial como parte integrante de una región más amplia, hoy llamada sotaventina; que a su vez estuvo íntimamente ligada con esa otra gran región que él propio García de León ha llamado Caribe Afroandaluz, y que fue hasta finales del siglo decimonónico, "el universo de las tierras bajas tropicales en donde convivieron muy diferentes tiempos históricos: el de las sociedades indias casi exterminadas, el de los núcleos peninsulares y criollo volcados al comercio exterior, el de los grupos tribales africanos segregados e integrados y que constituyeron la fuerza de trabajo más dominada y dinámica."<sup>26</sup> Es precisamente esta región sotaventina, el gran escenario de la hacienda ganadera y fue aquí donde las expectativas de grandeza de los nobles caballeros de las primeras décadas encontraron su correlato.

Parece poco probable que con todas esas señales (oro, naturaleza exuberante, levantar hasta cuatro cosechas de maíz anuales, recursos madereros, abundancia de animales, ríos majestuosos, frutales de todas las naturalezas), los europeos no vislumbrasen a las tierras veracruzanas como reino de maravillas. Pero esa visión paradisíaca se fue transformando con el transcurrir del tiempo; y cien años después de fundada, la otrora villa del Espíritu Santo (como ocurrió en las jurisdicciones de Cosamaloapan, Los Tuxtlas

<sup>21</sup> Antonio García de León, *Nafragio en...* p. 6.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>23</sup> Fernand Braudel, "Las responsabilidades de la historia"; en: *Historia y Ciencias Sociales*, Alianza editorial, Madrid, 1970, p.30

<sup>24</sup> Alfred Siemens y Luz Brinckmann, "El sur de Veracruz a finales del siglo XVIII. Un análisis de la relación de Corral"; en: *Historia Mexicana*, oct-dic, 1976, Vol. XXVI, num. 2, pp. 236-324.

<sup>25</sup> Alfredo Delgado, *Etnohistoria del sur de Veracruz*, Texto mecanoscrito, p. 36.

<sup>26</sup> Antonio García de León, "El mar de los encuentros"; en: *Revista Anales del Caribe*, Num. 12, Centro de estudios del Caribe, Casa de las Américas, 1992, p.45.

o Guaspaltepec), fue abandonada, pues el oro, "único verdadero remedio para la enfermedad de corazón de los españoles"<sup>27</sup> – según palabras de Hernán Cortés – se había agotado.<sup>28</sup>

La temprana colonización española en el actual estado de Veracruz se desarrolló con la estrategia de fundar tres villas españolas en los territorios correspondientes a importantes poblamientos de culturas mesoamericanas: San Esteban del Puerto en Pánuco, la Villa Rica de la Veracruz y la Villa del Espíritu Santo a las márgenes del río Guazaqualco, pretendiendo con ello administrar los distintos pueblos de las ya establecidas culturas huastecas, totonaca y Olmeca.<sup>29</sup> La profundidad histórica del sur de Veracruz a la llegada de los europeos era considerable, pues al menos desde 1, 500 a.c había sido el lugar de establecimiento de los (hoy llamados por los antropólogos) *Olmecas arqueológicos*, famosos por sus impresionantes esculturas colosales y por ser considerada la cultura madre mesoamericana teniendo en San Lorenzo Tenochtitlan (Veracruz), La Venta (Tabasco) y Tres Zapotes (en la región de los Tuxtles), sus principales centros urbanos<sup>30</sup>; lugares que si se observa configuran los contornos del mapa sotaventino colonial, delineado después en su totalidad, con los saldos del mestizaje, la ganadería, las redes del comercio interno y el naciente mercado mundial organizado desde Veracruz puerto. Con el declive de la cultura Olmeca, migraciones mixtecas, zapotecas, mazatecas y zoques reactivaron la vida social de la región, aunque organizados ya no en grandes centros urbanos sino en pequeños señoríos de sistema tributario, de los cuales no han quedado sino modestos vestigios arqueológicos. A pesar de esta diversidad étnica y de un proceso constante de migraciones, reacomodos, alianzas, intercambios culturales y guerras intestinas por el control de las principales rutas comerciales, existe un consenso en pensar que a comienzos del siglo XVI, la zona constituía un área cultural integrada con elementos civilizatorios comunes que, a pesar de la colonización europea no se perderían del todo.

Al iniciar el dominio español, los pueblos indígenas se organizaron, a nivel político, en torno a una república de indios, y económicamente, en torno al principio de comunidad y después de 1530, los pueblos indios novohispanos adquirieron rasgos de comunidades indígenas, "(...) al acceder al derecho comunal de la tierra, un gobierno propio, la responsabilidad colectiva de pagar tributo y contribuir con mano de obra para diversos trabajos a favor del encomendero español que lo solicitara (...)."<sup>31</sup> La república estaba gobernada por un cacique o *mandón*, elegido por los propios indios, que representaba el poder del rey, responsable de organizar los servicios que los pueblos prestaban a la Corona y servir como enlace entre la sociedad indígena y las autoridades virreinales.

<sup>27</sup> Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México*, Era, México, 1985, p.117.

<sup>28</sup> No desconociendo las otras motivaciones que hayan guiado a los conquistadores, Bartolomé de las Casas, desde su conocida óptica ofrece otra visión sobre el particular. <<La causa porque han muerto y destruido tantos y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan rica y las gentes tan humildes y, tan pacientes y tan fáciles (...)>>. Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de las Indias*, Colección Metropolitana, México, 1974, p. 23.

<sup>29</sup> José Luis Melgarejo Vivanco, *Breve historia de Veracruz*, Universidad Veracruzana, México, 1960, p. 67 y ss.

<sup>30</sup> San Lorenzo en el preclásico o formativo temprano, siendo reemplazado por La Venta (Tabasco) en el preclásico o formativo medio y, finalmente Tres zapotes adquirió supremacía en el preclásico o formativo tardío. Sin embargo, en la opinión de R González Lauck, las recientes investigaciones hacen pensar que "las relaciones entre ellas no eran simplemente unidireccionales, lineales o evolutivas sino que seguramente interactuaban en diversas formas y niveles a través del tiempo." Rebeca González Lauck, "La zona del golfo en el Preclásico: la etapa Olmeca", en: Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coord.), *Historia antigua de México*, INAH-UNAM-Porrúa, México, 1994, p. 288 -289.

<sup>31</sup> José Velasco Toro, *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano (1521 - 1917)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003, p. 47.



Aunque en teoría los caciques eran los encargados de cuidar y salvaguardar los intereses de la comunidad, la descomposición paulatina de la sociedad indígena trajo consigo frecuentes casos de corrupción de los *mandones* que, en contubernio con ganaderos, autoridades o comerciantes colaboraron al despojo territorial sufrido por la república de naturales, convirtiéndose, con el correr de los años, en una de las principales fuentes de agravio para los indios macehuales. La comunidad tenía como patrimonio principal, el fundo legal o tierra de comunidad (600 varas cuadradas por cada viento a partir de la iglesia mayor), asimismo contaba con *cajas de comunidad* donde se guardaba el dinero que entraba del común de indios: producto de sobrante de tributos, rentas de tierra, ventas de cosechas de la milpa común, madera, ganado mayor y menor y otras entradas.<sup>32</sup> Además del área reconocida por la legislación novohispana, otros espacios aledaños formaban parte de la territorialidad inmemorial de los pueblos. Independientemente de aquellas tierras que, aunque a los ojos de los españoles permanecían eriazas y "sin dueño", servían para abastecer las necesidades cotidianas (salinas, extracción de miel y cera, riberas de ríos para la pesca, playas para la caza de caza de tortugas, cangrejos o la recolección de los mariscos, etc.), en la organización del mundo indígena los cerros, montañas, nacimientos de agua, cañadas y árboles que después sirvieron como referencias para determinar los límites de las estancias y haciendas ganaderas funcionaban como espacios sagrados de culto o peregrinación que permitían la convivencia y reiterada regeneración de los pactos establecidos entre los hombres y sus divinidades. El terreno donde estaban depositadas las huellas de los abuelos y las palabras de los muertos, las aves, animales acuáticos, reptiles, felinos, hormigas o insectos, todos ellos poseían una fuerza que debía ser respetada y conmemorada, pues durante generaciones habían propiciado el equilibrio de la vida comunitaria. Esa territorialidad indígena "más allá" del fundo legal, todo ese mundo de lo intangible e inmaterial no sancionado por el estado de derecho fue una de las reivindicaciones constantes de los pueblos en su lucha por contener el avance de las haciendas ganaderas; y explica, parcialmente, la "necedad" de los indios a ser congregados y reubicados en otros lugares, o su negativa para oponerse a la cesión de mercedes de tierra, aun y cuando el territorio en disputa – como argumentaban los españoles – no estuviese cultivado ni habitado.

Esta relación de los pueblos con su historia más antigua puede rastrearse en los conflictos de límites de tierra; en la persistencia de los indios de "adorar a sus dioses, incluso en la misma cárcel donde habían sido confinados por su idolatría a fines del siglo XVII, en las rebeliones y protestas contra caciques y alcaldes mayores; en la respuesta de los indios de Los Agualulcos al congregador Joseph de Solís en 1601; o en aquella milenaria esperanza de los *naturales* de Texistepec en 1802 de ver reestablecido el antiguo gobierno de los indios. Con más o menos cambios, con invenciones, recuentos y sincretismos surgidos a partir del contacto con las otras tradiciones que participaron en el encuentro civilizatorio americano, estos mitos-creencia organizadores del mundo se traslucen en las historias de hombres Rayo, curadores, danzantes, culebreros, ensalmadores, chanecas o arpisteros que actualmente cuentan los indios y que permiten rememorar aquel tiempo en el que los dioses nacían de los huevos y San Antonio era dueño del toro de cuernos de oro.<sup>33</sup>

Precisamente por esta resistencia permanente de la cosmovisión india<sup>34</sup> se vuelve difícil pensar en un esquema rígido de control cultural ejercido por los europeos en contra de

<sup>32</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria*, p. 38.

<sup>33</sup> AGI, Indiferente, 107; AGN, Indiferente de guerra, Vol. 59; Antonio García de León, *Pajapan, un dialecto mexicano...*, p. 84.

<sup>34</sup> Cuando hablo de "resistencia permanente" no estoy afirmando una continuidad sin contagio de la cultura mesoamericana; por el contrario, concibo a la negociación cultural y al sincretismo religioso como una forma de

las comunidades indígenas (y más tarde contra los negros y sus descendientes), sobre todo si se considera la escasa presencia religiosa – y de la población europea en general – que durante los tres siglos de conquista hubo en el sotavento y especialmente, en la provincia de Guazaqualco. Los intentos de los religiosos católicos por extirpar de América la “presencia demoníaca” están suficientemente documentados<sup>35</sup> y, de este modo, muchos de los dioses antiguos fueron exterminados o entreveraron sus nombres con aquellos provenientes del santoral cristiano. Como ocurre en los casos que un pueblo conquista a otro, las divinidades indias fueron transformadas, desde la óptica europea, en la personificación del mal; y aunque se desplegó toda una política de adoctrinamiento y evangelización, los sacerdotes indígenas encarcelados, o los espacios sagrados fueron convertidos en empresas productivas, no se logró eliminar del todo las prácticas religiosas secretas. Pues en este “Tlalocan fertilísimo” al igual que en otras provincias coloniales...

La religión popular antigua siguió sin embargo viva, amalgamándose lentamente con el cristianismo peninsular, reinterpretándose o reacomodándose comunidad por comunidad. Algunos santos católicos penetraron en las mitologías locales, prestaron su nombre a los antiguos héroes culturales, enmascararon sus hazañas o encubrieron sus viejas pugnas bajo los nuevos motivos que la intolerancia española aportaba. Moros, judíos, quimeras y lugares mitológicos de la imaginaria medieval aparecieron de pronto en los relatos recreados de antiguo por los indios. A los guardianes protectores de los pueblos, a los árboles sagrados se unieron santos y cruces; mientras los viejos guardianes y los dioses tutelares penetraban por la puerta trasera del santoral popular.<sup>36</sup>

Aquí, después de los cataclismos ocurridos con el pretendido encuentro de mundos (que desde el discurso occidental se organizó a partir de la lógica salvífica de la redención), una nueva creación de seres y de nombres se experimentó en los otrora territorios indios. Muchas de las fuerzas naturales mudaron su denominación, y las maneras de nombrar a otras permanecieron prohibidas para los legos. Aparecieron unicornios en la piel de los venados – cuyo cuerno es usado en la brujería para contrarrestar los hechizos de negros y mulatas-, sirenas de las mitologías occidentales dejan sentir sus lamentos en los ríos de la región; y, el Gran Chané pervivió confundido entre los hábitos de San Antonio del Monte, patrono de los ganaderos. Del mismo modo, los piratas – que asolaron las comunidades indias en los siglos XVII y XVIII – subsisten en las consejas populares del siglo XX vinculados a tesoros escondidos en cerros y montañas que evocan indudablemente al *Taalogan* o paraíso acuático que se encuentra debajo de los cerros; mientras que las peregrinaciones de las comunidades indígenas y afroestizas de la sierra de Santa Martha y llanos de Acayucan hacia los santuarios de Catemaco (en Los Tuxtlas), Tila (en la frontera norte de Chiapas y el estado de Tabasco), al Santo Cristo de Otatitlan (en el antiguo corregimiento de Guaspaltepec)<sup>37</sup> o aquella más lejana a Esquipulas, (Guatemala) parecen reactualizar las antiguas rutas culturales que por

---

resistencia que tienen los pueblos que son conquistados. Al momento de analizar la mitología de los nahuas y popolucas contemporáneos se advierten muchos elementos de evidente extracción europea. Lo mismo ocurre con sus manifestaciones musicales que parecen estar muy cercanas a la música barroca de los siglos XVI y XVII, como lo atestiguan dos grabaciones de campo recién editadas por la Unidad de Culturas Populares de Acayucan: *Sones de muertos y aparecidos* y *Pascuas y Justicias del sur de Veracruz*.

<sup>35</sup> Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775 – 1800)”; en: *Revista Estudios de historia novohispana*, Vol. VIII, 1985, UNAM, México, p. 185; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1999; Richard Greenleaf, *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, México, 1995.

<sup>36</sup> Antonio García de León, *Resistencia y Utopía, Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecía acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 1998, p. 35.

<sup>37</sup> Entrevista con doña María Encarnación, comerciante del Mercado Morelos (Coatzacoalcos) que baja de Pajapan los martes y los sábados a vender sus productos.

centurias han mantenido unidas al Istmo de Tehuantepec con Centroamérica.<sup>38</sup> La constante reactualización de estos itinerarios de peregrinaje durante la etapa virreinal permitió, al poner en contacto a individuos de diversas procedencias, que los citados centros religiosos se constituyeran como uno de los espacios más fructíferos para la consolidación y reproducción de la cultura popular de sotavento.

#### IV

La villa del Espíritu Santo fundada en 1522 por el conquistador Gonzalo de Sandoval<sup>39</sup> reunía en su entorno una serie de cacicazgos de diversos pueblos nahuas, zoques y popolucas: Soconusco, Sayula, Oluta, Texistepec, Sotepan, Mecayapan, Chinameca, Oteapa, Jaltipan, Acayucan, Cosoleacaque, Minzapan, Ixhuatlan y Moloacan, Ecatepec, Ocuapan, Tecominuacan y Sanapa conocidos como los Agualulcos.<sup>40</sup> Muy tempranamente tuvo su ayuntamiento y a partir de 1525 fue elevada a la categoría de Alcaldía Mayor dotándosele de un escudo de armas.<sup>41</sup> Los primeros vecinos de la villa por su participación en las guerras de conquista y pacificación obtuvieron del rey algunos privilegios entre los cuales figuraban tener bajo su gobierno las comarcas y pueblos del río Grijalva hacia occidente; recolectar para sí almojarifazgos y alcabalas; reducción a la mitad de cualquier pena impuesta a la comarca; la habilitación del puerto para algunas tareas de desembarque y contratación de mercaderías y otras cosas necesarias a la población.<sup>42</sup> En materia religiosa, para 1527 había un cura secular que atendía la Villa del Espíritu Santo y a la provincia en general, aunque es posible que los encomenderos hubiesen contratado sacerdotes de manera privada.<sup>43</sup> Sin embargo, Fray Gerónimo de Mendieta anotó que los primeros religiosos en evangelizar la provincia de Coatzacoalcos fueron enviados en 1537 por Fray Antonio de Ciudad Real, uno de los doce primeros frailes franciscanos que llegaron a Nueva España, siendo cinco frailes que durante dos años predicaron por la Costa del Golfo, desde Coatzacoalcos hasta Champotón. En un principio la provincia dependía en lo eclesiástico de la diócesis de Tlaxcala, pero en 1534 y debido en parte a las expectativas que se tenían sobre la fundación de esta villa, se propuso la creación del Obispado de Guazaqualco como uno de los cuatro que organizarían la vida religiosa de la Nueva España; sin embargo dicha propuesta no se llevó a cabo, incorporándose Guazaqualco en 1535 a la provincia de la diócesis de Antequera (Oaxaca).<sup>44</sup> Aunque los habitantes de la Villa se opusieron a tal decisión - argumentando que el Obispado de Guazaqualco se encontraba bien delimitado y organizado - el cambio de sede nunca se dio, con lo cual la "flor y nata de los

---

<sup>38</sup> Otra prueba más de esta conexión cultural entre el Istmo de Tehuantepec y Centroamérica se puede observar en el hecho que la variante más cercana al nahua pipil del golfo hablado en la región se ha encontrado entre algunas comunidades indias de El Salvador, Nicaragua y Honduras. Antonio García de León, *Pajapan, un dialecto mexicano...*, p.12.

<sup>39</sup> Antonio García de León difiere de esta opinión comentando que: "Al poblarse la villa española sobre la antigua cabecera indígena, - posiblemente en junio de 1520, -, aunque la fundación hecha por Gonzalo de Sandoval se sitúa en 1524...". Vid: *Nafragio en Tierra*, p. 44. A su vez Rene Acuña en su edición a la *Relaciones Geográficas del Obispado de Oaxaca*, comparte la opinión de que la fundación debió realizarse el 27 de mayo de 1520, fiesta del Espíritu Santo y que Cortés no participó en la fundación de la villa ni en la conquista de Coatzacoalcos.

<sup>40</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Los nahuas del sur de Veracruz*, Texto mecanoscrito, p. 9

<sup>41</sup> Guido Munch, *El sur de México. Datos sobre la problemática actual*, UNAM; México, 1980, p. 10.

<sup>42</sup> AGI, México, 203, N. 18, 1533.

<sup>43</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica*, p. 142.

<sup>44</sup> Román Fonseca Rodríguez, "El diezmo: una forma de tributo eclesiástico en el sur de Veracruz"; en *Revista Neskayotl*, num. 2-3, Facultad de historia, Universidad Veracruzana, México, 1995, pp. 91- 102.

conquistadores" sufrió otra merma en su intento de consolidar en la Costa del Golfo sus aspiraciones medievales.<sup>45</sup>

Un número importante de los encomenderos, autoridades y pobladores de la provincia de Guazaqualco, cuya cabecera estaba situada en la citada Villa del Espíritu Santo, participaron con Hernán Cortes en la conquista de Tenochtitlan o bien lo habían acompañado en su viaje a las Higueras. Algunos otros fueron de los primeros funcionarios de la corte una vez instaurada la segunda audiencia. Bernal Díaz del Castillo, Luis Marín (quien vino como teniente de gobernador por el dicho Cortés), Juan de Salamanca, Diego de Azamar, Juan Méndez de Sotomayor (sucedido por su viuda Teresa de Méndez), Juan de España, Alonso García Calderero, Lorenzo Genovés, Gonzalo Hernández de Alconchel, Cristóbal de Herrera, Gonzalo Carrasco, Juan López de Aguirre, Bartolomé Sánchez, etc., y algunos otros como Juan Martín de Valencia, Juan López de Frías o Gonzalo Rodríguez de Villafuerte, fueron de los primeros colonos.<sup>46</sup> Algunos de ellos desempeñaron cargos de importancia como Contadores de la Real Hacienda, encomenderos, dueños de ingenios de azúcar, mayordomos del virrey; otros era pilotos de los bergantines en la toma de Tenochtitlan, veedores, escribanos, tesoreros reales, factores, hombres de gobierno o procuradores. Al parecer y debido a las pocas expectativas de enriquecimiento que ofreció el lugar, estos primeros personajes no echaron raíces en la región, a excepción de algunos como Bernal Díaz del Castillo o Luis Marín que heredaron sus encomiendas a familiares, y otros como Gonzalo Hernández de Alconchel, Juan Martín de Valencia o Cristóbal de Herrera que relacionados con el oficio ganadero y conservando algunas de las encomiendas aparecen hacia finales del siglo XVI desempeñando un papel destacado en la vida social y política de la provincia. Las comunidades indígenas tributaban cacao, maíz, frijoles, gallinas, ropa, mantas, mantillas, huipiles, paños de red y miel preferentemente, pero para la segunda mitad del siglo XVI un descenso notable de la población indígena afectada por las epidemias, el trabajo excesivo al que se vieron sometidos y la esclavitud hizo menos rentable el beneficio económico de la encomienda.

Desde 1542, con las Leyes Nuevas, la Corona Española había tratado de iniciar un proceso con el objeto de limitar los enormes privilegios que poseían los encomenderos: reducir las encomiendas a una sola generación para inmediatamente ser administradas por la Corona, hacer que los encomenderos dejaran de tener injerencia en el establecimiento de los tributos, prohibir el servicio personal por vía de tributo y finiquitar el repartimiento de las encomiendas. Reconociendo que estas nuevas ordenanzas – que tenían por objeto modificar las relaciones "poco saludables" entre la comunidad india y los encomenderos se aplicaron según las circunstancias y los intereses –, se estima que fue hasta 1570, cuando las tres cuartas partes de los ingresos totales de encomiendas del Valle de México (por cierto, las más productivas) habían pasado a manos de la Corona.<sup>47</sup> Aunque los datos que se tienen sobre la alcaldía mayor de Guazaqualco son fragmentarios como para un diagnóstico contundente, la evidencia documental indica que para los primeros años del siglo XVII, la encomienda particular se encontraba en plena decadencia.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, FCE, México, 1996, p. 28.

<sup>46</sup> Suero de Cangas y Quiñones, *Descripción de la Villa del Espíritu santo*, Cáp. VIII; Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria del sur de Veracruz*, p. 11-13; Antonio García de León, *Naufragio en tierra*, p.49 y Joseph de Solís, "Estado en el que se hallaba la provincia de Coatzacoalcos en el años de 1599"; en: *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo XVI, n.2-3, México, 1945.

<sup>47</sup> Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la conquista"; en: *Historia general de México*, Tomo II, El Colegio de México, México, 1981, p. 358.

<sup>48</sup> Al respecto escribe Enrique Semo: "Antes de 1600, los encomenderos han perdido en la práctica sus derechos sobre el trabajo indígena y han visto su tributo en especie seriamente mermado por la corona y el descenso de población. Durante los siglos XVII y XVIII siguen otorgándose encomiendas o se alargará su vigencia, pero éstas nada tienen de común con las instituciones del siglo XVI. Se trata en la mayoría de los casos de rentas

Los insignes pobladores de la villa de Guazaqualco no tuvieron que esperar tanto para ver cómo sus derechos eran limitados por la corona española,<sup>49</sup> pues apenas diez años después de fundada la Villa del Espíritu Santo entraron en conflicto con el conquistador Francisco de Montejo. En el año de 1533, Bartolomé de Zárate, a la sazón escribano público de la provincia de la Nueva España, escribía al rey pidiendo se revocara y suspendiera la merced hecha al conquistador Francisco de Montejo sobre la gobernación del pueblo de Victoria (en la desembocadura del río Grijalva) pues esto les perjudicaba al tener algunos de los conquistadores mercedes y encomiendas en esos parajes. Santa María de la Victoria había sido "fundada" por Hernán Cortes en 1519, pero fue hasta seis años más tarde que empezó a funcionar, convirtiéndose en el primer gobierno municipal de las provincias del sureste;<sup>50</sup> aunque lo cierto es que estas poblaciones eran islotes en medio de un mar de indios belicosos y prestos a levantarse a la primera oportunidad.<sup>51</sup> Cuando la villa del Espíritu Santo fue creada en 1522, la villa de la Victoria pasó a su jurisdicción, pero a partir de 1529, con la llegada del conquistador Francisco De Montejo, quien sometió parte de esa área entre 1529 y 1530<sup>52</sup>, iniciaron los conflictos. En la petición hecha por los vecinos del Espíritu Santo se hace patente el peligro con que ven amenazados sus privilegios y concesiones y no tardan en argumentar que no hacía falta en la región otro pueblo de cristianos. Según los vecinos, ellos habían conquistado y pacificado la villa y, considerando la extrema pobreza en la que se hallaban proponían dividir los territorios: hacia el oeste del Grijalva para ellos (para Guazaqualco), en sentido contrario para los Montejo.<sup>53</sup> Esta disputa de jurisdicciones sirvió para hacer llegar a sus majestades una serie de demandas que sin duda tenían como objetivo agrandar y perpetuar sus privilegios. Entre las peticiones más importantes se pueden mencionar:

La necesidad que tiene esta Villa de dos pueblos para propios y conforme a ella pedir su majestad otorgue merced de ellos; que la merced que ha hecho a esta villa de los almojarifazgos por tiempo de diez años de las cosas de avío que en ella vinieren, la haga perpetua y general de todas las cosas para ennoblecerles mucho y en defecto de esto pedir que lo que los vecinos tuvieran para sí sea franco; sus pensión de los corregimientos de indios; perpetua franqueza de alcabalas y pedidos y monedas; que se haga merced a la villa de escribanía pública; libertad a los vecinos de la villa para que de camino a cualquier parte puedan llevar algodón, ropa y mantenimientos y hasta diez indios tamemes; eliminar de su provincia los regimientos perpetuos pues contrario a la administración de la república, los funcionarios no tienen descaros a recibir dádivas y sobornos siguiendo parcialidades públicas y causando lesiones perjudiciales a los pueblos y en sus conciencias; pedir que no haya alcaldes mayores porque se ha visto por experiencia reparar las cosas de la república y no haber necesidad que lo hay por los negocios de poca importancia que se reciben en esta villa; merced a esta villa para que en los tianguis y mercados de la Nueva España los vecinos de ella puedan rescatar los indios esclavos que entre sí tienen los propios indios y los tales esclavos que así se rescataren sean tenidos por las personas para que se sirvan de ellos como naboríos; que se haga merced a esta villa para propios, de los mostrencos de toros ganados que hay y en ella hubiere de ahora en adelante; que los clérigos no tengan indios de repartimiento; y que en las juntas de procuradores de esta Nueva España, así en corte

---

fijas aplicadas al ingreso fiscal de áreas determinadas o alguna rama de la hacienda real." Enrique Semo, *Op Cit*, p.211

<sup>49</sup> Clarence Haring, *El imperio español en América*, CNCA-Alianza editorial, México, 1990, p. 104.

<sup>50</sup> Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México, 1991, p. 10

<sup>51</sup> Según documento fechada en 1533 el procurador de Guazaqualco, Bartolomé de Zárate escribe que:"(...) en la dicha villa (hay) muy pocos españoles y pobres, es la causa está la tierra muy alterada siempre, de donde redundo mucho daño a las comarcas que están en paz." AGI, México, 203, N. 18. Al respecto dice Bernal: "(...) Y volvamos a Guazaqualco y digamos cómo luego que se partió Gonzalo de Sandoval para México con la señora doña Catalina Xuárez se nos rebelaron todas las más provincias de las que estaban encomendadas a los vecinos e tuvieron gran trabajo en las tornar a pacificar (...)." Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 612.

<sup>52</sup> Peter Gerhard, *Op Cit*, p. 30-31.

<sup>53</sup> AGI, México, 203, N. 18.

como fuera de ella tenga esta dicha villa el segundo voto, pues le pertenece por antigüedad.<sup>54</sup>

Parece obvio, que las peticiones prefiguran las disputas que décadas después se experimentarán a lo largo y ancho de la Nueva España, entre los encomenderos y los funcionarios reales. También trasluce el interés y quizá la intuición de estos conquistadores de validar e incrementar sus derechos señoriales pues parecían vislumbrar un recorte de ellos, tal y como ocurrió en los años subsecuentes. Aunque la villa de Santa María de la Victoria estuvo en disputa – se les quitó y posteriormente fue reasignada a los Montejo – lo cierto es que los habitantes de la villa del Espíritu Santo paulatinamente perdieron sus posesiones, pues el crecimiento de Santa María de la Victoria se produjo más cercana a las redes comerciales y de poder de las provincias de Tabasco, Chiapas y Yucatán. Las que sí continuarían fueron las pugnas con los funcionarios reales, pues como se anota en una carta del año 1600, enviada al Rey Felipe III por un afligido vecino, "(...) los Alcaldes mayores provocan graves daños a la provincia y son los causantes de que los pueblos indios se pierdan y la provincia se acabe de perder y destruir."<sup>55</sup>

En el intento por limitar las canonjías señoriales de las que disfrutaban los conquistadores y encomenderos, la Corona creó junto a las encomiendas particulares, las encomiendas reales o corregimientos.<sup>56</sup> En esta nueva institución, los corregidores desempeñaban funciones similares a las del encomendero, además de cumplir con funciones de gobierno entre los pueblos indios y mediar entre la Corona y los encomenderos pero con la diferencia que el tributo cobrado sería en términos legales para la corona española.<sup>57</sup> Se tiene noticia de que para mediados del siglo XVI, la provincia de Guazaqualco contaba con diez corregimientos (distantes entre cuatro y ocho leguas) y alrededor de trece encomiendas. La aparición de los corregidores vino a hacer más pesada la situación de las comunidades, pues estos nuevos funcionarios se sumaron a la lista de intermediarios – alcaldes mayores, encomenderos, párrocos, etcétera – entre los pueblos y la audiencia de la ciudad de México – y aprovecharon sus privilegios para extraer de manera gratuita de los indios, alimentos, mano de obra, forrajes o combustibles. Fueron precisamente este tipo de desmanes los que motivaron a la creación, en 1573, del Juzgado General de indios, una corte especial en la que se intentó poner freno a los abusos de encomenderos, párrocos, caciques y demás funcionarios virreinales. Pero las renovadas y constantes ordenanzas emitidas de continuo por el monarca en turno muestran que fue poco lo que se pudo remediar.<sup>58</sup> Compelidos a prestar servicio forzado; a ser utilizados como bestias de carga, a ser exigidos con el doble o el triple del tributo estipulado; a ser tomados como esclavos y llevados a los mercados de otras partes del país; a ser molestados en sus sementeras por los crecientes hatos de ganado, las comunidades pronto entendieron que ante las constantes amenazas a su vida diaria tendrían que aprender y ejercer estrategias de resistencia y contrapoder que les permitieran aliviar en algo los días de cataclismos.

---

<sup>54</sup> Este listado es un resumen de las demandas de los colonos. Toda la información está contenida en más de cien fojas que se hallan en el Archivo de Indias, Sevilla. España. AGI, México, 203, N. 18.

<sup>55</sup> AGI, México, 126

<sup>56</sup> Clarence Haring, *El imperio español en América*, p. 185.

<sup>57</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria del sur de...*, p. 46.

<sup>58</sup> Maria Alba Pastor, *Crisis y recomposición social*, FCE, México, 1999, p.41

## V

Los pueblos indios nahuas, mixes y zoque popolucas de la región estaban asentados en las tierras bajas alrededor de ciénegas y lagunas, y otras comunidades, en las cordilleras de la sierra de Santa Martha y de los Tuxtles, cerca de arroyos y riachuelos provenientes de la montaña. La proximidad con el agua hacía fértiles las tierras donde cultivaban maíz, algodón, cacao y otras legumbres como calabazas, tomates, chiles, papas y yucas, llegando a levantar, incluso, hasta cuatro cosechas de maíz al año. Para 1580, más de setenta pueblos integraban la provincia en condiciones bastante precarias<sup>59</sup> pues la región experimentó una merma demográfica considerable entre 1521 y 1580:

“se responde que esta provincia es de pocos indios, que en toda ella habrá como tres mil indios y en el tiempo que se ganó había más de cincuenta mil; se han muerto por enfermedad, por la mayor parte de viruelas y sarampión y hay en esta provincia setenta y seis pueblos mal poblados y mal ordenados; buenas personas y de entendimientos bajos e inclinados a ser holgazanes...”<sup>60</sup>

Así, cuando uno intenta reconstruir la historia de la provincia de Guazaqualco del periodo que va de la fundación de la villa del Espíritu Santo hacia 1580, las evidencias históricas son escasas y fragmentarias. Además de las menciones en la crónica de Bernal Díaz del Castillo; la tasación hecha por Gasco de Herrera de encomiendas y corregimientos de treinta y ocho pueblos, y otros papeles dispersos, la fuente más preciada con la que han trabajado los historiadores ha sido la Relación de la Provincia de Guazaqualco, villa del Espíritu Santo de 1580, presentada por el alcalde mayor, Don Suero de Cangas y Quiñones a Su Majestad Felipe II. Este testimonio, que los historiadores utilizamos de manera muy cercana a como si se leyera el diario de campo de un etnógrafo, es la fuente primordial a partir de la cual se intentan reconstruir sesenta años de la región de Guazaqualco y Los Agualulcos.

Muchos son los elementos que han permitido a los historiadores situar el comienzo del siglo XVII en la década que va de 1580 a 1590: la construcción de ciudades y el abandono en la realización de casas fortaleza; el inicio de la colonización, y el fin de las guerras de conquista;<sup>61</sup> el alarmante descenso de la población indígena que en este periodo registra su punto más bajo; la instalación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y del ya mencionado Juzgado General de indios; el decaimiento de la estrategia misionera – como efecto de las reacciones pos-tridentinas-, seguido de una política evangelizadora; el tránsito de la encomienda a la hacienda y la llegada al poder virreinal y la burocracia, de agentes de negocios, procuradores, escribanos y litigantes; todos ellos, nuevos poderosos que vinieron a sustituir a aquella casta señorial de conquistadores y encomenderos, aunque como se verá e el siguiente capítulo algunos descendientes de estos primeros pobladores encontraron la manera de sacar provecho a sus apellidos y linajes.<sup>62</sup>

En ese novedoso clima social y con un imperio español que mostraba ya signos inequívocos de ocaso se realizaron las encuestas que dieron origen a los informes que hoy se conocen como Relaciones Geográficas de la Nueva España de 1580. Estos extensos cuestionarios sobre la naturaleza física y humana de las tierras del Nuevo

<sup>59</sup> En un trabajo próximo a publicarse, el Dr. García de León ha identificado más de 100 pueblos y sujetos a la comarca de Coatzacoalcos en el siglo XVI.

<sup>60</sup> Suero de Cangas y Quiñones, *Op Cit*, Cáp. V

<sup>61</sup> Con la excepción bastante conocida de la conquista de los chichimecas y del sureste mexicano que incluso para finales del XVIII seguían ignotas.

<sup>62</sup> Maria Alba Pastor, *Op Cit*, p. 96

Mundo responden al interés de la Corona española por conocer el clima, la flora, fauna, ubicaciones territoriales, costumbres, creencias y tradiciones de los pueblos de indios;<sup>63</sup> es decir, se trataba de conocer de la manera más completa el vasto territorio conquistado sesenta años atrás. Pero los esfuerzos por capturar al *Otro* en la escritura deben, sin embargo, insertarse en una lógica más amplia. El descubrimiento del Nuevo Mundo, el invento de la imprenta - y sus consecuentes impactos en el desarrollo del capitalismo-, el inicio del proyecto de una alfabetización secularizada<sup>64</sup> y las alteraciones socioculturales que acompañaron al nacimiento de una política de aires reformistas, generaron otro funcionamiento de la escritura y de la palabra, en el que la diferenciación entre estos lenguajes adquirió una novedosa pertinencia epistemológica y social.<sup>65</sup> A las élites intelectuales europeas se le presentó bien pronto el reto de establecer en el Nuevo Mundo relaciones, sancionadas por la escritura, entre el mundo salvaje y la tradición religiosa. De este modo, muchos de los religiosos de las primeras décadas emprendieron la labor de recoger y transmitir los relatos indígenas acerca de su pasado,<sup>66</sup> para lograr la enseñanza del cristianismo, eliminar de los indígenas su propensión a la ebriedad y encaminar su protección bajo los principios del derecho español.<sup>67</sup>

Esta relación que el cristianismo de la escritura estableció con las tradiciones orales del mundo le permitió a Occidente salir a explorar las tierras ignotas<sup>68</sup> y sentar una separación ejemplar entre el error del salvaje y la verdad cristiana. Para retener las cosas, pero preferentemente la palabra de Dios en su pureza y extender la evangelización en estas tierras tan propicias al influjo del Demonio,<sup>69</sup> la oralidad tenía que ser inscrita, precisamente, en el espacio de la hoja. Como escribe Michel de Certeau "al combinar el poder de retener al pasado (mientras que la fábula salvaje olvida y pierde el origen) y el de salvar indefinidamente las distancias (mientras que la voz salvaje está limitada al círculo evanescente de la audición) la escritura hace la historia."<sup>70</sup> Las recopilaciones de los religiosos novohispanos sobre las costumbres de los pueblos conquistados justifican su pertinencia en la utilidad "que los cristianos y maestros de la ley de Cristo sepan los errores y las supersticiones de los antiguos para ver si clara o disimuladamente las usan también ahora los indios." El correlato escritural producto de las investigaciones de campo de los religiosos, llevó a muchos frailes a familiarizarse en el aprendizaje de las lenguas vernáculas<sup>71</sup> (recurriendo por lo regular a informantes privilegiados como los antiguos caciques o mandones de la nobleza indígena)<sup>72</sup>, pero también a apelando a otras formas didácticas como la teatralización o la iconografía para cumplir los objetivos de la labor evangelizadora.<sup>73</sup> Pero si en los primeros acercamientos a las costumbres del mundo mesoamericano se justificaba la consignación de las idolatrías bajo el supuesto que era necesario "conocer la enfermedad para poder curarla", para finales del reinado de Felipe II, en 1577<sup>74</sup> y más claramente, después del Tercer Concilio Mexicano de 1585, el Tribunal del santo Oficio de la Inquisición prohibió tajantemente que se difundieran

---

<sup>63</sup> Rene Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, Tomo I, UNAM, 1984, p.11.

<sup>64</sup> Walter Ong, *Oralidad y escritura, Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 1996, p. 117

<sup>65</sup> Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, p. 205.

<sup>66</sup> Maria Alba Pastor Llana, *Op Cit*, p. 37.

<sup>67</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo la dominación española*, Siglo Veintiuno editores, p.290-292, citado en Maria Alba Pastor Llana, *Op Cit*, p.35.

<sup>68</sup> Walter Ong, *Op Cit*, p. 117

<sup>69</sup> Oscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia*, UIA, México, 1999, p.168.

<sup>70</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 211.

<sup>71</sup> Cuando en 1610 se nombra a Cristóbal de Saavedra, cura beneficiado de la villa de Guazaqualco, además de estipular sus salarios y obligaciones, entre ellas se señala la obligación que tiene el cura de aprender la lengua que más vulgarmente usaren los naturales. AGN, Tierras, 2955, Exp. 154, f. 305 - 306 v.

<sup>72</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, p. 119.

<sup>73</sup> Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, FCE, México, 1995, p.41, 71 y 94.

<sup>74</sup> Robert Ricard, *Op Cit*, p. 135.



conocimientos de su falsa religión y se recomendó favorecer las congregaciones para apartar a los naturales de sus idolatrías.<sup>75</sup>

No obstante tal proscripción, para 1580 se esparcieron por la Nueva España los cuestionarios de las Relaciones Geográficas. Para ello se encargó a los gobernadores o corregidores y personas de gobierno que allí residieren a responder a los casi cincuenta capítulos de que constaba la encuesta, leyendo y escribiendo lo que de cada capítulo pudieren decir, "afirmando por cierto lo que tuvieran que decir, y lo que no, poniéndolo por dudoso, de manera que las relaciones vengan ciertas...".<sup>76</sup> De manera muy similar se les pide a los historiadores que trabajen: se les exige una cuota de veracidad y otra tanta de honestidad, pues el historiador asegura, de este modo, que lo consignado por él, ocurrió.

## VI

Los historiadores que trabajan fuentes coloniales, por lo común, no suelen incluir en sus narraciones, la posible extrañeza suscitada ante la pretendida veracidad de sus fuentes, ni el proceso mediante el cual impresiones, testimonios y observaciones de un variado universo de individualidades se transforma – gracias a los buenos oficios del investigador y a las técnicas heurísticas propias del oficio – en información confiablemente autorizada, digna de ser incluida en escrituras que aspiran a reconstruir lo realmente acontecido. Este impulso de ocultar las condiciones de producción del discurso historiográfico, bajo la apuesta de un simulacro y de una resurrección,<sup>77</sup> le posibilitó al saber histórico, pero también a otras disciplinas de lo social, seguir aspirando al ideal de cientificidad; pues el gesto del historiador antes que evidenciar su distancia y situación respecto de aquello de lo que habla, de negar *el prestigio de ser tenido como un discurso acreditado por una presencia*, se esfuerza en borrar, en simular las distancias que de eso "pasado" lo separan. Así, la historia moderna<sup>78</sup> fundamenta su legitimidad a partir de su pretensión de hablar *de y a nombre* de lo real acontecido gracias a unir, en el discurso, el *antes* con el *ahora*.

¿Qué se puede leer en una fuente colonial? ¿De cuál mundo de significaciones nos hablan las descripciones, de aquel que las escribe o de quien es el objeto de la misma? ¿De qué informa ésta?,<sup>79</sup> son preguntas pertinentes en tanto el oficio del historiador depende de la azarosa evidencia documental, ante la cual se trabaja con el beneficio de la certeza, ya sea porque la fuente hace referencia al entramado de significaciones culturales que lo ha producido y hecho posible o por su capacidad de dar cuenta de lo ocurrido.

---

<sup>75</sup> María Alba Pastor Llana, *Op Cit*, P.36.

<sup>76</sup> Walter Ong, *Op Cit*, p. 20.

<sup>77</sup> Michel de Certeau ha descrito de manera notable ese movimiento negativo de señalar lo falso para así abrogarse el derecho de decir lo verdadero con que se ha trabajado en historia. Vid, Michel de Certeau, "Historia, Ciencia y Ficción"; en: *Historia y Psicoanálisis*. UIA, México, 1998; p. 52 y ss.

<sup>78</sup> Me refiero al trabajo intelectual hecho desde el presente para recuperar acontecimientos del pasado y cuyo producto final es discurso de lo acontecido, partiendo del supuesto que hay una realidad dada o preexistente – independiente del observador – a la que el investigador accede por medio de una documentación (entendida solo en su nivel textual o incluso más amplio), que la representa. Esta postura también conocida como teoría de la correspondencia supone la correlación directa e inmediata, entre enunciado y realidad. Así, según esta postura, la memoria materializada ocupa el lugar de los hechos pretéritos y las palabras tienen ahora el poder de representar eso otro que no está.

<sup>79</sup> Fernando Betancourt Martínez, *Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico*, Texto mecanoscrito, p. 17.

Al acercarse a los textos coloniales se practica la lectura como si los documentos fueran diarios de campo de etnógrafos de aquellas centurias. Como en el caso de las relaciones geográficas y desde cierta perspectiva,<sup>80</sup> los historiadores se enfrentan a testimonios orales o más precisamente frente a registros escritos de discursos orales. Estas producciones discursivas realizadas por inquisidores, frailes y viajeros sacian nuestra curiosidad por preguntas que también nosotros hubiésemos querido hacerle a los acusados/nativos, pero a diferencia de aquellos, el historiador no está en condiciones de formularse las a ese otro del que permanece siempre alejado.<sup>81</sup> Bajo esta perspectiva, la inmensa cantidad de cuestionarios elaborados en la etapa virreinal, los procedimientos judiciales de los tribunales civiles y eclesiásticos, o cierto tipo de peticiones y demandas, pueden compararse con los diarios hechos por antropólogos durante trabajos de campo realizados siglos atrás.<sup>82</sup> Al establecer este paralelismo, la confiabilidad de los testimonios está muy emparentada a la manera en que los etnógrafos ingleses y norteamericanos de la década de los cuarentas del siglo XX sentaron el modelo de la autoridad etnográfica.

Como ha sido mostrado insistentemente en las últimas dos décadas, la propia autoridad etnográfica ha sido cuestionada. Reflexiones del tipo...

<<Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación. ¿Cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobre determinado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales puede ser circunscrito como una versión adecuada de "otro mundi" más o menos discreto, compuesto por un autor individual?<sup>83</sup>

... se observan por doquier y la confiabilidad de las informaciones basa su autoridad en la experiencia adquirida por el antropólogo en el espacio de vida del salvaje, personaje que después de una significativa estancia traslada su carácter de extraño a familiar.<sup>84</sup> De manera semejante se utilizan los textos escritos por los llamados "*cronistas de Indias*". Su autoridad la extraen de ese realismo etnográfico que esgrime a su favor el argumento <<No sólo estuve allí, sino que fui uno de ellos, y hablé con su voz >>,<sup>85</sup> y apoyado en la confianza que el autor de la etnografía respectiva pudo (supo) penetrar o fue habitado por la forma de vida en la que desplegó su observación "participante". Por ello, consideramos la documentación de los siglos dieciséis al dieciocho, cuando la encontramos, como un dato y le otorgamos validez porque como un etnógrafo de aquel <<yo estuve allí, testifical>>, los historiadores estamos *allí*, en el pasado colonial, porque otros estuvieron *allí* y registraron su experiencia. La labor del historiógrafo una vez que ha entrado en contacto con las informaciones del texto es situar el o los sentidos de conocimientos, saberes y gestos específicos en tramas de significación y contextos

---

<sup>80</sup> Pienso al menos en los problemas que desde los estudios de cultura popular y de los grupos subalternos se han realizado por autores como Natalie Zemon Davies, Robert Darton, Giovanni Levi, Edward Palmer Thompson, Peter Burke o Carlo Ginzburg.

<sup>81</sup> Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991, p. 90.

<sup>82</sup> En un artículo altamente sugerente para la utilización de fuentes inquisitoriales en el estudio de la cultura popular, Carlo Ginzburg anota: <<De pronto se me ocurrió que también los historiadores que estudian los inicios de la Europa moderna (una sociedad no contemporánea que ha dejado cantidades enormes de evidencia escrita) utilizan a veces fuentes orales o, con mayor exactitud, registros escritos de discursos orales. Así por ejemplo, los procedimientos judiciales de los tribunales civiles y eclesiásticos pueden compararse con los diarios hechos por antropólogos durante trabajos de campo realizados siglos atrás. El propósito de este ensayo es poner a prueba esta comparación entre inquisidores y antropólogos, así como aquella existente entre los acusados y los nativos. "El inquisidor como antropólogo", en *Revista Historias*, num. 26, INAH, México, 1991 p. 15 y ss.

<sup>83</sup> James Clifford, "Sobre la autoridad etnográfica"; en: *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 42

<sup>84</sup> Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, UIA, México, 1993, p. 211 y ss.

<sup>85</sup> Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 14

culturales más amplios.<sup>86</sup> Este trabajo permite crear la sensación que el Ahora habita el Antes y viceversa, oscilando entre un adentro y afuera de los acontecimientos narrados. Se está pues ante representaciones que permiten viajar a ese territorio ausente del pasado, en el cual mundo y textualidad se unen en un más allá del texto que permite creer que podemos calmar a los muertos en cada una de nuestras narraciones.

En la conformación de estas fuentes (Relaciones Geográficas), los informantes dan cuenta menos de la realidad que observan que del cómo observan y conforman esa realidad. Este comentario es pertinente en tanto que la gran mayoría de la documentación disponible sobre los pueblos indios y afroestizos de tiempos coloniales fueron elaborados, sobre todo por letrados y semi letrados españoles que en su mayoría desconocían la lengua de donde provenían sus traducciones.<sup>87</sup> Más que informar cómo es el otro (el español, de la misma manera que el indio o el afroestizo), las descripciones de la realidad informan acerca del horizonte de sentido que hace posible tal o cual visión del mundo; pues antes de que la tradición nos pertenezca nosotros pertenecemos a ella desde el primer momento<sup>88</sup> y es con esa carga, inmersos en un determinado *imaginario social*, desde donde practicamos la observación. Antes de trabajar con el pasado, los historiadores interactuamos con las formas en que ese pasado fue observado y/o vivido y del enfrentamiento con esos innumerables textos antiguos, producimos los discursos.

Hacia finales del siglo XVI los más viejos y más ancianos de cada pueblo (indios o hispanos) recordaban cómo había sido la vida en la provincia de Guazaqualco antes y después de la llegada de los españoles. Su información era escuchada y en presencia del justicia o representante de gobierno era transcrita por un escribano que la asentaba y después confirmaba con ellos para manifestar su acuerdo o desacuerdo con lo allí escrito. Lo que el escribiente escuchó y anotó es lo que ha llegado hasta nuestro tiempo. La gestualidad y corporalidad de la que participaba el mundo de lo oral se han perdido. Escritura oral y escrita no son sinónimos de un mismo acontecer, pues los efectos de su producción, lugares de enunciación y espacios de inscripción son alternos. Nada sabemos de ese proceso de corroboración, o de la "fidelidad" con que fue traducida la palabra nahua a la escritura del castellano antiguo. La letra impresa desprovista de la corporalización del sonido es lo que tenemos en el caso de las Relaciones geográficas para construir la trama histórica de los hechos y sucedidos. En cualquier caso, las relaciones geográficas recapitulan todo una centuria de descubrimientos y conquista de América y se producen en el momento cumbre del imperio hispano, cuando era necesario contrastar los mitos con las realidades y hacer un balance de las políticas implementadas respecto de la población aborígen que descendía alarmantemente.<sup>89</sup>

La Relación Geográfica de la Villa del Espíritu Santo escrita por Suero de Cangas y Quiñones es una descripción puntual de la historia natural, geografía, costumbres de los indios, distribución demográfica de los pueblos, organización política, medicina natural y presencia de los primeros pobladores hispanos. Como un principio subyacente de estas noticias, se advierte la insistencia en los rasgos civilizatorios que contraponían la historia de los pueblos indios de la cultura occidental europea: la semidesnudez de los indios, el sacrificio de personas y animales, su idolatría o el ser las casas de paja y barro. Pero quizá la más llamativa de esas prácticas diferenciadas era su antropofagia. No quisiera entrar a la discusión sobre la real o inventada antropofagia de los indios; más bien, quisiera señalar que este elemento "salvaje" se puede incluir en el proceso de bestialización que experimentó la imagen del indio. Estas apariciones discursivas de la

<sup>86</sup> James Clifford, *Op Cit*, p.54

<sup>87</sup> Tomo la acepción más simple de letrado, aquel que sabe escribir.

<sup>88</sup> Hans George Gadamer, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, p. 343

<sup>89</sup> Rene Acuña, *Relaciones geográficas del la Nueva España, Obispado de Antequera*, p. 12.

presencia de la *bestia diabólica* en estas tierras justifican con creces no solo la validez de la conquista sino el sustento de ella en pos de una empresa evangelizadora.

"Esta villa está situada a la orilla de un río caudaloso que en lengua de indios, antiguamente y ahora, le dicen Cuitlaxcolapa, que quiere decir río de tripas cercados de aguas y ciénegas. Llamáronle así porque dicen que antiguamente, mataban sobre este río mucha cantidad de indios sobretarde y para cenar, lavaban en él las tripas. " (Capítulo XV).

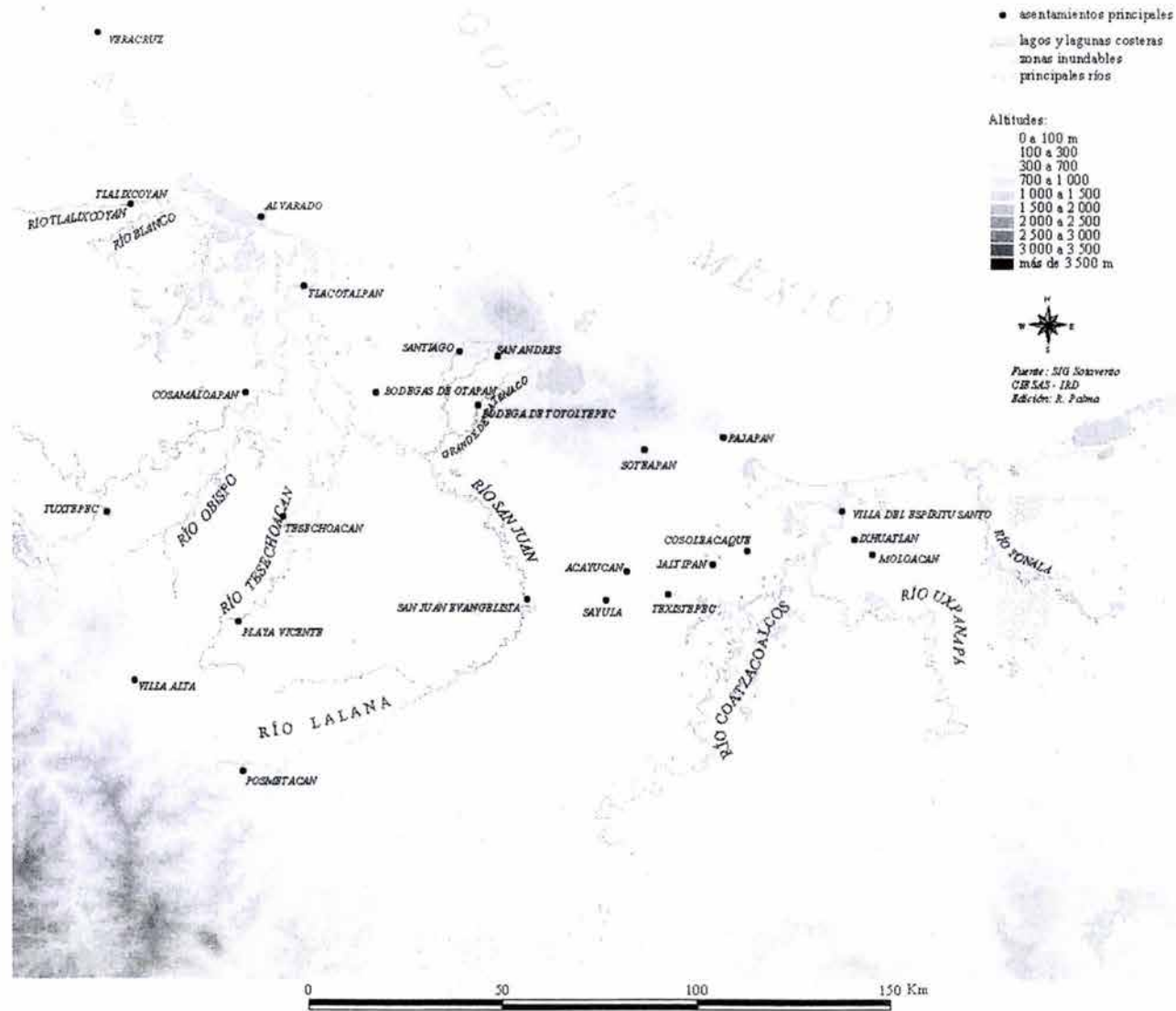
Pero como ya se dijo al comienzo de este capítulo, "el río en donde los indios lavaban las tripas de seres humanos", tenía todo un sentido ritual que lo vinculaba a la desaparición de Quetzalcoatl, información que parece confirmar la relación de Cangas y Quiñones, al afirmar que el río que daba nombre a esta región, en lengua de indio, quiere decir "casa de culebras despobladas (...)". Además del sentido religioso, este camino fluvial era una importante vía de contacto con otras regiones culturales, aprovechando los "*muchos ríos y fuentes de agua abundantes*" que comunicaban a la provincia de Guazaqualco con provincias de la Costa Pacífica, el valle de Oaxaca, Orizaba o La Antigua Veracruz. En torno al río Coatzacoalcos y a los otros deltas y afluentes de la región (San Juan Michapa, Papaloapan, Tesechoacan, Mezcalapa, Obispo) se conformó la vida cotidiana de los habitantes del sur de Veracruz, y también, en las márgenes de aquel delta sería fundado, a fines del siglo XIX, el otrora Puerto México.

Quien se interna en la región sotaventina puede percatarse enseguida que es un espacio dominado por las aguas. Dos son los ríos principales que bañan las tierras bajas veracruzanas: el río Papaloapan y el Coatzacoalcos; de estas dos cuencas fluviales se desprenden innumerables afluentes que permiten la comunicación, lo mismo con la región de la mixteca oaxaqueña por vía de Tuxtepec, a Orizaba y valle de Atlixco, gracias al río Tlaxicoyan y de Medellín; rumbo al Altiplano Central que con Centroamérica o al Puerto de Veracruz.

Si uno se embarca por el río Papaloapan, a la altura de la barra de Alvarado encontrará, a poco tiempo de navegar, con la isla de Tlacotalpan. Un poco más adelante, con rumbo al occidente y justo frente a Tlacotalpan surge un afluente que se convierte en el río San Juan Michapa, para a continuación y siguiendo este curso, ver cómo se desprende el río Tesechoacan. Si se siguiese el curso del primer afluente (Michapan) uno puede llegar hasta El Paso de San Juan, ya próximo a Acayucan, o también se puede alcanzar la región de los Tuxtles continuando el curso del Río Tuxtla, afluente del Michapa. Si se internase por el curso del Tesechoacan, el destino sería la otrora provincia colonial de Guaspaltepec, en el actual municipio de Playa Vicente, Veracruz y Tuxtepec, Oaxaca a los cuales también se puede acceder si continuando el curso hacia el sur del río San Juan se tomase o bien el río Candayón o el Tataguicapa, afluentes del Michapan. Sin embargo, navegando por el Tesechoacan, se encuentra un brazo de agua que lo conduce a los parajes en donde se asentaron las haciendas de Chiltepeque y Guerrero.

Siguiendo el curso del otro delta importante, el Coatzacoalcos, se desprende, recién abandonada su *Barra*, el río Calzadas (que conecta a los linderos de las antiguas posesiones de la hacienda de Temoloapan); y antes de llegar a Paso Nuevo, frente a la juntura del río San Antonio se avistan las desembocaduras de los arroyos de Cuatajapa y Tacoteno. Más adelante, frente a Paso Viejo (punto del camino que por tierra viene desde Acayucan rumbo a Tabasco, atravesando el antiguo corregimiento de Los Agualulcos) se une el río de Uxpanapa, para legua y media más tarde divisar Paso de la Fábrica, en donde se guardaban las maderas provenientes del Real Corte de Maderas ubicado en las inmediaciones de Tarifa y Guichicovi, por la zona ganadera de El Barrio de La Soledad

### Ríos navegables en la región sotaventina



habitado por afromestizos, mixes y zoques. Siguiendo el viaje al *mediodía* surge el brazo del río Chiquito que da origen a la isla de Tacamichapan (un viejo asentamiento Olmeca cercano a San Lorenzo Tenochtitlan) y después de una jornada de navegación, ya en el actual estado de Oaxaca se unen los ríos de Los Mixes y Saravia que dominan una zona rica en maderas, y a través de los cuales se puede continuar hasta Paso de Pérez y Postmetacan, de donde salen caminos para las provincias de Oaxaca y Tehuantepec. Por todas estas rutas se traficaba el añil y cacao de Guatemala y Soconusco, así como la grana cochinilla de Tehuantepec, productos que remontados ríos *arriba* se dirigían a la jurisdicción de Veracruz. Además de estos dos afluentes principales – Coatzacoalcos y Papaloapan -, el río de Tlalixcoyan, del Obispo, río de Medellín y río Tonto unían a la Nueva Veracruz con las villas de Orizaba, las posesiones del Marques de Uluapa, Santa María Cuezpalapa y la actual Tierra Blanca. De este modo, la zona tenía una amplia red de comunicaciones fluviales y terrestres que comunicaban a los principales centros productores con los puertos interiores, bodegas, sitios de peregrinación, emporios ganaderos y puestos de embarque como lo eran Tlalixcoyan, Santiago Tuxtla, Paso de san Juan, Veracruz puerto, Otatitlan, Acayucan, Otapa, Tlacotalpan o Tuxtepec.

Estos itinerarios formaban parte de las rutinas comerciales y culturales de los pueblos nahuas, popolucas, zoques y mixes desde por lo menos 1 000 años antes de la llegada de los europeos y también por esos caminos fluviales se transportaron los enormes monolitos que provenientes del volcán de San Martín, en Los Tuxtlas sirvieron para esculpir las enormes cabezas colosales que identifican actualmente a la cultura Olmeca. Hacia finales del siglo XVIII un coronel de marina llamado Miguel del Corral realizó un recorrido por estos derroteros<sup>90</sup>, legándonos una imagen muy completa de las redes fluviales que atravesaban y conectaban a la Costa del Golfo. A través e estos caminos de agua y tierra maduró la cultura popular sotaventina, cobijada en los llanos y sabanas de las haciendas ganaderas que, establecidas que empezaron a dominar la región en los albores del siglo XVII.

## VII

La cesión de tierras para ganado mayor inició a partir de la segunda mitad del siglo XVI y, para noviembre de 1588, Don Alvaro Manríquez de Zúñiga, Virrey de la Nueva España, hacía saber a su alcalde mayor de Tlacotalpan, tener noticias que “en términos de los pueblos de Solquautla y Michapa (...) entre medias del río que llaman Tesechuacan y el de Minchapan (...) hay tierras baldías, eriazas, despobladas, donde no habitan indios... depuestas para ganados mayores...”.<sup>91</sup>

La multiplicación del ganado en Nueva España se dio de manera lenta en los años inmediatos posteriores a la conquista. Ya se recordará que desde los primeros viajes exploratorios de los conquistadores se observó la idoneidad de estas tierras para la cría de ganados aunque su introducción antes de la primera mitad estaba orientado a las labores del campo y al uso de las carretas; muy al contrario del ganado menor por el que ya en 1524 en Medellín, Veracruz, se pagaban por concepto de diezmos un mil pesos de oro.<sup>92</sup> La escasez de reses se debía a que sobre la Nueva España pesaba una especie de monopolio que prohibía a los ganaderos de las islas introducir ganado a México. Sin embargo, la medida fue derogada casi al finalizar el gobierno del virrey don Antonio de

<sup>90</sup> *Infra*, capítulo tercero.

<sup>91</sup> AGN, Tierras, Vol. 2735 (2da parte).

<sup>92</sup> AGN, Francios Chevalier, *La formación de los latifundios en México*, p. 118

Mendoza (1550) y la Nueva España se encontró con un incremento notable de reses, a grado tal que los precios de la carne disminuyeron considerablemente.

La fundación de la "Mesta" o asociación de ganaderos confirma el auge que empezó a experimentar la cría de ganado, principalmente en el centro del país. La primera asociación de este tipo surgió en la ciudad de México en el año de 1537 y poco tiempo después otras importantes zonas ganaderas organizaron sus propias mestas: Puebla en 1541, Oaxaca 1543, Michoacán tuvo la suya en 1563 y las ordenanzas de 1574, extendieron esta institución a toda la Nueva España. En el centro de México las zonas más importantes de concentración de ganado eran el valle de Tepeapulco y el de Toluca – donde anualmente se realizaban dos consejos de mesta en el que participaban todos los dueños de ganado.<sup>93</sup>

En el sur de Veracruz, la ganadería mayor, oficio de colonos, creció muy rápidamente sobre todo en la zona cercana a San Martín de Acayucan y el río de San Juan Michapa y entre éste y el río Tesechoacan. También entre el margen derecho del río Coatzacoalcos y el río de Tonalá; y en general, la saca de ganado de las estancias y haciendas de la región ya era importante a finales del siglo XVI, tal como lo muestra el registro de ganado del año de 1584, en los que algunos estancieros de Sotavento registran en Orizaba más de mil cabezas de ganado con rumbo a la ciudad de los Ángeles, Tlaxcala y la ciudad de México.<sup>94</sup> Hacia 1544 fueron otorgadas mercedes de tierras al también encomendero Luis Marín en Guazaqualco, a Francisco Téllez en Acayucan, Juan López de Frías en Iztac Chacalapa y otra más para Francisco de Lara, al cual se le otorga una estancia con una caballería y media. Algunas de estas mercedes (como las del caso de la familia Lara dueños de Mapachapa, o del clan Ortiz) transmitidas o intercambiadas de generación en generación continuaban en manos de los mismos propietarios para la segunda mitad del XVIII, aunque tal fenómeno de conservar los latifundios ganaderos no fuera tan común.

A pesar de los datos anteriores, estas mercedes no parecen haber sido tan numerosas de 1550 a 1560, incrementándose las cesiones, notablemente, sólo a partir de la década siguiente. Desde entonces, la ganadería (a la cual se sumaría la actividad pesquera de autoconsumo practicada en las lagunas y el comercio) se convirtió en el oficio principal de los colonos españoles quienes aprovecharon las enormes extensiones de tierras baldías existente entre los pueblos indios severamente despoblados. Las mercedes solicitadas expresaban ser para sitios de ganado, encontrándose en la provincia de Guazaqualco o Acayucan muy pocas de ganado menor, y aunque las comunidades y los vecinos viejos del lugar eran consultados para cerciorarse de no causar perjuicio, al parecer todas las solicitudes de mercedes de tierra fueron otorgadas, a pesar de las protestas de los gobernadores indios señalando el perjuicio que recibirían sus comunidades.<sup>95</sup> Será del periodo que va de 1580 a 1640 cuando se dé el tránsito de la estancia a la conformación de las haciendas, como se verá en el siguiente capítulo.

Si bien es cierto que los primeros en dedicarse al oficio de la ganadería están vinculados a los conquistadores y a funcionarios de la corona (o a sus familiares) llegados a la Nueva España desde la mitad del siglo XVI, no siempre serán los descendientes de estos primeros vecinos de la región (Guazaqualco, Tlacotalpan, Cosamaloapan o Acayucan) quienes consoliden la posesión de sitios de ganado en gran latifundio. El caso de Beatriz Olvera, descendiente del conquistador Rodrigo del Vivar y poseedora de la estancia de Solquautla puede ejemplificar este dicho; pues hacia 1616 se vio obligada a vender las

---

<sup>93</sup> Vid: José Luis Melgarejo Vivanco, *Historia de la ganadería en Veracruz*, Segunda parte (Etapa colonial).

<sup>94</sup> ANO, Año de 1584.

<sup>95</sup> AGN, Tierras, Vol. 2726 y 2703, por citar algunos ejemplos representativos.

estancias de Solquautla y San Felipe a Juan López de Ortiz, próspero comerciante y ganadero allegado a la Villa del Espíritu Santo a finales del siglo XVI.

Una zona importante en la cesión de mercedes fue la existente entre los pueblos de Solquautla y de Acayucan, así como en las márgenes del río Coatzacoalcos y el San Juan Michapa. Hasta ahora las fuentes localizadas no permiten reconstruir con exactitud el destino y fin de cada uno de los sitios mercedados, sin embargo, todo parece indicar que serán las reunidas bajo un mismo propietario, las que conformaron las estancias de Solquautla, Nopalapan y Cuatotolapan, que para mediados del siglo XVII dominaban la región.<sup>96</sup> Como se puede observar en las mercedes otorgadas<sup>97</sup>, los embates sufridos por el pueblo de Solquautla ante la proliferación de las estancias de ganado mayor provocarán su desaparición a principios del siglo XVII, mientras que otras poblaciones indias quedaron en verdadero estado de sitio.

Los personajes mercedados que habitaban en lugares lejanos a la región no parecen haber conservado durante mucho tiempo sus mercedes. Serán los vecinos de la Villa del espíritu santo quienes poco a poco comprarán las tierras mercedadas uniéndolas a sus anteriores posesiones y serán ellos los protagonistas de los conflictos por la tierra y ganados ocurridos en esta provincia de gentiles. Así pues, la información recibida por el Virrey Manrique en aquel 1588 tuvo su efecto y en consecuencia la provincia de Guazaqualco empezó a infestarse de ganado.

## VIII

Al decir de Gisela von Webeser, entre 1570 y 1620 se experimentó una segunda fase de expansión a través de un intenso repartimiento de mercedes ocupando tierras del Valle de México, Puebla, Michoacán, Oaxaca y la costa del Golfo.<sup>98</sup> Las caballerías y peonías que en las primeras décadas de vida virreinal habían sido cedidas a los soldados según el

---

<sup>96</sup> Gaspar Espinosa solicitó merced de cinco sitios de estancia en términos de los pueblos de Solquautla y Michapa (1588); Luis Guillén, encomendero de Xoteapan y Quiamoloapan hacia 1597, obtiene una merced en términos de Tilcapoapa; Bides de Rivera, relator de la Audiencia de México, solicita una merced en Solquautla y Tesechoacan (1591); Cristóbal Rodríguez una merced en términos de Solquautla y Tesechoacan (1589); Joan de Figueroa Criado pide merced de cuatro sitios de estancia en términos de Iztac Chacalapa y el río Minchapa (1585); Jerónimo Pérez, merced de un sitio para ganado mayor por el río de Xoteapa (1578); Alonso de Caballero, recibió caballería y media en términos del pueblo de Tonalá (1582); Francisco Ortiz de Cuellar, de la villa de Guazaqualco, un sitio de estancia para ganado mayor con dos caballería de tierra en términos del pueblo de Solquautla junto al río Michapan (1586); Beatriz de Olvera, de la ciudad de México, obtuvo un sitio de estancia para ganado mayor y dos caballerías de tierra en términos del pueblo de Solquautla, en unas sabanas que llaman Tatahuicapan (1590); Alonso de Corvera, de la Villa de Guazaqualco, un sitio de estancia para ganado mayor en términos del pueblo de Solquautla, en la parte que llaman Tatahuicapa y que linda con el sitio de Beatriz de Olvera (1590); merced a Juan Luyando de un sitio de estancia para ganado mayor en términos del pueblo de Solquautla, de la otra parte del río de Minchapa (1590); merced a Sebastián Pérez de Solís de dos sitios de estancia de ganado mayor en términos del pueblo de Solquautla, avista de los sitios de Joan Contreras (1592); Joan de Contreras recibe tres sitios de estancia para ganado mayor en términos del pueblo de Solquautla, junto al río Menzapa y al de Nopalapa (1592); al mismo Pérez de Solís, tres sitios de estancia de ganado mayor en términos del pueblo de Solquautla por una cañada grande (...) cuyas vertientes van al río de Minchapa (1592); Joan de Contreras recibe el mismo año otros dos sitios de estancia para ganado mayor en términos del pueblo de Solquautla (1592); merced a Antonio de Espinosa de dos sitios de estancia para ganado mayor y dos caballerías de tierras en términos del pueblo de Solquautla y Tesechuacan (1592); Gregorio de Sagrado es mercedado con un sitio de estancia para ganado mayor y dos caballerías de tierras en términos del pueblo de Solquautla entre el río Tatahuicapan y el Quezalapa (1592), por mencionar sólo algunos. Las referencias a estas últimas mercedes las tomo de José Luis Melgarejo Vivanco, *Historia de Coatzacoalcos hasta 1599*, Gobierno del estado de Veracruz-IVEC, p. 91 y ss; y AGN, Tierras y Mercedes.

<sup>97</sup> Vid, *Supra*, nota al pie, número 87.

<sup>98</sup> Gisela Von Webeser, *La formación de la hacienda en la época colonial*, UNAM, México, 1989, p. 33.



rango, acciones de campaña y calidades de compadrazgo, como recompensa por los servicios prestados a la corona, superada la fase de la conquista empezaron a repartirse a todo aquel que la solicitaba. Incontables sitios de ganado mayor y menor se esparcieron por todo el reino y las inmensas manadas de reses, deambulando por los suelos de la Nueva España, se convirtieron en una imagen habitual para fines del siglo del XVI.<sup>99</sup> De acuerdo con García de León, "Si en el corazón de la Nueva España la ganadería creció al ritmo de las necesidades de aprovisionamiento y transporte de las minas, más al sur las pulsaciones se dan en función del acceso a los puertos, la arriería y de la exportación de cueros a las provincias limítrofes o a la metrópoli."<sup>100</sup> Por eso no resulta extraño que si bien el Sotavento veracruzano no fue ajeno al auge ganadero experimentado en el norte y centro del país, la cantidad de reses y el caudal de los ganaderos de la provincia de Coatzacoalcos nunca se comparó, ni aun en sus mejores épocas con los ganaderos del Altiplano Central que llegaron a poseer hasta 100,000 vacas.<sup>101</sup>

Esta multiplicación del ganado mayor, iniciada hacia 1540 e impulsada de manera efectiva hacia 1570 provocó serios problemas en las comunidades indias que resintieron de inmediato la presencia del ganado, al introducirse éstos en sus campos destruyendo sus sementeras. Y es que la corona española, al intentar aplicar en América el régimen de pastos comunes, perjudicó gravemente a las comunidades, al autorizar a los dueños del ganado llevar sus animales a pastar, precisamente en los terrenos de cultivo, una vez recogida la cosecha. Esta medida, que en España había producido excelentes frutos (puesto que buena parte de los labradores se dedicaba igualmente a la ganadería) resultó contraproducente en Nueva España ya que aquí los únicos que poseían reses en gran cantidad fueron los españoles.<sup>102</sup>

En 1544, el fiscal de la Audiencia se asombra del incremento de reses que se experimenta en la Nueva España: "Los ganados de todo género y especie, hay en abundancia y multiplican mucho, casi dos veces en quince meses..." - aunque como agregaba el mismo personaje -, "(...) al no haber vaqueros suficientes, los hatos se extienden por los campos y destruyen todas las milpas de los indios."<sup>103</sup> Dicha destrucción de milpas se verá reflejada en el descenso de la producción maicera y su correspondiente aumento de precio, pues como comenta un testigo de la época...

"los indios eran vejados y muchas veces tenían que huir, impotentes ante el poderío de los señores del ganado y los clérigos de la capital que vivían de los diezmos".<sup>104</sup>

Para 1551 surgen los primeros problemas por tierras en Acayucan y Ticuatlan<sup>105</sup> y en 1552, el pueblo de Guaxapa se quejaba de las estancias de un tal Juan de Arriaga, cuyo ganado acababa con las labranzas y sementeras y otro tanto hacía el gobernador y principales del pueblo de Tepontzontan, quejándose de que en términos del dicho pueblo, estaban puestas y asentadas ciertas estancias de ganado mayor que le ocasionaban gran daño y perjuicio a los naturales de dicho pueblo y su sementera.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, FCE, México, 1985, Libro primero, Cáp. 21, p. 56.

<sup>100</sup> Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, p. 222.

<sup>101</sup> François Chevalier, *Op. Cit.*, p.128. Por ejemplo, a mediados del siglo XVIII, el hacendado más importante del sur de Veracruz, Juan Baptista Franyutti, contaba con 25, 000 vacas y su caudal fue valuado al momento de su muerte en cerca de 80, 000 pesos de oro común.

<sup>102</sup> Gisela Von Webeser, *La formación de la hacienda...*, p. 27 - 28.

<sup>103</sup> François Chevalier, *Op Cit.*, p. 126.

<sup>104</sup> François Chevalier, *Loc Cit.*

<sup>105</sup> AGN, Mercedes, Vol. 3

<sup>106</sup> Antonio García de León, *Nafragio en tierra*, p.53.

El constante agravio a los indios de parte del ganado y de los propietarios de éstos obligaron al virrey Mendoza y después a don Luis de Velasco a dictar medidas para contrarrestar el daño. Ya en 1543, el virrey recordaba que las estancias de ganado mayor (que empezaron a otorgarse un año antes) debían medir sólo tres mil pasos; y dos mil las destinadas a ganado menor. En los títulos de cesión de tierras se establecía que la merced otorgada no debía causar daño. Poco eficaces resultaron estas medidas y los agravios sufridos por los indios fueron en aumento. El descenso demográfico que experimentaba la población indígena generó inmensos espacios no habitados, que los reinos del ganado se encargaron de ocupar. Las estancias que al momento de la cesión eran más o menos modestas, poco tiempo después se encontraban con el doble del terreno cedido originalmente como se demostraría dos siglos más tarde en la disputa del pueblo de Acayucan con las haciendas de Cuatotolapan en 1783. Compras hechas a indígenas y a españoles pobres, acaparamiento de tierras realengas y de comunidades, utilización de testaferreros o las "composiciones"; de todo se valieron los ganaderos para expandirse. De hecho, muchas de las estancias cedidas por la corona española a particulares, obedeció al intento de legalizar una situación de hecho; es decir, de darle un matiz legal a una posesión que se detentaba y usufructuaba años atrás.

En 1560, los indios de Agualulco (antiguo corregimiento del cacicazgo de Coatzacoalcos, situado al margen derecho del río del mismo nombre) se quejan ante la autoridad por una estancia que los daña<sup>107</sup>, y lo mismo hacen los de Cuapanoaya tres años más tarde. Ante tal cantidad de abusos y denuncias que se despliegan a lo largo y ancho de la Nueva España, don Luis de Velasco "el viejo", especificó, en 1563, las dimensiones de las estancias concedidas: tres mil pasos para el ganado mayor y dos mil para las de menor. Se prohibía vender las estancia antes de cuatro años y se obligaba a los beneficiarios poblarlas de ganado antes de transcurrido un año,<sup>108</sup> intentando con estas medidas poner freno a las especulaciones de tierra que ya se empezaban a sentir. Un año más tarde, en 1564, se estableció que las estancias otorgadas debían estar alejadas al menos a una distancia de 1 000 varas (para medir paños) de las comunidades indias.

Por lo que toca a Veracruz, la década de 1580 a 1590 fue una de las más importantes en los que a cesión de mercedes de tierras se refiere, recibiendo el mayor número de mercedes la provincia de Cosamaloapan y en distintas cantidades Guazaqualco, Tlaxicoyan, Veracruz, Misantla, Nautla y Tamiahua.<sup>109</sup> Quizá como ejemplo de esto sirva el hecho que en el año de 1587 entró al puerto de Sevilla, procedente de Nueva España, una flota conduciendo 64 340 pieles de vacunos.<sup>110</sup> Será durante este periodo cuando se conformen las estancias ganaderas que a la postre derivarán en las haciendas más importantes del sur de Veracruz desde la segunda mitad del siglo XVII hasta fines del XIX: El Zapotal, que para fines del siglo XVII era propiedad de los padres agustinos; Uluapa que después se convertirá en hacienda y marquesado; Cuatotolapan propiedad de los hermanos Pedro González y Hernando Pastrana; Nopalapan que los Tinoco venden más tarde a Juan de Medina y Solquautla mercedada a Francisco Dávila. Principalmente los años de 1583 y 1584 y de 1590 a 1592 (como se ha señalado anteriormente), fueron fructíferos para quienes solicitaron mercedes en la provincia de Coatzacoalcos, destacándose las otorgadas a Francisco Dávila Barahona por Corral Nuevo y las tres caballerías de tierras que recibió Gregorio Sagrero en Cuatotolapan.<sup>111</sup> Estas dos cesiones de tierra reunidas en una misma hacienda (Cuatotolapan), pasaron a manos de la familia

<sup>107</sup> AGN, Mercedes de tierras, Vol. 5

<sup>108</sup> François Chevalier, *Op Cit*, p. 136.

<sup>109</sup> Gisela Von Webeser, *Op Cit*, p. 42.

<sup>110</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de...*, Libro cuarto, Cáp. 33, p. 198.

<sup>111</sup> José Luis Melgarejo Vivanco, *Historia de la ganadería en Veracruz*, Ediciones del gobierno de Veracruz, México, 1980, p. 62.

Franyutti a mediados del siglo XVIII, quienes sostuvieron una larga disputa por tierras realengas con el *común* del pueblo de Acayucan, litigios que fueron uno de los elementos que alimentaron de manera recurrente los reclamos revolucionarios de la región a comienzos de la vigésima centuria.

Es probable que la numerosa cesión de estancias, caballerías y de sitios para ganados mayor fuese motivada por el descenso considerable que experimentó el contingente de reses en toda la Nueva España alrededor de 1570. Diversas parecen ser las causas que provocaron la disminución del ganado: matanzas en grandes cantidades de vacas, que llegaron a ser hasta de tres mil; robos de ganado por parte de mulatos y/o gente viandantes; la afición de comunidades indias por la carne, ocasionando mayor demanda; la probable degeneración biológica del ganado, así como ladrones que mataban a los animales en busca de su cada vez máspreciado cuero y el sebo que empezaban a cotizarse en el virreinato y para la exportación.<sup>112</sup> Este último hecho provocó que la corona española prohibiera sacrificar las reses hembras, así como el excedente de machos, excepto previa licencia del Virrey. Sin embargo y como se verá adelante, la prohibición pasó desapercibida pues para 1620 nuevas disposiciones prohibían la matanza de vacas, cabras y ovejas en Michoacán y se pedía investigar los excesos que en el mismo rubro se cometían en Veracruz.<sup>113</sup> Pero lo que parece ser el factor más importante para este despoblamiento vacuno fue el agotamiento de los pastos. Así lo apunta el virrey Martín Enríquez en 1574:

No se multiplican los ganados tanto como solía que una vaca venía parida antes de cumplir dos años, porque la tierra no estaba hollada y había muchos pastos fértiles y ahora que cesa esto, no paren hasta tres o cuatro años.<sup>114</sup>

No obstante este periodo negro de la ganadería novohispana, Lesley B. Simpson<sup>115</sup> señala que entre 1570 y 1630 hubo en el sotavento veracruzano un incremento notable del número de reses: de 467, 950 existentes para 1570 se quintuplicó el número hasta alcanzar la cifra de 2 500 000 para 1630<sup>116</sup>. Ahora bien, estas cifras sugieren que mientras que en la mayor parte de la Nueva España se observó una disminución, en el sur de Veracruz se iniciaba un repunte en la curva respecto al número de reses. Pero los números poco dicen puesto que desconocemos las cifras de ganado anteriores a 1570, con lo cual resulta difícil establecer un juicio definitivo en el que se pudiera indicar el incremento real. Ahora bien, es probable que el agotamiento de pastos ocurrido en el centro de México, más poblado y saturado de estancias ganaderas y de tierras de labor, no aconteciera en las costas del golfo, menos pobladas y con mayores posibilidades del ganado para buscar alimento.<sup>117</sup> De tal suerte que se observa un alza del número de reses en Sotavento mientras que en otros lados el número de animales disminuyó. Pero mientras la corona seguía otorgando mercedes de tierra y los dueños de ganado se hacían más poderosos controlando el destino de la región, las comunidades indias pasaban momentos difíciles en su lucha por sobrevivir.

---

<sup>112</sup> François Chevalier, *Op Cit.*, p.419

<sup>113</sup> Alejandra Moreno Toscano, "El siglo de la conquista"; en: *Historia General de México*, El colegio de México, Tomo I, p. 419.

<sup>114</sup> François Chevalier, *Op Cit.*, P. 139.

<sup>115</sup> Lesley B. Simpson. *Exploitation of land in central México en the sixteenth century*, p. 69; citado en: Antonio García de León, *Nafragio en tierra*, p. 43.

<sup>116</sup> *Ibid*,

<sup>117</sup> De hecho, una cultura ganadera propiamente sólo se dará en Sotavento a principios del siglo XVIII, mientras que en las centurias antecedentes el cimarrónaje ganadero dominará los usos y costumbres de dicha actividad. El ganado cimarrón era aquel que deambulaba y se criaba libremente en las inmediaciones de la hacienda, huyendo del contacto humano. Este ganado era cazado por los vaqueros de la hacienda para llevarlo a los agostaderos para amansarlo, engordarlo y posteriormente trasladarlo a los centro de entrega.

## IX

Desde finales del siglo XVI y durante todo el XVII los arrieros fueron un factor indispensable en la conformación regional de la Nueva España, no sólo en el ámbito económico sino indudablemente también en el cultural. Estos viandantes del camino iban y venían por los caminos de tierra adentro, atravesando las rutas fluviales y alcanzando los puertos interiores como Paso de San Juan, Tlalixcoyan, Santiago Tuxtla o Tlacotalpan donde se avituallaban y emprendían el retorno con rumbo a las ciudad de los Ángeles, la ciudad de México o incluso hasta las zonas mineras como Zacatecas llevando y trayendo mercaderías, bastimentos, así como las noticias, ritmos, aires de la tierra y pócimas para el bien querer que ya circulaban en otras regiones. Su importancia creció al punto que la corona ya desde 1611 ordenó a las justicias de los pueblos respectivos que no fuesen molestados los carreteros de Veracruz, procurando que sus acreedores no le causaren vejaciones ni molestias, amen de asegurar su tránsito libremente.<sup>118</sup> Para mediados del siglo XVIII la arriería será en Acayucan un oficio dominado por los mulatos y la cría de mulas para el transporte comercial una de las actividades económicas más productivas en las haciendas ganaderas del sur de Veracruz. La importancia de estos andadores de caminos (personajes clásicos en la novela costumbrista del siglo XIX) queda sentada en la actual pervivencia del son de "Los Arrieros", que desde finales de la etapa colonial se bailará en los fandangos de tarima del sotavento.

Otro grupo social que creció muy rápidamente en la Nueva España de finales del XVI fueron los negros y afroestizos. Traídos a la Nueva España para impulsar la actividad minera, y en el caso de Veracruz, a los ingenios en las zonas de Orizaba y Los Tuxtlas, estos esclavos practicaron continuamente el cimarronaje, fundando palenques y quilombos<sup>119</sup> desde los cuales hacían incursiones a los pueblos vecinos. De hecho, los arrieros y viandantes estaban expuestos a las correrías de negros y mulatos que asolaban los caminos, sobre todo en la zona media entre Alvarado y Veracruz, en las inmediaciones de Orizaba y Córdoba y por los rumbos de Los Agualulcos y el río Tesechoacan. La presencia de este contingente africano en Nueva España se incrementó a partir de 1590, fecha en que los *rendeiros* lusitanos tomaron las riendas del monopolio de la introducción de esclavos en las posesiones españolas. Aunque la demanda de población negra estuvo originalmente ligada al trabajo de minas muy rápidamente las ciudades empezaron a llenarse de negros y castas desempeñándose como empleados domésticos, esclavos a jornal o en la *trata* de productos, que obtenían de atajar a los indios en las afueras de los centros urbanos, del robo de almacenes y del negocio de contrabando. En las jurisdicciones veracruzanas, una gran cantidad de esclavos arribó a fines del siglo XVI a trabajar en las posesiones del Marquesado del Valle y en los ingenios y trapiches azucareros de la región, siendo menos los que fueron comprados por los dueños del ganado para trabajar como vaqueros y caporales de los espacios ganaderos. La crecida cantidad de cimarrones huidos entre los siglos XVI y XVII impactó visiblemente en un proceso de mestizaje que tuvo en las mujeres indias de comunidad a su otro gran protagonista. Palenques de cimarrones, negros salteadores de caminos, mulatos libres

---

<sup>118</sup> AGN, Tierras, Vol. 2959, Exp. 51, f. 161.

<sup>119</sup> El Kilombo era una institución guerrera de los Jaga, un pueblo bantú cuyos descendientes viven actualmente en Angola y Gabón. El término Kilombo que en lengua Kimbundu significa unión o reunión, está ligada a una de las instituciones políticas más importantes del siglo XVII en toda la región. Las relaciones entre los miembros de un Kilombo no se regía por lazos de parentesco consanguíneo y llevaba a una organización militar rígida, fundada en un código moral destinado a formar guerreros. Vid, Nicolás Ngou-mve, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Consejo Superior de Investigaciones científicas-Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994, p. 62 y ss.

que viven del hurto del ganado y del negocio en cueros, y vaqueros esclavos que recorren las sendas y atraviesan los ríos vaqueando manadas de vacunos se convirtieron, en el siglo XVII, en personajes recurrentes de los paisajes cotidianos de las tierras bajas del Golfo

## X

Producto del severo despoblamiento humano en la región, desde 1580 la Corona redujo a la mitad el pago de los tributos de la provincia, aunque benigna, la medida no remedió mucho las condiciones de vida de nahuas, mixes, chinantecos y zoques-popolucas que padecían hambre y enfermedad, al estar abandonadas sus sementeras y disminuida la cría de gallinas. El cacao, que antaño fuera uno de los productos más importantes de la zona, y aun moneda corriente entre los indios, disminuyó paulatinamente, motivado en buena parte por el monopolio de cacao que ejercía La Guaira, Venezuela en el naciente mercado caribeño; pero principalmente por la caída demográfica ocurrida en el corregimiento de los Agualulcos, a finales del siglo XVI. Los indios se quejaban de no poder beneficiar sus cacahuatales (siembras de cacao), durmiendo en el suelo sin género de abrigo y sufriendo el hostigamiento de algunos españoles que los explotaban y no los dejaban sosegar, obligándoles a hilar pita – como decía una petición de naturales a finales del siglo XVI.<sup>120</sup> En respuesta a tales agravios, el virrey ordenó a todos los españoles sueltos y viandantes salir de la provincia so pena de 50 pesos de oro común, mandando al alcalde mayor cuidar que los indios se ocuparan de sus sementeras y crianzas de aves y colmenas, prohibiendo se les ocupase en labores de torcer pita para hilar.<sup>121</sup> "Naufregio en tierra", así ha denominado Antonio García de León el drama demográfico de estos años, el ocaso civilizatorio de las culturas indígenas que, sobrevivientes de la debacle poblacional, reconformarían en la convivencia cotidiana con los otros participantes del encuentro civilizatorio, su visión del mundo. El tamaño del impacto demográfico en la jurisdicción, posterior a la conquista española, se expresa fríamente en la desaparición de los pueblos, que de ochenta a principios del siglo XVI, sólo veinte aparecen listados en las relaciones e informes del siglo Ilustrado.

En 1591 se despoblaba la estancia de Chinameca, por el exceso de pago en indios de servicio a algunos hacendados del lugar, al tiempo que los hatos de ganado ocupaban los intersticios comunales, como las estancias ganaderas del cura Francisco Ojeda, a quien en 1590 se le conminaba a exhibir los títulos y recaudo que tenía para estancia en términos de Teccistepec y Oluta<sup>122</sup> – antiguo cacicazgo de la renombrada Doña Marina, intérprete de Cortés. De igual manera, los indios de San Francisco Minzapan, un pueblo situado en el camino que va a la sierra de Sotepan denunciaban, en 1593, los agravios recibidos por su beneficiado, que a la postre ocasionaron la huida de algunos indios del dicho pueblo y por lo cual solicitaban que el rey no consintiera que sus indios se diesen en servicio personal.<sup>123</sup>

El rey Felipe II, fiel a la tradición de protector de indios ordenaba al siguiente año (1594) al recién nombrado alcalde mayor de Guazaqualco, Rodrigo de Abila Cangas no consintiera que los indios fueran obligados a pagar más tributo que el establecido, ni a prestar servicio personal ni a ser empleados como tamemes o prestando servicio a

<sup>120</sup> Antonio García de León, *Naufregio en tierra*. P. 52-53.

<sup>121</sup> AGN, Indios, Vol. 3, exp. 324.

<sup>122</sup> AGN, Indios, Vol. 4, exp.431.

<sup>123</sup> AGN, Indios, Vol. 6, exp. 587.

españoles, sin expreso consentimiento de la autoridad virreinal.<sup>124</sup> Del mismo modo que se intentaba reglamentar el servicio personal por repartimiento, mandando que a los indios de Guazaqualco se les pagasen seis reales por semana sin ser forzados a trabajar contra su voluntad.<sup>125</sup> Pero las denuncias de los indios, los mandamientos de la corona para corregir la situación y los agravios de españoles y negros forman parte del memorial secular que atraviesa la historia de este país.

Otro de los peligros a los que se vieron expuestos los indios era la esclavitud. Como puede observarse en las peticiones del procurador Bartolomé de Zárate de 1533, una de ellas era la referente a la recaptura de indios esclavizados y su utilización al servicio del español. Aunque cierta forma de esclavitud india anterior a la Conquista era frecuente entre los pueblos mesoamericanos, los *tlacotin*, el concepto de esclavitud del español proveniente del derecho romano era algo distinta.<sup>126</sup> Indios de Guazaqualco fueron llevados como esclavos a los ingenios azucareros del Marquesado del Valle<sup>127</sup> y algunas indias de la región llegaron a venderse hasta en cien pesos de oro<sup>128</sup>. Otros más era comerciados en la Ciudad de México y llevados a las haciendas de la naciente provincia de Nueva Vizcaya y a las minas que se abrían en el inmenso territorio, para aquel entonces, conocido como de los chichimecas. Aunque este tráfico de esclavos estuviese impulsado por mercaderes o mineros, lo cierto es que al menos durante el siglo XVI seguía siendo frecuente que los propios indios conforme a su centenaria tradición participaran de este proceso, esclavizando a otros indios. Las leyes nuevas de 1542 intentaron erradicar la costumbre de los conquistadores de realizar expediciones a las provincias fronterizas cuyo propósito real era la caza de esclavos. Otra práctica frecuente para esclavizar a los indios era exigirles tributos imposibles que al no poderlos pagar eran subsanados con trabajo esclavo.<sup>129</sup> El descubrimiento de los reales de minas hizo más pesada la esclavitud para los indios, pues como afirma Ramírez de Fuenleal, todos los españoles trataban afiebradamente de conseguir esclavos indios porque el descubrimiento minero había elevado su precio a 40 pesos.<sup>130</sup>

El descenso demográfico fue tan brutal en la zona del Coatzacoalcos que de 50, 000 tributarios existentes en 1521, para 1580, apenas quedaban 3, 000; es decir, menos de la décima parte. Para 1598, la situación exigió que se encomendase a Don Joseph de Solís realizar la congregación de los naturales de los pueblos de los Agualulcos,<sup>131</sup> una antigua región que asentada entre la desembocadura del río Tonalá y la Barra de Tupilco, había sido la cuna, siglos atrás de La Venta, último centro urbano de la cultura Olmeca.

## XI

Una de las apuestas de investigación más significativas para un historiador social es poder describir el funcionamiento de la red de relaciones sociales: ¿Cuáles son los mecanismos que permiten a los poderosos legitimar y ejercer su poder? ¿Cuáles las estrategias que organizan la distribución de bienes y servicios? ¿Cuáles los fundamentos que posibilitan el cumplimiento del contrato social? Para ensayar respuestas a estas

<sup>124</sup> AGN, Tierras, Vol. 2944, exp. 220, f. 78.

<sup>125</sup> AGN, Indios, Vol. 6, Exp. 93, f. 20 v

<sup>126</sup> Brígida Von Mentz, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*, CIESAS, Porrúa, México, 1999, p.90.

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 92.

<sup>128</sup> Antonio García de León, *Nafragio en tierra*, p. 51.

<sup>129</sup> Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México*, p. 196

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>131</sup> AGN, Indios, Vol. 6, exp. 925, f. 236 v.

inquisiciones se ve uno en la necesidad de esclarecer, ¿Bajo qué regímenes de intercambio cultural se establece la relación entre los dominados y los dominadores? ¿Cuáles son los niveles de tolerancia que tienen los gobernados para soportar las injusticias? ¿Cuál el valor simbólico y real de la ley?

El hecho de que en una comunidad exista una autoridad o forma de gobierno establece de antemano que el principio sobre el que descansará el acuerdo será desigual e inestable, pues, como resulta evidente, los privilegios de los que gobiernan no serán los mismos de los gobernados. Resulta obvio señalar entonces que la apuesta de los gobernantes es conservar el orden social que los mantiene en la cúspide de la detentación de canonjías; y saben bien que para lograrlo han de pactar en repetidas ocasiones con los gobernados, legitimando de continuo – tanto en las prácticas como en los discursos – el ejercicio de su poder y los privilegios inherentes a su ventajosa posición en el status social. Para lograr eso, utilizan principios rudos pero eficaces, de desigualdad social, y se enseña a los otros a aceptar y obedecer dichos principios. Este ejercicio produce lo que Barrington Moore ha denominado, un contrato social implícito y algunas veces explícito.<sup>132</sup>

Si se analizan las variables que condicionan la marcha de una sociedad o grupo social, se verá que los límites y obligaciones de lo que pueden hacer y no, tanto los que imponen las leyes como las que los obedecen no siempre están establecidos en constituciones formales ni en contratos escritos. Los niveles de tolerancia necesarios para mantener el equilibrio y el estado de cosas vigente se modifican de continuo en el quehacer cotidiano y en su constante poner a prueba estas fronteras. De hecho, aunque la autoridad esté precisamente para arreglar las fricciones y disputas causadas por ese principio desigual del acuerdo, sólo se recurre a ella para arreglar una parte mínima de los problemas.<sup>133</sup> La mayor cantidad de ellos son arreglados mediante mecanismos bastante más ordinarios que van desde el robo, la burla, el escarnio, la venganza, el miedo, el fraude, o el aislamiento temporal.<sup>134</sup> Ninguna de estas acciones pone en severo riesgo las bases del pacto social, sin embargo, cuando estas medidas se muestran incapaces para arreglar los conflictos es cuando se ven aparecer las revueltas, en sus variadas manifestaciones, que van desde el motín hasta la gran revolución. Estas formas de protesta son las más llamativas y visibles, pero antes que ser consecuencia, estos eventos forman parte de un grupo más amplio de reacciones con las que se pretenden remediar los agravios que unos grupos o individuos causan a otros. Por lo común se tiene la certeza que las revueltas son causadas por la desigualdad, la injusticia y los agravios morales. Pero cuando reparamos en el hecho de que las causas que originaron el motín se hallan presentes tiempo ha, la percepción se modifica en algún modo y las preguntas son reformuladas en otros términos. Ya no será del tipo ¿por qué ocurrió el levantamiento x?, sino más bien ¿por qué no ocurrió antes? Si la injusticia es inherente al contrato social, ¿por qué y bajo qué condiciones los seres humanos dejan de soportarla?<sup>135</sup> Siguiendo estas reflexiones podemos suponer que la convivencia diaria funciona entonces por la puesta en marcha de un pacto social inestable cuyas reglas son evidentes – como las jurídicas o las incluidas en algún tipo de código –; y otras, más bien tácitas, que son ejercidas antes que nombradas. Entre las reglas verbalizadas y las ejercidas hay una tensión permanente que delinea las características del pacto social. Tanto poderosos como menos fuertes están obligados a observar ciertos tipos de comportamientos, ambos juegan en los intersticios de la obediencia y la desobediencia intentando averiguar hasta qué grado puede el acuerdo estirarse y sacar el mejor provecho de todo ello.

---

<sup>132</sup> Barrington Moore Jr., *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989, p. 23

<sup>133</sup> Barrington Moore, *Op Cit*, p. 29.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 29

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 26

Si como se ha dicho la pervivencia del pacto no se da bajo una relación de iguales es de esperarse que los oprimidos no tengan del todo la licencia de expresar libremente sus emociones y opiniones adoptando una actitud estratégica en presencia de los poderosos, mientras que estos entienden que la sobreactuación de su reputación y su poder son convenientes a sus intereses. Cuando están frente al poderoso, los oprimidos se ven obligados a utilizar un discurso que James Scott llama público al que diferencia de un oculto.

Cada grupo subordinado produce, a partir de su sufrimiento, un discurso oculto que representa una crítica del poder a espaldas del dominador. El poderoso por su lado, también elabora un discurso oculto donde se articulan las prácticas y las exigencias de su poder que no se pueden expresar abiertamente. Comparando el discurso oculto de los débiles con los de los poderosos, y ambos con el discurso público de las relaciones de poder, accedemos a una manera fundamentalmente distinta de entender la resistencia ante el poder.<sup>136</sup>

De hecho, este autor propone que entre estos dos discursos existe un tercero que refiere más bien a una política del disfraz y el anonimato. En una perspectiva semejante, una propuesta esencial de este libro es que existe un tercer ámbito en la política de los grupos subordinados, que se encuentra estratégicamente entre los dos primeros discursos. Se trata de una política del disfraz y del anonimato que se ejerce públicamente, pero que está hecha para contener un doble significado o para proteger la identidad de los actores. En esta definición caben perfectamente los rumores, los chistes, las canciones, los ritos, los códigos y los eufemismos: en fin, buena parte de la cultura popular de los subordinados.<sup>137</sup> Hoy es un lugar común reconocer que el poder no es un privilegio que detenten unos sobre otros, "sino como una estrategia, que sus efectos de dominación, no sean atribuidos a una "apropiación", sino una disposición, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos...".

Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el privilegio adquirido o conservado por la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados.<sup>138</sup>

Aunque difícil de acceder a él, el discurso oculto logra trasminarse en muchas de las manifestaciones de la cultura popular. Pero el valor más importante en el tratamiento de este relato es que el reconocimiento de estos ámbitos oculto y público de los discursos permite ubicar de mejor manera las revueltas pero también estudiar con mayor cuidado esos estados de paz aparente donde todo marchaba y donde el pacto social era cumplido en términos aceptables por los miembros del grupo social. Pero si alguna otra reflexión me dejan estos planteamientos es no desacreditar las muestras pacíficas de protesta como formas alienadas al discurso oficial. No siempre se ven aparecer manifestaciones violentas de insubordinación. Habrá que reconocer en acciones como el hurto, la retórica de la sumisión, la caza furtiva, las tácticas dilatorias en el trabajo, los engaños, los rituales o las fugas parte de ese discurso intermedio en el que la simulación será regla de sobrevivencia.

No siempre se observan en las comunidades indias manifestaciones violentas, pero deducir de eso que estaban de acuerdo o que compartían los fundamentos de su sujeción es otra cosa totalmente diferente. Como ha sido señalado por el historiador Rodolfo Pastor, la defensa por la vía legal a través de tribunales y abogados, la huída a zonas

<sup>136</sup> James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2000, p. 21

<sup>137</sup> James Scott, *Op Cit*, p. 43.

<sup>138</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, México, 1979, p. 33-34.



montañosas y/o de refugio, transferencia del ganado de la comunidad a la cofradía, la demora en el pago de deudas o la fuga o la reubicación territorial de las comunidades e incluso la adopción de un discurso de la sumisión fueron algunas de las formas de resistencia instrumentadas por los indios y sus comunidades. No se tiene noticia de alguna rebelión indígena armada en esta zona, hasta la realizada por los indios de Acayucan a finales del siglo XVIII. Las revueltas más cercanas fueron las ocurridas en Tehuantepec en el año de 1661.<sup>139</sup> Como se verá a lo largo del texto, las estrategias de resistencia de las comunidades indias y afromestizas para librarse de la opresión no sólo de los europeos sino también y en algunos casos más precisamente de otros grupos de su misma raza, fueron variados y desplegados en diversos momentos e intensidades durante los años del virreinato. Evidentemente las comunidades tuvieron que iniciar un largo aprendizaje de las reglas del juego del otro, en algunos casos hicieron visible y de frente su inconformidad (las menos), otras veces en el enmascaramiento y la simulación ejercieron su contrapoder y la defensa de lo que consideraban justo. Para hacer frente a todas estas nuevas calamidades y situaciones fuera de control tuvieron que aprender, entre otras cosas, la lengua de los castellanos. Sus dioses, así como el lenguaje con el que nombraban de antiguo al mundo prevalecieron de manera más bien oculta. Su oralidad se erguía frente a esa cultura arbitrista del Imperio español que había empezado a materializar el sonido del mundo en una hoja de papel. Pero también se apoyaba en ella para demandar de las autoridades virreinales lo que fuese necesario. Precisamente tuvieron que aprender las reglas del juego pues los habitantes de la provincia de Guazaqualco tenían claro que vivían a 120 leguas, de la ciudad de México – donde por cierto también se experimentaban muchos de los agravios que los afectaban; pero al menos allí, la autoridad, el virrey y Dios escuchaban la voz de sus súbditos.

## XII

La administración colonial, en su intento por gobernar de manera más efectiva el inmenso territorio recién conquistado se cuidó mucho de respetar y preservar los privilegios de la antigua nobleza indígena. Todo hace suponer que estos antiguos señores indígenas no tuvieron demasiados problemas para insertarse en la estructura de la sociedad novohispana, desempeñando la función de intermediarios entre los pueblos y las autoridades españolas. Muchos de ellos tuvieron prerrogativas especiales: tuvieron derecho de montar caballo, no prestar servicio personal en repartimiento, tener sirvientes, vestirse a la española o portar armas, y si bien es cierto que estos indios principales se hispanizaron, no menos cierto fue el hecho que si ganaron legitimidad al exterior, al interior de sus pueblos ésta casi desapareció entrado el siglo XVII, etapa en la cual se forjó una nueva casta de notables en las sociedades indígenas.<sup>140</sup>

En el sur de Veracruz, por ejemplo, al alcalde mayor de Guazaqualco se le ordenaba en 1592 no compeliere a Gregorio Jiménez, indio principal de Guazaqualco, a prestar servicio personal<sup>141</sup> y en el año siguiente a Melchor Gómez<sup>142</sup> y a Martín Pérez<sup>143</sup>, indios principales de Chiconcuac y de Oluta respectivamente, se les otorgaba licencia para montar a caballo. Unos años antes, en 1576, cinco principales del pueblo de Guazaqualco obtuvieron, gracias a sus antiguos derechos nobiliarios, licencia para montar mulas o machos de silla y freno, privilegio que, como se sabe, estaba nominalmente negado a los

<sup>139</sup> AGI, Audiencia de México, Vol. 600.

<sup>140</sup> Vid: Serge Gruzinski, La colonización de lo imaginario, p.72 y ss.

<sup>141</sup> AGN, Indios, Vol. 6, Exp. 210

<sup>142</sup> AGN, Indios, VOL. 7, Exp.310

<sup>143</sup> AGN, Indios, Vol. 9, Exp. 310.

indios.<sup>144</sup> Para 1583, Carlos Guzmán, cacique de Sayula pidió licencia para montar a caballo<sup>145</sup>, como de igual forma lo solicitó Pablo Zacarías, cacique de Teccistepec en 1590.<sup>146</sup> Algo similar es el caso de Francisco Acate, principal de Soconusco en 1618<sup>147</sup> o con Cristóbal Sánchez, cacique de Acayucan a quien en 1580, se le otorgó licencia para traer espada para el ornato de su persona y defensa de casa.<sup>148</sup> Algunos de estos miembros de la nobleza indígena recibieron mercedes de tierra como fue el caso de Gabriel Hernández, indio principal de Tlacotalpan, a quien se le otorgó un sitio de estancia para ganado menor en términos del pueblo mencionado<sup>149</sup>; o el derecho de que se le pagasen dos pesos de oro de los bienes de la comunidad, un indio e indias para el servicio de su casa y una sementera de maíz de cien brazas de largo por 50 de ancho por razón de cacicazgo, como ocurrió también con el ya mencionado cacique de Texistepec, Pablo Zacarías.<sup>150</sup>

Estos indios "principales" eran para los gobernadores españoles la voz de los pueblos indígenas. Muchos de ellos fueron quienes respondieron las encuestas de 1578-1582, que posteriormente dieron origen a las relaciones geográficas. Pero también a ellos recurrió Joseph de Solís cuando en 1599 visitó la provincia con el fin de establecer el lugar más adecuado para la reducción de los indios de los Agualulcos. Según apunta García de León, los pueblos de los Agualulcos llegaron a la región producto de una migración chichimeca-tolteca y, si bien eran en su mayoría hablantes de zoque -popolucá, vivían un proceso de nahuatización todavía visible en 1599. Dichos pueblos estaban asentados - como escribe Joseph de Solís - al Oriente de la costa, cuatro o cinco leguas a la tierra adentro, entre el río Tonalá y el de los Copilcos y que por estar rodeados y cercados de agua, esteros, lagunas, eran llamados *Yahualulcos* o *Agualulcos*.

En la tasación de Gasco de Herrero, de 1554, San Francisco Ayahualulco es una de las cabeceras más pobladas de Coatzacoalcos; no obstante, la gran mortandad indígena acaecida en la provincia de Guazaqualco en los años mencionados ocasionó que para finales del siglo XVII, apenas el pueblo de Tonalá sobreviviera, al desaparecer la mayoría de los pueblos de las costas y refundarse unos pocos huyendo de los ataques piratas - como en el caso de San Felipe Cozoliacac, trasladado hacia 1717, tierra adentro entre Paso de la Fábrica (hoy Minatitlán) y Jaltipan.<sup>151</sup> El 24 de febrero de 1599, Joseph de Solís llegó al corregimiento de Los Agualulcos<sup>152</sup> con la encomienda de congregar a los naturales de los pueblos "para que pudiesen ser enseñados y conservados con aumento en la fe y doctrina cristiana, y en policía y buen gobierno, teniendo a la mano la corrección y amparo necesario, así para las espirituales como para las temporales."<sup>153</sup>

Después de recorrer durante más de quince días los once pueblos de la región<sup>154</sup>, Joseph de Solís se decide por los pueblos de Tecuaminoacan y Mecatepeque para hacer allí las reducciones de indios, donde quedarían 292 tributarios de la real corona, en el primero,

<sup>144</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Los nahuas del sur de Veracruz*, p. 14

<sup>145</sup> AGN, General de Parte, Vol. 1

<sup>146</sup> AGN, Indios, Vol. 5, Exp.54

<sup>147</sup> AGN, Indios, Vol. 9, Exp. 115.

<sup>148</sup> AGN, General de parte, Vol. 2, Exp. 921, f. 195 v.

<sup>149</sup> AGN, Tierras, Vol. 2723, Exp. 15, f. 18.

<sup>150</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Los nahuas del sur de Veracruz*, p. 14.

<sup>151</sup> Florentino Cruz Martínez, *Cosoleacaque, génesis de un pueblo nahua*, Unidad regional de culturas populares, Acayucan, Veracruz, Col. Documentos.

<sup>152</sup> En la etapa colonial se le conocerá indistintamente como Agualulco o Yahualulco, razón por la cual aquí aparecen de ambas maneras

<sup>153</sup> Joseph de Solís. "Estado en que se hallaba la provincia de Coatzacoalcos en el año de 1599", *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo XVI, n. 2, abril-mayo-junio, 1945, p. 222

<sup>154</sup> Mecatepec, Pichocalco, Ostiltan, Tecuaminoacan, Tapancoapa, Ocoapan y San Miguel Tepantlaotli, San Felipe Cozoliacac, Chicoguacan, San Miguel Cuicatlan y San Pedro Guacán.

y, 216 tributarios en el segundo pueblo, sujetos a los encomenderos Juan de Frías y a Gonzalo Hernández De Alconcher. En este documento fechado el 12 de marzo de 1599, Joseph de Solís manda que por ser la voluntad del rey, se pregonase públicamente en la iglesia para que fuese escuchada y entendida por los gobernadores, alcaldes y mandones de los dichos pueblos, que así habrían de ser congregados para que si tuviesen qué alegar, lo hiciesen en el transcurso del día, último término perentorio para que con lo que alegasen fuese tomada la resolución por parte del Conde Monterrey, virrey de la Nueva España.

Nosotros los principales de estos pueblos de los Ayahualulcos, San Francisco Ocoapa, San Phelipe Cotzaliacac, San Juan Bautista Chicoacan y San Pedro Acan y San Miguel Cuicatan, y San Miguel Otzihuacan, y Santa María Asunción Atlapacoapa y San Pedro Ostiltan y Santa María Nativitas Pichualco; aquí hemos sabido y entendido lo que el rey nuestro señor manda y también lo que el juez en su nombre vino a ver en cada uno de todos estos pueblos de por sí por la comisión que trujo, para la congregación y junta que quiere hacer de todos estos pueblos (...) y aquí nos dio a entender su mandado y aquí hacemos nuestra petición todos los pueblos de San Miguel Cuicatan, y la hicimos todos los principales y firmamos. Señor juez: parecemos ante vuestra merced por nuestra vejación y por nuestras huertas de cacao y milpas de maíz, y por esto llora nuestro corazón y es muy dificultoso fundar y hacer las huertas de cacao, porque en diez años no da fruto, y por eso estamos con mucha pena por haberlo de dejar ¿de qué nos hemos de sustentar y vestir señor juez, que muchas veces besamos tus manos y tus pies? Porque vuestra merced vino por nosotros y ha de ser nuestro procurador porque no queremos dejar nuestros cañahuatales y frutales, porque es negocio de mucho trabajo y pesadumbre para todos los que sabemos y para todos los naturales hijos de dios y vasallos del rey, y así no queremos ni aceptamos el mandamiento porque es de mucha vejación lo que se ha de hacer, porque hemos de dejar nuestras sementeras de cacao y de nuestros pueblos y tendremos mucho trabajo, y ya se lo han dicho al señor juez cada pueblo de por sí y ha visitado nuestros pueblos y huertas de cacao y todas estas cosas. Hoy viernes terminamos nuestra plática en San Miguel Cuicatan. Y esta es nuestra petición de todos los principales. Don García Martín de la Cruz.-Don Tomás de Mendoza, gobernador. -Don Martín Pérez, Diego Ramírez, Don Luis Pedro, Don Francisco López, Don Martín Hernández, Alonso Sánchez, Francisco Hernández.<sup>155</sup>

La escritura en lengua castellana encontró pronta cabida en las culturas indias mesoamericanas, acostumbradas a plasmar en la tradición oral y en la pictografía, el conjunto de conocimientos útiles para explicar su mundo y describirse ellos mismos dentro de la relación de fuerzas de ese orden natural. Ante el trastorno de la memoria y el lenguaje del mundo ocurrido a partir del proceso de conquista, la nobleza indígena encargada de la conservación y transmisión del pasado integró la escritura a las formas tradicionales de consignación basadas en la imagen, aunque no sin modificar la percepción del pasado de los pueblos. Pero me atrevo a sugerir que la adopción de la escritura por parte de los pueblos indios – en ningún sentido ingenua – fue necesaria en tanto convivían con una cultura europea para la cual lo escrito aunque convivía con otras formas comunicativas y adoctrinadoras como la liturgia, los ceremoniales y las obras de teatro, empezaba a privilegiarse sobre cualquier otra forma de comunicación. Para quejarse, para solicitar, para dialogar con los europeos los indios hubieron de escribir; de pedirles a otros que lo hicieran por ellos o aprender ellos mismos a fijar, en la extrañeza de la hoja, la plenitud del mundo parlante. Muestra de la importancia de ese aprendizaje escritural, son la innumerable cantidad de Títulos Primordiales<sup>156</sup> que se han encontrado

<sup>155</sup> Joseph de Solís, *Op Cit*, p. 467-468.

<sup>156</sup> Para Serge Gruzinski, los títulos primordiales se distinguen de los títulos de propiedad de tierras "en la medida en que son las falsificaciones cuya composición por regla general es muy posterior a los hechos que pretenden establecer y sobre todo a las fechas que exhiben. Son falsificaciones en la medida en que consignan

en los archivos coloniales, los cuales, a pesar de ser sólo una muestra no dejan de ser preciosos indicadores del uso de la escritura por parte de los indios. Por eso, como ha señalado Serge Gruzinski "(...) la historia de las culturas indígenas de la Nueva España es inseparable de aquella de la captura de lo escrito. Por ello es preciso abandonar de una vez por todas el cliché de las comunidades inmersas en la oralidad o privadas de memoria."<sup>157</sup> Y es que suponer a las comunidades indias ajenas del uso de la escritura sería tanto como imaginarlas en un estado de inmovilidad, sin capacidad de reacción ni de ajuste ante las situaciones hostilmente novedosas que vivieron a partir de las primeras decenas del siglo.

Si se observa con cuidado el tono de la petición elaborada por los caciques de los Aqualulcos, se aprecia cómo del discurso de la subordinación ante la autoridad, *¿de qué nos hemos de sustentar y vestir, señor juez que muchas veces besamos tus manos y tus pies?*, se pasa a argumentar la relación entre la comunidad y su habitat inmemorial e insistiendo en su calidad de vasallos respetuosos de su rey, *"porque no queremos dejar nuestros cañahuatales y frutales, porque es negocio de mucho trabajo y pesadumbre para todos los que sabemos y para todos los naturales hijos de dios y vasallos del Rey"*, para concluir con el discurso de la desobediencia<sup>158</sup> que señala el perjuicio causado no sólo a ellos sino a la corona, *"Y así no queremos ni aceptamos el mandamiento porque es de mucha vejación lo que se ha de hacer (...)"*. Me había preguntado sobre la manera en que las comunidades, en caso de hacerlo habían reaccionado ante las presiones ejercidas por la normatividad española que alteraban su equilibrio social. El parecer de estos nobles indígenas de la región fue presentado al comisionado Joseph de Solís, escrito en lengua mexicana y es, hasta donde se sabe, uno de los pocos testimonios escritos elaborado por los propios indios. Creo advertir en el uso de esta petición indígena una forma de reacción, de contrapoder instrumentado por los indios para rechazar aquello que rebasó los límites de lo permisible, y que alteraba de manera drástica las condiciones de pacto social entre ellos y el rey. Está claro que la relación establecida entre las comunidades y lo que hoy llamamos entorno natural le daba sentido a la cosmovisión india. Es probable que después de más de quinientos años seamos incapaces de imaginar lo que significó para estas sociedades ver destruidos sus casas, profanado sus lugares sagrados y renunciar a la tierra donde habitaban sus muertos. ¿Significa la defensa del territorio y la negativa a ser congregados la persistencia de formas culturales mesoamericanas de darle sentido a la existencia? Así me lo parece.

Joseph de Solís abandonó la región pocos días después de entrada la primavera. Había llegado a la provincia de Guazaqualco con el encargo real de establecer los sitios más apropiados para la congregación de los pueblos de los Aqualulcos. Según orden directa

---

hechos históricamente inexactos, incluso inventados totalmente, falsificaciones encargadas de sustituir títulos auténticos que pueden no haber existido nunca o desaparecido, así hayan sido destruidos, extraviados, vendidos u olvidados por las comunidades y pueblos ...".Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1995, p.104 y ss.

<sup>157</sup> Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, FCE, p.136.

<sup>158</sup> Quizá sirva como indicio de cómo tanto gobernantes como gobernados están conscientes de la diferenciación entre discurso público y discurso privado y de la relativa seriedad con que deben tomarse las muestras de sumisión de parte del los menos fuertes. En ese sentido, Alonso de Zorita ofrece un testimonio de la desconfianza del español ante la supuesta sumisión del indio. Comentando al respecto de la inclinación de los indios a la mentira, anota lo siguiente: << Y preguntados algunos viejos por qué ahora miente tanto, dicen que porque no hay castigo (de parte de los propios indios); y que también es la causa ser los españoles tan soberbios y crueles, que les han cogido tanto miedo que no les osan responder más de aquello en que sienten que les agradan, diciendo a todo que sí, aunque sea imposible, y que están siempre recatados para no responderles fuera de su gusto, y que no se confían de ellos ni los entienden; y es así que en preguntando el español al indio alguna cosa, luego se recata para responder, y pocas veces responderán descuidadamente. Y también dicen que lo han aprendido de los españoles. >> Alonso de Zorita, *Los señores de la Nueva España*, UNAM, México, 1993, p. 65.

del Rey, estando juntos los indios, se les daría a conocer que por orden real se había acordado congregarlos y juntarlos sin réplica ni excusa; y sin embargo, la reducción de los indios del corregimiento de los Agualulcos nunca tuvo efecto. Algo semejante ocurrió en Los Tuxtlas y algunas comunidades de Cosamaloapan. No obstante reconocer la existencia de otras causas que pudieron incidir para que la reducción de las comunidades no se efectuase, me atrevo a pensar que esta petición de los indios puede ilustrar los modos en los que esas fronteras poco claras de la obediencia y la desobediencia son redefinidas constantemente. Los indios evitaron la congregación mas no pudieron impedir siete más años más tarde, que sus comunidades se despoblases y quedaran en la ruina. A través de los medios traídos por los conquistadores – la escritura – la república de naturales ejerció un poder que les hizo posible continuar habitando en la tierra donde los señores del monte, del agua y del viento intentaban desesperadamente señalar el camino a seguir en los tiempos inciertos. "Este escrito no es nuevo, ni hecho de ayer acá como dicen, porque desde inmemorial tiempo a esta parte está hecho"<sup>159</sup> – se lee en un documento hecho por indígenas de San Matías Cuijingo, allá en las lejanas tierras del Altiplano Central. Porque a través de una escritura ligada fuertemente a lo oral y pictórico, las comunidades indias de la Nueva España intentaron reforzar su vínculo con aquel *Otro* tiempo, con aquella memoria que parecía perderse inexorablemente con la llegada de los bizarros españoles. Lo que sabemos de la experiencia histórica de los pueblos asentados entre las márgenes del río Tonalá y la Barra de Cupilco es más que marginal... excepcional. Esta zona, la más devastada de la Provincia de Guazaqualco en los años transcurridos de la llegada de los españoles hasta los comienzos del siglo XVII se convirtió en excelente refugio de negros cimarrones, criminales, facinerosos y piratas. Estos últimos construyeron campamentos al derredor de las lagunas desde donde asolaron los pueblos y estancias ganaderas de la región.

Los pleitos y disputas entre las comunidades de indios y españoles no eran, sin embargo, las únicas. Otro tipo de controversias empezaron a dirimirse por la posesión de las tierras y del ganado. De hecho, el intento por congregaar a los pueblos planteó dificultades entre los encomenderos y los ganaderos, al beneficiarse los señores del ganado por las tierras que quedaban libres y viéndose afectados los encomenderos por la correspondiente reducción de los tributos y emolumentos que podían exigir a los indígenas. Estas pugnas marcarían los intrínquilos políticos de los últimos años de la Villa del espíritu Santo y configurarían a la provincia de Guazaqualco o de Acayucan como tierra de haciendas ganaderas.

### XIII

No resulta sorprendente constatar que en una sociedad que desdeñaba el trabajo y las empresas industriales y donde la posesión de la tierra era un requisito indispensable para el ejercicio de los derechos políticos,<sup>160</sup> los grandes latifundios hayan prosperado de una manera tan importante.<sup>161</sup> Como ya se ha visto, los años que fueron de 1570 a 1620 se caracterizaron por una numerosa cesión de mercedes de tierra y sitios para estancia.<sup>162</sup> Los testimonios que dan cuenta de este crecido incremento de ganado son variados; en su mayoría un ganado cimarrón que deambulaba por los campos de la Nueva España

<sup>159</sup> Serge Gruzinski, *Op Cit*, p. 106-107.

<sup>160</sup> Las peonías y caballería fueron dados en los primeros momentos como recompensas de guerra y como recompensas prestados por soldados. No es raro que luego se enseñoreen y que asuman una actitud señorial, pues estas posesiones fueron dadas en el viejo estilo feudal señorial.

<sup>161</sup> Clarence Haring, *Op Cit*, 340.

<sup>162</sup> Gisela Von Webeser, *La formación de la hacienda...* ; p. 34

ocasionando problemas con las sementeras de los indios habiendo ganaderos que poseían de 10 000 a 30, 000 cabezas de ganado.<sup>163</sup> Aunque la corona intentó poner freno a los agravios ocasionados por los ganados a las tierras comunales era difícil poner remedio suficiente frente a los intereses coligados de los señores del ganado y los clérigos que vivían de los diezmos.<sup>164</sup> La creación de los consejos de Mesta atestiguan este hecho y las Ordenanzas de 1574 del rey Luis de Velasco extendieron esta institución a toda la Nueva España.<sup>165</sup> Pero también las ordenanzas de los virreyes Villamanrique y Luis Velasco por dotar y ampliar de fundo legal a las comunidades y la prohibición a establecerse a mil pasos del territorio comunal dan cuenta no sólo de los intentos sino de la severidad de las molestias por parte del ganado mayor a los indios.

Como ya se comentó, este maravilloso incremento del ganado entró en una fase de recesión hacia 1570, las cifras dadas por Lesley Simpson<sup>166</sup>, indican un incremento notable en la tierra caliente veracruzana y se ha visto cómo en el caso de las provincias de Cosamaloapan y Guazaqualco la cesión de mercedes para estancias ganaderas fue en aumento. Vinculada a las grandes epidemias de 1576-1580 y a la concentración de indios en congregaciones se estimuló la gran cesión de mercedes entre los años 1553 - 1563 y 1585 - 1595.<sup>167</sup> Como comenta Chevalier, hacia 1540 el gobierno virreinal empezó a otorgar mercedes de sitios de ganado que sí implicaban la posesión de las tierras y que en realidad legalizaban situaciones de facto, marcando el inicio de la conformación de las grandes posesiones.<sup>168</sup> El notable incremento de las mercedes otorgadas hacia finales del XVI marcó el pulso de la conformación de las estancias ganaderas y su posterior transformación en haciendas.

Uno de los problemas analizados en los estudios clásicos sobre el surgimiento de la hacienda ha hecho hincapié en indagar las modalidades, velocidad y contextos que posibilitaron la transición de las estancias ganadera a las respectivas haciendas. Por lo común, se acepta que este tránsito se dio durante la primera mitad del siglo XVII, vinculado con el eclipse del movimiento minero y la crisis de la economía indígena causada por el descenso poblacional notable.<sup>169</sup>

En el caso de Veracruz, las estancias proliferaron en los llanos y sabanas de Acayucan, Cosamaloapan, Solquautla, Guazaqualco, Veracruz, Tlalixcoyan, Tlacotalpan, Misantla, Nautla y Tamiahua,<sup>170</sup> situadas cerca de arroyos, esteros, lagunas y manantiales. El término estancia denotaba para la segunda mitad del siglo XVI la unidad productiva, diferenciándose del sitio concebido sólo como la extensión territorial. Pero por lo regular la cesión de estos sitios establecía su asignación para ser poblados por ganado mayor o menor. Las estancias adolecían de poseer alguna infraestructura que fuera más allá de

---

<sup>163</sup> François Chevalier, *Op Cit*, p. 128.

<sup>164</sup> *Ibid*, p. 126.

<sup>165</sup> Antonio García de León comenta que en el sotavento y el sureste de la Nueva España, la Mesta aunque existente fue una institución bastante obsoleta. "En las regiones tropicales y marginales (Coatzacoalcos, Guaspaltepec, Soconusco), las Mestas fueron inoperantes, las estancias iniciales estuvieron incomunicadas entre sí y los ganados proliferaron tanto, que hubo verdaderos criaderos de manadas cimarronas. Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, Tomo II, p. 221.

<sup>166</sup> *Supra*, p. 18

<sup>167</sup> Gisela Von Webeser, *Op Cit*, p. 19.

<sup>168</sup> François Chevalier, *Op Cit*, p. 125,

<sup>169</sup> François Chevalier, *La formación de los grandes latifundios*, p. 351 y ss; Magnus Morner, "La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes"; en: Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, Siglo XXI editores, México, 1975, p.18-19. Enrique Florescano, *Orígenes y desarrollo de los problemas agrarios*, p. 48 y 71; Eric Van Young, "Historia rural mexicana desde Chevalier: historiografía de la hacienda colonial", en: *La crisis del orden colonial*, Alianza editorial, México, 1992, p.125-196.

<sup>170</sup> AGN, Mercedes y Tierras Gisela Von Webeser, *Op Cit*, p. 42.

unas cuantas chozas o jacales en las que los vaqueros se guarecían de las inclemencias del tiempo y para pasar la noche. El ganado erraba libremente. Algunas de las estancias tenían corrales y las que se encontraban cercanas a alguna comunidad debían tener cercas, para evitar que los animales invadieran las tierras de la comunidad.<sup>171</sup> Por lo general, estas unidades productivas no necesitaban la mayor parte del año de más de dos vaqueros; y quizá, las muy grandes, media docena cuando llegaba el momento de juntarlos, errarlos y trasladarlos a los lugares de entrega.

En lo que hoy se conoce como la tesis Chevalier- Simpson, se ha asumido que la creación de las haciendas ganaderas se realizó en un tiempo en que la población descendió y la minería decayó. Según esta tesis, la contracción económica de la Nueva España del XVII provocada por una baja en la producción minera, obligó al ramo agropecuario a volverse a la producción extensiva,<sup>172</sup> como la crianza del ganado, y no a las intensivas como el cultivo de las tierras, efectuadas desde principios de la conquista - como el caso del trigo en la región de Puebla y las regiones maiceras del valle de México. Esta contracción de mercados (según sostiene la tesis) originó un proceso de feudalización que produjo un sistema de grandes latifundios.<sup>173</sup>

Desde 1940, Silvio Zavala había señalado que encomienda y hacienda no eran sinónimas, y aunque la segunda no fue una evolución de la primera, algunos estudiosos del tema han señalado, que el hecho de tener encomiendas facilitaba la adquisición (directamente o por testaferros) de mercedes para sitios de ganado.<sup>174</sup> Ante este comentario, también hay que señalar que es bastante improbable que las haciendas ganaderas tuvieran antecedentes de encomienda pues fueron fundadas en lugares donde había pocos indios. En el caso del sur de Veracruz, excepto la zona de Solquautla e Iztac Chacalapa, las otras áreas de asentamientos de haciendas eran más bien poco pobladas, aunque esto no significa que éstas no formaran parte de la territorialidad de los pueblos indios.<sup>175</sup> En nuestra región de estudio, los primeros ganaderos de la región estaban emparentados a las familias de los primeros conquistadores. Parece que en el caso del sotavento, la posibilidad de ser encomendero o funcionario real facilitaron que familias como los Carvajal (descendientes de Joan de Limpias Carvajal "el sordo", piloto, encomendero de Otatitlan<sup>176</sup> y por otro lado del conquistador Francisco Franco, (conquistador que participó en la "pacificación" de mixes, zapotecas y chontales) se convirtiesen en dueños de la Hacienda de Uluapa.<sup>177</sup> Lo mismo ocurrió con Juan López de Ortiz, cuyos descendientes fueron dueños de la Hacienda Solquautla; con Luis Guillén, encomendero y Teniente de justicia<sup>178</sup>, dueño de la Estancia de Mapachapa hacia 1590;<sup>179</sup> o el caso de Antonio de Espinosa, administrador del marquesado del Valle, cuyos descendientes poseyeron la hacienda de Santa Ana Chiltepec<sup>180</sup>, por citar algunos casos en los que la vinculación *conquistador-encomendero-funcionario real-dueño de hacienda ganadera*, está bien documentada. Durante la investigación aparecen ya referencias a haciendas de ganado en 1584 y 1609, aunque parecen casos aislados. Pareciera que el término *hacienda* se va a

<sup>171</sup> Gisela Von Webeser, *Op Cit*, p. 31.

<sup>172</sup> François Chevalier, *Op Cit*, p. 76.

<sup>173</sup> Eric Van Young, *Op Cit*, p.131

<sup>174</sup> Magnus Morner, *Op Cit*, p. 19.

<sup>175</sup> James Lockhart, "Encomienda an hacienda: the evolution of the great state in the Spanish Indies"; en: *The Hispanic American historical review*, XLIX, 1969, pp. 411-42

<sup>176</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 542.

<sup>177</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan biografía de una hoya*, CIESAS, México, 1992. p. 35.

<sup>178</sup> AGN, Inquisición, Vol. 463 y Antonio García de León, *Nafragio en tierra*, p. 50.

<sup>179</sup> AGN, Tierras, Exp. 26.

<sup>180</sup> ANO, año de 1668, Registro de la saca de ganado presentada en Orizaba; *Límites entre el estado de Veracruz y Oaxaca, año de 1899*, Secretaría de gobierno del estado libre y soberano de Oaxaca, Sección primera, p. 10 (Este texto se encuentra en el Archivo General del estado de Veracruz, Xalapa, Ver.).

popularizar en la Costa del Golfo a partir de 1630, antes de eso, se utiliza preferentemente el término *estancia de ganado mayor* para designar la posesión de hatos de ganado.

Como se observa en el registro de la saca del ganado de 1584, para esa fecha las estancias ganaderas del sotavento eran un hecho consumado, pues algunos estancieros registran en Orizaba más de mil cabezas de ganado, con destino a ciudades como Puebla, Tlaxcala, Atlixco.<sup>181</sup> En este registro no aparece ningún ganadero de la provincia de Acayucan, al contrario de las provincias de Cosamaloapan, Alvarado y Los Tuxtlas que parecen haber conformado sus estancias un poco antes que los de la región del Guazaqualco. Precisamente, durante los últimos años del XVI y principios del XVII es cuando se iniciarán en esta zona las disputas, arreglos y transacciones que dieron origen a las haciendas ganaderas. De los propios documentos se desprende que un crecido incremento de ganado se dio en estas fechas y que era práctica común que el ganado pastara libremente por las diversas estancias.

Precisamente, parte de las disputas crecientes experimentada entre los estancieros será la de hurto de ganado; y en otros casos, el matar animales para aprovechar sus cueros. Tal fue el caso de Lázaro González, vecino y alguacil que fue de la provincia quien emprendió demanda contra Juan López de Ortiz, dueño de estancia por haber hurtado, vaqueado, muerto y desjarretado cantidad de los dichos ganados<sup>182</sup>; o aquella otra en la que Nuño Álvarez demandaba del encomendero Luis Guillén, le resarciera 40 000 pesos de oro común pues aun cuando el propio Guillén le había vendido la estancia de Mapachapa, por ausentarse el nuevo dueño con rumbo a Yucatán, el citado encomendero sacó en un plazo de diez años cerca de 40 000 vacas, toros y novillos de su estancia de Mapachapa.<sup>183</sup> Similares denuncias se hicieron durante esos años, por ejemplo, contra el Capitán Felipe Palacios, dueño de la hacienda de Tonalá, Michapan e isla de Santa Ana, por haber muerto cantidad de vacas propiedad del citado Lázaro González.<sup>184</sup>

Es de hacer notar que la lógica de estas disputas consistía en que el demandado imputara de los mismos delitos a aquel que lo acusaba, esperando que el más influyente ante las autoridades de la provincia y de la Audiencia de México lo sacaría del problema. En el último litigio mencionado, el capitán Felipe Palacios sostenía que las denuncias hechas en su contra eran motivadas por el contubernio pernicioso experimentado entre el alcalde mayor Andrés de Tapia (que para 1610 es buscado por la justicia por mala administración)<sup>185</sup> y su teniente Lázaro González quien se iniciaba en el oficio ganadero. Vinculados a estas querellas, los alcaldes mayores entrantes y salientes (y sus respectivos tenientes y justicias) de la villa del Espíritu Santo no son ajenos a estos ajustes de cuentas donde parece visible que lo que está en juego en estas controversias es obtener el control político y comercial de la provincia. Como fue el caso del alcalde mayor Lucas de Aguirre, a quien se le buscaba para encarcelarlo;<sup>186</sup> al capitán Juan Temino Guillamar, alcalde que fue de Guazaqualco se le buscaba para compensar cierta cantidad de pesos que un vecino le había facilitado;<sup>187</sup> o al ex alcalde mayor Rodrigo castro de quien un vecino le demanda, en 1609, el cumplimiento de una deuda.<sup>188</sup>

<sup>181</sup> ANO, Año de 1584, registros de la saca de ganado de 1584, Orizaba.

<sup>182</sup> AGN, Tierras, Vol. 2968, Exp. 108

<sup>183</sup> Este caso sirve como ejemplo para ilustrar la vinculación entre encomendero y dueños de estancia de ganado. Precisamente la estancia de Mapachapa que Luis Guillen vende a Nuño Álvarez, vecino de la Puebla, lindaba con las dos encomiendas que el primero poseía en Xoteapa y Quinamolapan. AGN, Vol. 2972, Exp. 126.

<sup>184</sup> AGN, Tierras, Vol., 2980, Exp. 49. Septiembre 16 de 1610.

<sup>185</sup> AGN, Tierras, Vol., 2980, Exp. 45.

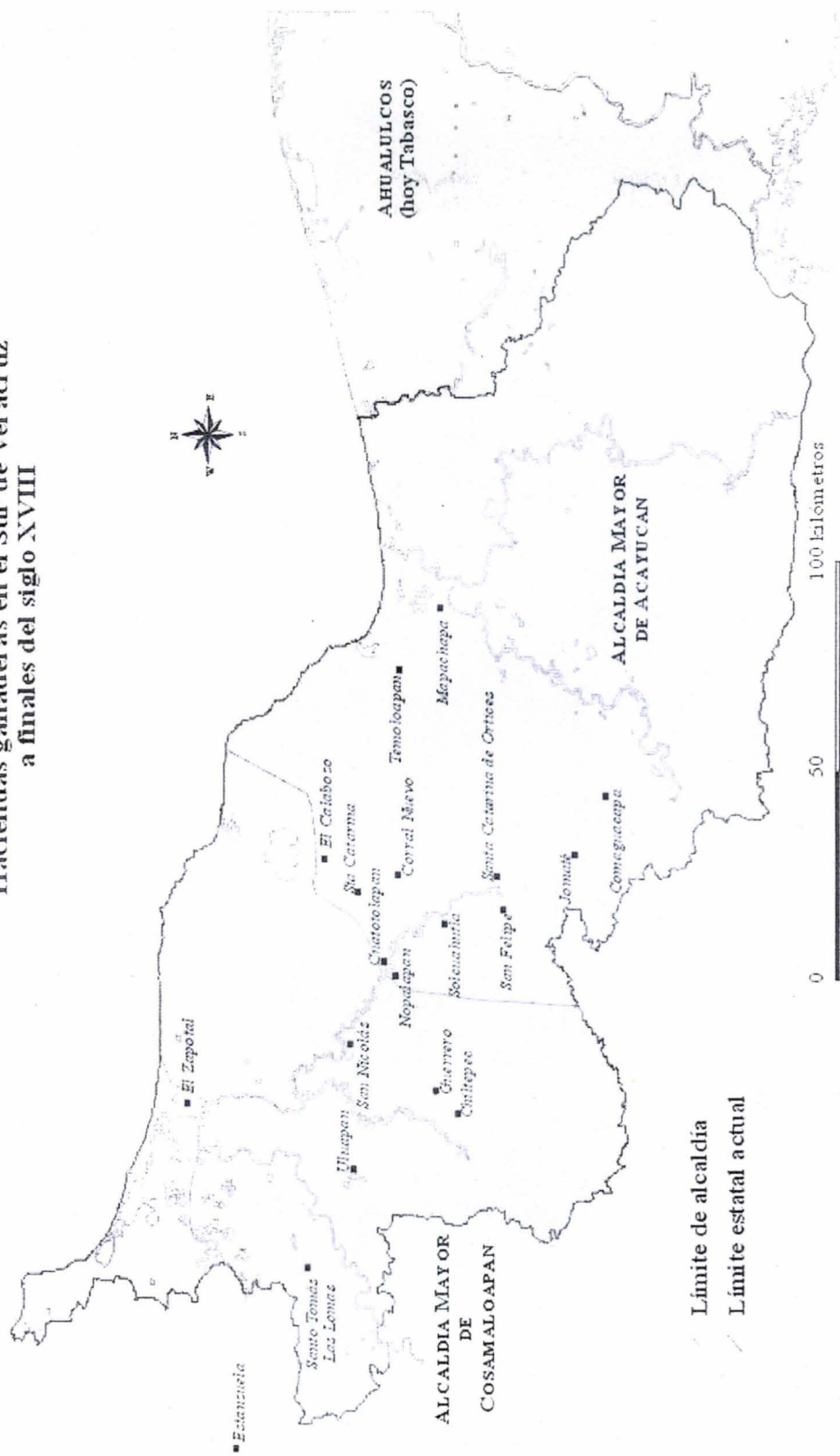
<sup>186</sup> AGN, Tierras, Vol., 2959, Exp., 52 y Vol., 2953, Exp., 48

<sup>187</sup> AGN, Tierras, Vol. 2694, Exp. 19.

<sup>188</sup> AGN, Tierras, Vol., 2983, Exp., 44



## Haciendas ganaderas en el Sur de Veracruz a finales del siglo XVIII



Fuentes: AGN, Tlaxas, Relacion de Conal, 1777.

Fondo cartográfico: Base Solviento IRD-CIESAS  
Edición: Rafael Palma

Como se observa al revisar cada uno de estos conflictos la ley era lo último en cumplirse y los estancieros intentaban marcar sus terrenos de acción y de influencia; mientras que los encomenderos sobrevivientes trataban de evitar que sus indios y trabajadores fueran tentados a ir en calidad de trabajadores asalariados a las nacientes empresas ganadera y comercial. La constante de estos años será el desmedido número de denuncias que cada uno de los señores del ganado va a establecer contra el contrincante más peligroso en turno pues, como lo muestra el caso siguiente, si Juan López de Ortiz, fundador de lo que después será la Hacienda Santa Catarina de los Ortices denuncia al rico minero y también dueño de estancias, Agustín Guerrero de Luna por entrar a desjarretar su ganado, vaquearlo y robarlo, nada impedirá al minero poner una contra demanda por los mismos cargos que le eran señalados, logrando, gracias a sus mejores influencias, que Juan López de Ortiz sea apresado. Como se verá después en estos pleitos, si las influencias y el clientelismo con la autoridad civil no son suficientes para contrarrestar el poder económico de los adversarios, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición será otra instancia donde se diriman las disputas por el control político y económico de la región. En cada uno de estos casos, la relación de la ganadería con la empresa minera o los giros comerciales trasatlánticos de la ciudad de México y Puebla comprobó ser de gran utilidad.

#### XIV

El 1 de febrero de 1607, Joan de Basave, vecino español de la Villa del Espíritu Santo escribía afligido al Rey Felipe III, informándole de los agravios que se experimentaban en Guazaqualco.<sup>189</sup> Cinco pueblos indios, Tatlaupa, Guachapa y los tres Ocotlanes habían sido deshabitados y lo mismo ocurría con el ya mencionado Pichucalco de los Agualulcos "que era uno de los mejores de la jurisdicción" cuyos indios, incapaces de resistir a tanta codicia huyeron a partes remotas no sujetas a doctrina religiosa. La corrupción de los alcaldes mayores, escribía el informante, eran criados del Virrey, sabiendo que su estancia se prolongaría a un máximo de dos años, intentaban remediar su pobreza, sustanciando la tierra e infligiendo tan altos agravios a los indios con tributos excesivos, servicio personal gratuito y haciendo repartimientos, que la tierra estaba de todo punto destruida." Y así de destruida permanecería la región durante los años venideros.

Las estancias ganaderas de la región aprovecharon el inmenso espacio vacío dejado por la desaparición de las comunidades para extenderse en forma notable. Para 1635, la villa del Espíritu Santo se encuentra casi en ruinas y la capital de la Provincia se trasladó a Acayucan, pueblo de comerciantes que comenzó a crecer al amparo de la ganadería y la arriería, controlando el comercio desarrollado desde Paso de San Juan (hoy San Juan Evangelista). Hacia 1647, la población indígena alcanzó su punto más bajo con un total aproximado de 600 tributarios para toda la provincia mientras que las estancias ganaderas superaban las veinte, llegando algunas a poseer 40 000 ó 50 000 cabezas de ganado. Los antiguos encomenderos estaban casi extintos y la encomienda de todos los pueblos de la jurisdicción estaba en manos de la Real Corona, trasladándose así los abusos de los encomenderos a los recaudadores de tributos. Como era el caso de Francisco Prudencio Morales recaudador de Sayula, Acayucan y Teccistepec quien debiendo cobrar los tributos en cacao a razón de 30 reales la carga, los cobraba en ixtle torcido o pita, pagándoles a cinco reales el sontle cuando valía quince e imponiéndoles el peso del sontle al doble del acostumbrado.<sup>190</sup>

---

<sup>189</sup> AGI, México, 126

<sup>190</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Los nahuas del sur de Veracruz*, p. 17

Ahora eran los comerciantes y ganaderos quienes dominaban la región. Una cantidad considerable de esclavos africanos había llegado a trabajar en el vaqueo del ganado mientras que una cultura popular, desarrollada en los intersticios de las estancias ganaderas se nutría en los abrevaderos de lo indígena, africano y andaluz. En la memoria de los oficios que proveían los virreyes de la Nueva España, los de la provincia de Guazaqualco aparecen en los de segunda clase y los de Yahualulcos en los de tercera<sup>191</sup> y, en general, la provincia daba muestras definitivas de decadencia.

Tres años antes (1528) de que los vecinos de la Villa del Espíritu Santo tuvieran que iniciar sus disputas contra el conquistador Francisco de Montejo por la posesión de Santa María de la Victoria, Tabasco, los vecinos de la villa de Guazaqualco avistaron en los cielos de la Nueva España, señales y augurios.

También quiero decir cómo en la villa de Guazaqualco en el año veinte y ocho, llovió un aguacero de terrones, y no eran de la manera que otras veces suele llover, y en cayendo en el suelo, aquello que parecía agua, se congelaba en sapos, poco mayores que moscardones y se cuajó el suelo de ellos y luego comenzaron a saltar la vía del río que estaba cerca y sin ir unos la vía de otros, ni quebrar la vía derecha, y como eran muchos y la tierra calurosa, y hace muchos soles no pudieron llegar todos los sapos al río, y así quedaron muchos en el suelo, y aves carniceras y de rapiña comieron todos los más, y los que no llegaron dieron mal olor, y los mandamos limpiar para quitar la hedentina.<sup>192</sup>

La organización textual que permeó la elaboración de los discursos *de la* conquista estuvo sustentada en una retórica medieval cristiana que tenía como premisa convencer a los no cristianos de la fe en Cristo, y de legitimar la acción de la Santa Iglesia católica.<sup>193</sup> Es bajo el intento de cristianizar al infiel donde la función del presagio se inscribe; pero si el propósito y función del *signo* en la textualidad de las crónicas radica en mostrar la legitimidad de la tarea evangelizadora – la constatación de que los hispanos eran el pueblo elegido<sup>194</sup>–, del mismo modo, estos acontecimientos fantásticos deben interpretarse desde el imaginario medieval que organizó el discurso de la conquista.<sup>195</sup> La interpretación de señales, profecías y planetas que anunciaron la llegada del Dios cristiano a tierra de gentiles fue empleada no sólo por Bernal Díaz sino por todos los cronistas de la Nueva España, pues seguían un modelo escritural en el que la combinación de los hechos, los lugares y los temas aspiraban no tanto a contar lo que pasó sino a destacar lo ejemplar y edificante de la voluntad de Dios.<sup>196</sup>

Siguiendo esta argumentación creo que al momento de hacer el recuento de los sucedidos de la Villa del Espíritu Santo durante los siglos XVI y XVII, la permanente desilusión que acompaña a cada uno de los testimonios de la época debe insertarse (y contrastarse con) en el imaginario medieval que dio sustento a los sueños de grandeza de los primeros conquistadores e hijosdalgos que atravesaron el Océano Atlántico. ¿En

---

<sup>191</sup> AGI, México, 600, f. 701.

<sup>192</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 922. Capítulo CCXII bis "De las señales que hubo en el cielo de Nueva España antes que en ella entrásemos, y pronósticos de declaración que los indios mexicanos hicieron, diciendo sobre ellos; y de una señal que hubo en el cielo, y otras cosas que son de traer la memoria."

<sup>193</sup> Alfonso Mendiola, *Verdad romanesca y verdad historiográfica*, p. 57.

<sup>194</sup> En esta lógica, las recompensas económicas y la gloria ansiada por los primeros colonos serían apenas demostraciones de reconocimiento que la considerada divinidad confería a los vencedores. A final de cuentas, si la cristiandad había logrado expulsar a los moros después de siete siglos de conquista, la Invención de América era la corroboración del poder omnímodo del creador.

<sup>195</sup> Guy Rozat, *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de México*, Tava editorial, México, 1993, p. 65 y ss

<sup>196</sup> Michel de Certeau, "Una variante: la edificación hagio-gráfica"; en: *La escritura de la historia*, p. 258.

**Falta página**

**N° 57**

qué medida el oro de los ríos respaldó la creencia en ciudades imaginarias como "El Dorado"? "(...) *A los veinte y siete capítulos* – anotó Suero de Cangas en la relación de la villa del Espíritu Santo de 1580 -*se responde que en toda esta provincia, no hay minas de plata. Antiguamente se sacó mucho oro, porque no había muchos esclavos y gente que lo sacaba del río donde se criaba, ahora no se saca, porque no hay gente, aunque hay mucho oro.*"<sup>197</sup> ¿Acaso Calafia, reina de Las Amazonas, tuvo su correlato en Doña Marina, la noble indígena amante de Hernán Cortés, que provenía de un cacicazgo presumiblemente gobernado por mujeres? ¿Cuál habrá sido la función del mito-creencia de ese *Tlalocan fertilísimo* en relación con las ansias de los europeos de encontrar ese *paraíso terrenal de riquezas como le llamaban los antiguos*? A ciencia cierta no se puede saber, sin embargo, no se puede desestimar esa geografía visionaria de los conquistadores que convirtió América en el territorio donde se cumplirían las fantasías e ideales del Viejo Mundo medieval.<sup>198</sup> Guazaqualco, como otras tantas provincias de la Nueva España, no cumplió con las expectativas señoriales de sus primeros pobladores y por eso, la villa del Espíritu Santo desapareció para siempre.

Aunque se ignora la fecha exacta del despoblamiento final de la villa del Espíritu Santo, se cree que esto ocurrió después de 1672, cuando los piratas incendiaron la villa, misma que diez años después estaba totalmente destruida. Varios pueblos asentados en las márgenes del Río Coatzacoalcos migraron tierra adentro huyendo de los ataques piratas, quienes violaban a sus mujeres, destruían sus iglesias, casas y milpas.<sup>199</sup> Algunos pueblos como Moloacan, Tenantitan, Ocelotepeque, Minzapa y Chinameca fueron condonados de pagar los tributos que debían "de ocho años atrás y que empiecen a correr desde el 1 de enero de 1673, para que con esto se reedifiquen sus iglesias y casas y busquen tierras en que sembrar..."<sup>200</sup>; y lo mismo ocurrió al año siguiente con los indios de Los Aguascalcos.

Algunos de los sucedidos, invenciones y agravios ocurridos en la Provincia de Guazaqualco se experimentaron de forma más o menos parecida tanto en el Sotavento veracruzano, como en muchas comunidades y jurisdicciones de la Nueva España. En la ya mencionada carta de 1607, Joan Basave escribía:

"La aflicción con que esta villa de Guazaqualco y su jurisdicción se halla nos obliga a suplicar a vuestra majestad se duela de hacernos merced de considerar que si tan graves daños no se atajan se acabará de perder esta tierra y el Real haber de vuestra majestad será de todo punto menoscabado porque con respecto de estar la villa ciento cincuenta leguas de México, a donde no con la brevedad necesaria llega la voz de los agravios que cada día recibimos..."<sup>201</sup>

Y el remedio del Rey o de Dios nunca llegó y la provincia se perdió. Así como hemos utilizado al personaje Bernal Díaz del Castillo para narrar la decepción que vivieron los conquistadores en tierras bajas de la Costa del Golfo, la lluvia de sapos que según cuenta el soldado cronista fue avistada en la Villa del Espíritu Santo en 1528, representa la suerte postrera que tuvo la flor y nata de los conquistadores españoles, "como aquellos

<sup>197</sup> Rene Acuña, *Relación de la provincia de Coatzacoalco...*, p.122.

<sup>198</sup> En este sentido Luis Weckmann comenta: <<Surge rápida, lo que Zavala llama "una geografía visionaria" de América en la cual, como dice Olschki, no es fácil separar la realidad de la imaginación. Los exploradores se lanzan a la conquista de quimeras, de montañas de plata, de jardines maravillosos donde las flores son piedras preciosas, del sitio del paraíso terrenal, de islas envueltas en la bruma donde moran amazonas o gigantes o donde se guarda la mano de Satanás, de la fuente que devuelve la juventud, de El Dorado, de sirenas o grifones, hombres caudatos o cinocéfalos, todo lo cual sólo existía en los *mappae mundi* o en las páginas de enciclopedias medievales, pero cuya búsqueda ensancha los horizontes del mundo conocido por el hombre europeo y americano.>> Luis Weckmann, *La herencia medieval...*, p. 29.

<sup>199</sup> AGN, Tributos, Vol. 10, exp. 2

<sup>200</sup> AGN, Indios, Vol. 24, Exp. 498, f. 385, marzo 6 de 1673.

<sup>201</sup> AGI, México, 126.

sapos que por lo calurosa de la tierra no pudieron llegar al río y fueron devorados por aves de rapiña". Dos años después de este acontecimiento, Bernal Díaz del Castillo abandonó para siempre la Villa del Espíritu Santo, argumentando que los indios de Guazaqualco no eran de provecho<sup>202</sup> y en la Nueva España - como escribió en una carta algún pasajero de indias - "quien no tenía indios, no tenía para comer."<sup>203</sup>

De aquella imagen que igualaba las costas del golfo al *antiguo Tlalocan de riquezas y paraíso terrenal, de tierras abundantísimas y fértiles donde se daba el cacao, piedras turquesas y mucho oro*, siglo y medio después sólo quedaban algunos descobijados recuerdos, que desaparecieron entre la polvareda levantada por los reinos del ganado. La otrora provincia de Guazaqualco es, pues, no la excepción sino la paradoja ideal tanto de la Nueva España como de aquel Imperio donde el sol nunca se ocultaba. "Y así - escribe el licenciado Martín Cellorigo - el no haber dinero ni oro ni plata en España es por haberlo, y el no ser rica es por serlo: haciendo dos contradictorias verdaderas en nuestra España, y en un mismo sujeto."<sup>204</sup> Lo mismo ocurrió en aquella provincia de Guazaqualco, fértil pero pobre, rica y destruida... sumida en el polvo de sus sueños.

---

<sup>202</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 794.-795.

<sup>203</sup> Carta de Francisco Bolaños a su mujer Ana Mateos en Moguer. Río Magdalena, 1578. Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes de Indias*, FCE, México, 1996, p. 316.

<sup>204</sup> Citado en Pierre Vilar, "El tiempo del quijote"; en: *Crecimiento y desarrollo*, Planeta Agostini, p. 340.

CAPÍTULO SEGUNDO: EL MUNDO AL REVÉS  
O DE CÓMO LOS ANIMALES SE DEVORARON A LOS HOMBRES.

*Donde se reconstruyen las representaciones, mezclas y entuertos ocurridos en los vacíos de tierra adentro durante un siglo donde "no pasó nada".*

## CAPÍTULO SEGUNDO: EL MUNDO AL REVÉS O DE CÓMO LOS ANIMALES SE DEVORARON A LOS HOMBRES.

*Donde se reconstruyen las representaciones, mezclas y entuertos ocurridos en los vacíos de tierra adentro durante un siglo donde "no pasó nada".*

<<Va rompiendo la cadena siempre por lo más débil o lo más forastero. A éste se denuncia por haber comprado hierbas de buen querer a un negro brujo, a quien mandarán a azotar a Cartagena de Indias; al pregonero porque dicen que cometió el nefando pecado; al encomendero por haber movido los linderos a un realengo; al Chantre por lujurioso, al Artillero por borracho (...). El barbero de la villa - bizco que sólo daña con el mirar cruzado - es la espornada de la cadena de infamias, afirmando que doña Violante, la esposa del antiguo gobernador, es zorra vieja que tiene comercio con sus esclavos. Y así se lleva, en este infierno, (...) entre indios naboríes que apestan a manteca rancia y negros que huelen a garduña, la vida más perra que arrastrarse pueda en el reino de este mundo. ¡Ah! ¡Las Indias! ¡Las Indias...! <sup>205</sup>

### I

Con la llegada del otoño, la lluvia y el mal tiempo imponían a la Nueva Veracruz un ritmo semilento. La navegación se paralizaba, y los *vientos* que continuamente soplaban en la ciudad levantaban andanadas de arena que hacían muy difícil el tránsito por las calles. Las comunicaciones tierra adentro eran igualmente complicadas y el comercio tan pobre que vida tan triste en pocos lugares podía observarse. Muy pocas cosas se movían durante los meses siguientes y hasta ya entrada la primavera la ciudad se guarecía de los *nortes*, huracanes y ciclones que asolaban las costas del mar Caribe. Algo similar ocurría en las provincias y jurisdicciones de tierra adentro donde las intensas lluvias desbordaban los ríos haciendo perder las cosechas de maíz, frijol, algodón, mientras que mucho del ganado cimarrón que deambulaba por las estancias y haciendas se ahogaba al inundarse las tierras bajas donde éste acostumbraba pastar. El trajín de los arrieros se detenía y los productos provenientes de Campeche, Chiapas, Tehuantepec y Sotavento se guardaban en las bodegas de los puertos interiores, esperando la primera oportunidad para ser conducidas al Puerto de Veracruz o a centros urbanos como Puebla, Tlaxcala o la ciudad de México.

Sin lugar a dudas, estos meses muertos se prestaban para soltar la bamba y engordar los chismes y mitotes que nunca faltaban por aquellas latitudes. Por eso cuando en los primeros días de octubre de 1602 llegó a Veracruz la noticia de haber nacido el *Anticristo* en las extremas partes de Babilonia,<sup>206</sup> el rumor circuló como reguero de pólvora. En una carta enviada por el Maestro de Rodas a los serenísimos príncipes cristianos, se informaba que un niño oscuro y tenebroso había nacido de una bellísima mujer de linaje desconocido. Según anotaba la relación, en su nacimiento los cielos hicieron grandísimas señales: el sol se oscureció, cayeron enormes fuegos, llovió maná, piedras preciosas y grandes serpientes se vieron por el aire los días siguientes. Al fin de ocho días el niño caminaba y hablaba perfectamente de manera que era entendido por todos y anunciaba al pueblo que era hijo de Dios y verdadero Mesías al que se debía creer y tener por tal. Los embajadores cristianos, redactores del informe, afirmaban haber visto con sus

<sup>205</sup> Alejo Carpentier, "Camino de Santiago"; en: *Guerra del tiempo, El Acoso y otros relatos*. S XXI editores, sexta edición, México, 1994, p. 62.

<sup>206</sup> AGN, Inquisición, Vol. 452, f. 293.



propios ojos al prodigio de niño: verlo sanando enfermos, resucitando muertos y dando vista a ciegos mediante su palabra y sin medicamento. En Babilonia – concluía el informe - *han comenzado a adorar a él como hijo de Dios por devoción y otros portentos y miedo.*<sup>207</sup>

Por esos mismos meses, pero treinta leguas al sudeste de la Nueva *Veracruz*, otras ideas referentes al fin de los tiempos circulaban en la humilde provincia de Guazaqualco. A últimas fechas, un mercader de Cholula, tratante en granjerías era la comidilla de los vecinos del lugar. Nadie conocía su nombre pero era mejor conocido entre los vecinos como El Virrey, pues a cualquier lugar que llegaba pedía a los lugareños le llamasen Alcalde Mayor y le tratasen con la distinción que merecía semejante cargo.<sup>208</sup> La verdad era que el ambiente por aquellos lugares no estaba para alcurnias y linajes, pues los sueños de grandeza y opulencia que alguna vez iluminaron el porvenir de esta villa se fueron junto con los conquistadores quienes de a poco en poco se marcharon en busca de mejores oportunidades. No faltaba quien creía a este excéntrico personaje un loco, aunque otros lo tenían por buen cristiano, pues recorría la provincia con el rosario en la mano, rezando y diciendo a donde llegaba "Loado sea Jesucristo que pronto llegará el día en que los hombres serán devorados por los animales."<sup>209</sup>

## II

Desde la muerte del Rey Felipe II en 1598, la decadencia del Imperio español se anunciaba lo mismo en las Cortes que en las provincias mediante signos inequívocos. La España de comienzos de siglo XVII era una nave en agónico naufragio, viviendo la paradoja de haber instituido el mercado mundial y la acumulación originaria de capital, y sin embargo, seguir aferrada a una mentalidad feudal tan obsesionada en la opulencia, el terror al trabajo y en la que hasta el más miserable pretendía hacerse servir<sup>210</sup>. Los años de "desfacer entuertos" habían terminado y lo que producía en aquella península de crisis y hambres era según testigos de la época la rapiña, la simulación, y el oportunismo; la literatura de la época ilustra bien este fenómeno, pues si los conquistadores habían llegado a la *Indias* alentados por las hazañas de valerosos caballeros e hidalgos, nuevos personajes cristalizados en las figuras del pícaro y el vagabundo inundaban una literatura que no hacía sino reflejar lo que todo mundo percibía.<sup>211</sup> El tesoro americano que arribaba a Cádiz y Sevilla se iba, por un lado, en saldar las deudas de guerras intestinas que tenía los Reyes Católicos con las incipientes naciones capitalistas; así como para cubrir la crecida cantidad de dineros comprometidos a comerciantes ingleses, franceses, holandeses y flamencos a causa de los objetos suntuarios que tanto gustaban a la

---

<sup>207</sup> La noticia no era tampoco tan extraordinaria. Desde varios siglos atrás, el imaginario occidental cristiano venía nutriéndose con la idea del juicio final y el solo rumor de esta noticia producía alarma entre las autoridades, pues como bien se sabe, el nacimiento del Anticristo era una de las señales que marcaba a la cristiandad el final del mundo. Vid, Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002, p. 303.

<sup>208</sup> AGN, Inquisición, Vol. 463, f. 475.

<sup>209</sup> Tal y como he señalado en la referencia anterior la mención a este personaje conocido como "El Virrey" está más que probada por documento. La última expresión en realidad la tomo tanto de Carlos Marx como de Tomás Moro intentando señalar el proceso de acumulación originaria de capital que llevó a los animales, en el caso de nuestra investigación, el ganado vacuno, a desalojar las comunidades obligando a los sin tierra a desplazarse a las ciudades para trabajar en las fábricas o engrosar las filas de los cinturones de miseria que llenaban los centros urbanos. Siendo el siglo XVII mexicano, el siglo de consolidación de la gran propiedad. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, FCE, Traducción de Wenceslao Roces, México, 1973, Cáp. XXIV, La llamada acumulación originaria, p. 612. Tomás Moro, *Utopía*, Porrúa, Col. Sepan Cuantos, México, 1985, p. 19.

<sup>210</sup> Pierre Vilar, "El Tiempo del Quijote"; en *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Planeta Agostini, Traducción Editorial Ariel, España, 1993, p. 343.

<sup>211</sup> Irving Leonard, *Los libros del Conquistador*, p. 215.

aristocracia de El Escorial. Después de la muerte del Rey *papelero* un caudal de paradojas tenía a España sumida en un letargo del que no saldría jamás, pues después que el feudalismo alcanzó con el descubrimiento de América su etapa máxima, no hubo nada que la curase de los vicios que la aquejaban.<sup>212</sup> Y aunque administrar y administrar es la pasión de aquellos años, el imperio de los Austria era de dimensiones tan extraordinarias que era improbable controlar y reglamentar lo que ocurría en ese inmenso territorio "donde el sol nunca se ocultaba."<sup>213</sup>

Mientras tanto, en la Nueva España variados procesos empezaban a transformar las rutinas civilizatorias vividas hasta ese entonces. El fin de la política de conquista en territorios de la Audiencia de México y de Nueva Galicia, así como el inicio de una estrategia de colonización contribuyeron a principios del siglo XVII al desarrollo del comercio, de las artes, la empresa minera, y la ganadería mayor, impulsando al crecimiento y embellecimiento de algunas ciudades. Por otro lado, el descenso notable de la población india, la llegada constante al virreinato de europeos de todas las raleas (deseosos de hacer la América) y la introducción de la población africana produjo un mestizaje que modificó el paisaje sociocultural respecto de los anteriores cincuenta años. Nuevas reglas de convivencia se generaron a comienzos del siglo XVII y constantemente perniciosas asociaciones entre mulatos o negros libres, españoles pobres e indios ladinizados actuaban al filo de la legalidad como intermediarios de una sociedad en franca recomposición. En las principales ciudades del virreinato (Ciudad de México, Tlaxcala, Puebla, Guadalajara) empezaban a verse las fachadas de Tezontle, azulejos y bronce que se entretejían, las humildes iglesias daban paso a las majestuosas catedrales y los primigenios monasterio cedían su lugar a los templos y conventos de las distintas órdenes religiosas. Francisco Cervantes de Salazar nos hace un retrato muy vivo de lo que se observaba ya desde la segunda mitad del siglo XVI en la capital virreinal

Observa ahora, además, qué multitud de tiendas y qué ordenadas, cuán provistas de valiosas mercancías, qué concurso de forasteros, de compradores y vendedores. Y luego, cuánta gente a caballo, y qué murmullo en la muchedumbre de tratantes. Con razón se puede afirmar haberse juntado aquí cuanto hay notable en el mundo entero.<sup>214</sup>

Sin embargo estas visiones *refinadas* con que se ha caracterizado comúnmente el barroco novohispano estaban lejos de ser la norma en todos las partes del reino. En las aldeas pobres y alejadas de la capital las situaciones eran distintas. Los ritmos de vida que imponían los climas y los oficios de las distintas zonas, las mezclas raciales hechas sin orden ni concierto y el ejercicio del poder que se vivía a nivel local y micro regional con escaso o nulo control de la Audiencia de México daban un aspecto bastante diferente a la periferia. Si en los centros urbanos del siglo XVII, la cultura del barroco mexicano estuvo dominada por un cariz más aristócrata, cercano a lo culto, jerárquico, y protocolario; en la periferia se expresó otro tipo de realidad, más bien transgresiva, festiva y popular: una cultura popular de ida y vuelta, donde la negociación cultural y la circularidad social serían una constante.<sup>215</sup> Allí, en las regiones alejadas de los grandes centros de poder,

<sup>212</sup> Pierre Vilar, *El tiempo del Quijote*, p. 340.

<sup>213</sup> Hay un ensayo muy bello que dedica Fernand Braudel a los años que acompañaron al reinado de Felipe II. Fernand Braudel, *Escritos sobre la historia*, Alianza universidad, Madrid, 1991 (especialmente Cáp. IV).

<sup>214</sup> Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*, UNAM, Col. Biblioteca del estudiante universitario, México, 1964, p. 40.

<sup>215</sup> Una discusión bastante interesante sobre las diferentes y a veces contradictorias expresiones del barroco mexicano pueden encontrarse en, Bolívar Echeverría (Comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, Ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994 p. 225. Especialmente el trabajo de Antonio García de León, *Contrapunto barroco en el Veracruz colonial*.

separadas por innumerables y tortuosos días de viaje fue donde el mestizaje social suscitó productos culturales sumamente interesantes a los historiadores sociales de hoy.

### III

Después de atravesar ciudades como la Puebla, Tlaxcala u Orizaba los viajeros que por fuerza mayor tenían que aventurarse en las tierras ignotas del *mediodía* avistaban un conglomerado de ventas, aldeas y humildes villas habitadas en su mayoría por indios, negros, mulatos y españoles pobres.<sup>216</sup> Para llegar a las provincias del sur del virreinato, los viajeros, comerciantes y autoridades provenientes de la capital de la Nueva España invertían más de cuarenta y cinco jornadas en avistar las provincias de Tabasco o Campeche. En ese camino, ni siquiera la Veracruz Nueva - recién trasladada (*circa* 1601) a su nuevo emplazamiento en las Ventas de Buitrón, frente a San Juan de Ulúa, era una ciudad opulenta, pues no obstante ser la garganta principal del comercio novohispano la humilde traza de sus calles y sus casas hechas de múcar, o de las maderas rescatadas de los naufragios daban poca idea del comercio que allí se desarrollaba. Salvo la ciudad de Antequera en Oaxaca, se puede afirmar - tal y como lo señalan los viajeros de finales del siglo XIX - que el límite de la civilización, la frontera real de la vida en *policía* se encontraba en la línea imaginaria trazada entre las ciudades de Orizaba, Veracruz y la villa de Tlacotalpan, asentada en la cuenca del Río Papaloapan o de Alvarado, espacio en el que por cierto se fundaron algunas de las haciendas ganaderas más importantes de Veracruz.<sup>217</sup>

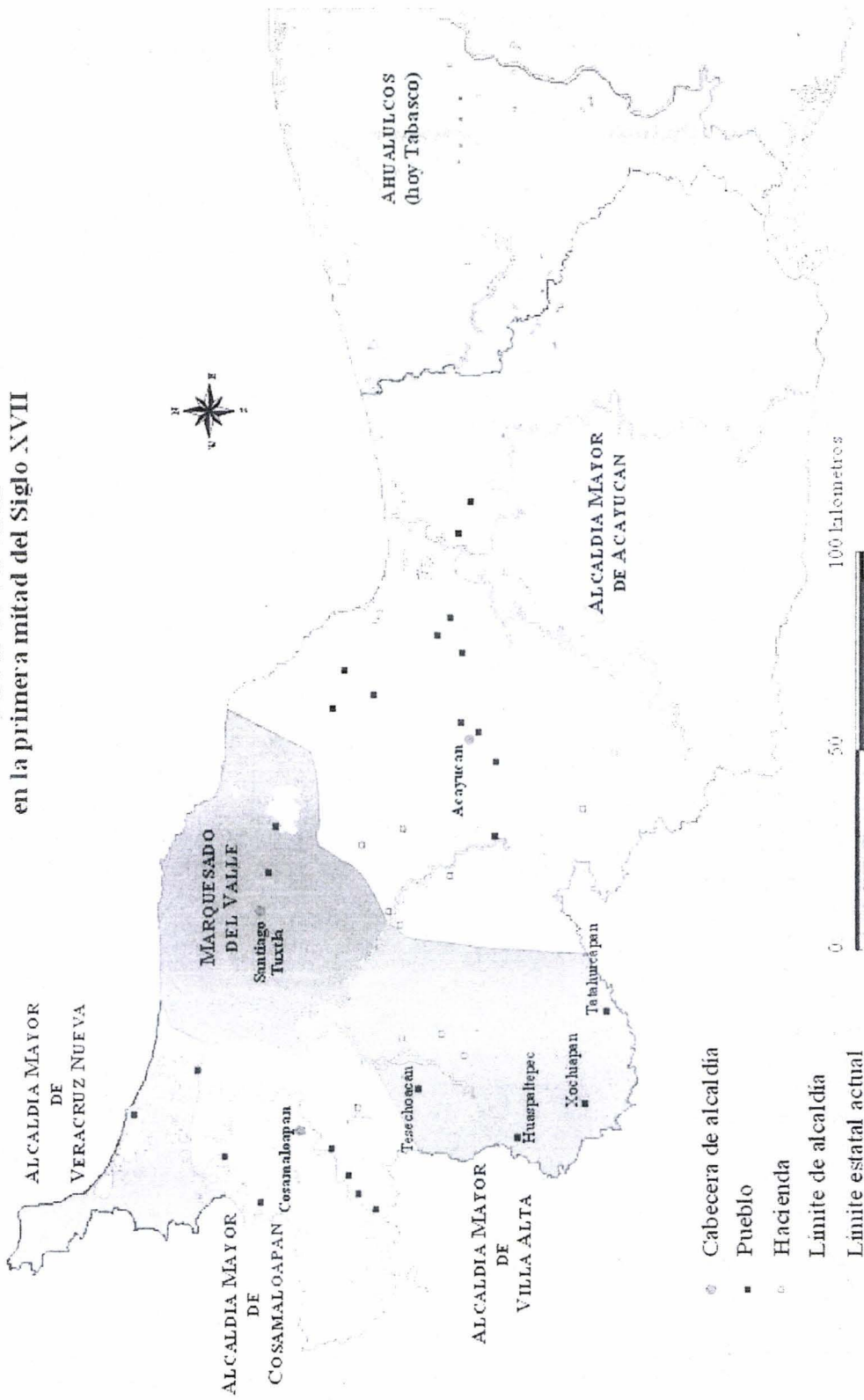
Las peculiaridades de la organización administrativa, la corrupción de las autoridades y funcionarios reales, los hábitos culturales y rutinas civilizatorias de las comunidades indígenas y la especialización productiva de cada lugar fueron delineando las características principales del mapa sotaventino organizado en torno a una ciudad central y con sus respectivos *hinterlands* cerealero, pesquero, de agricultura intensiva y ganadero. La Veracruz Nueva o Puerto de Tablas (como también se le conocía en tiempos coloniales) era la localidad central de una región sotaventina que respiraba siguiendo los impulsos del comercio trasatlántico, las ferias comerciales y el desenfrenado hormigueo humano que acompañaba la llegada de las flotas. En la frontera noroeste de esta región, la villa de Orizaba que había crecido al paralelo de la hacienda azucarera era un punto estratégico para el comercio regional, además de que era allí donde se registraba todo el ganado proveniente de las estancias y haciendas de tierra caliente que se llevaban rumbo al Altiplano central. La otrora Atlazintla, bautizada después con el nombre de Alvarado había orientado sus oficios preferentemente al pescado, algodón, la arriería y a producir las maderas que se ocupaban en la construcción de las casas del Puerto de Tablas. Tlalixcoyan, ubicada cerca del río Blanco era uno de los principales centros distribuidores de Sotavento. Aunque sus habitantes se dedicaban a la pesca y la agricultura eran la arriería y el comercio por vía fluvial (remeros) lo que reportaba mayores ganancias, pues era de este lugar donde se almacenaban y distribuían los productos que tenían como destino final Puebla o Oaxaca. En las partes bajas del Río de

---

<sup>216</sup> AGI, México, 600.

<sup>217</sup> "En toda la costa, Alvarado representa, por así decirlo, la última etapa de la civilización; las selvas que rodean la rada son ya selvas vírgenes, en donde hay que caminar, casi sin senderos, enormes distancias, para encontrar un rancho o un pueblito. Con excepción de Tlacotalpan, el interior no le brinda al viajero más que algunas aldeas separadas unas de otras por desiertos, de las cuales las más importantes son: Cosamaloapan, *El Santuario* de Otatitlan, San Andrés Tuxtla y Acayucan. Más allá la civilización desaparece; la lengua española ya no se comprende y hay que llegar a Campeche o a Tabasco para encontrar - como dicen los criollos - gente de razón." Lucien Biart, *La tierra caliente. Escenas de la vida mexicana 1849 - 1862*. Editorial Jus, México, 1992. p. 15.

Las Alcaldías Mayores  
del sur de Veracruz  
en la primera mitad del Siglo XVII



- Cabecera de alcaldía
- Pueblo
- Hacienda
- Límite de alcaldía
- Límite estatal actual

Fuente: Gaulhard (1936)

Fuente cartográfico: Base Solviento IED-CIESAS  
Edición: Rafael Palma y Eric Leonard

Alvarado se encontraba el pueblo de Cosamaloapan, que para 1617 tenían tan sólo seis españoles por 150 indios tributarios; y río arriba, en la isla de Tlacotalpan, habitaban 12 españoles por aproximadamente 500 indios. Estas dos jurisdicciones al igual que la de Acayucan, (localizada cerca de la desembocadura del río San Juan Michapan, un afluente del Papaloapan), aunque dedicadas a la siembra del maíz, al cultivo del algodón, las pesquerías, el comercio del ixtle y la cosecha de cacao, se distinguieron muy pronto por las inmensas manadas de reses que deambulaban por sus llanos y sabanas. La región de Los Tuxtlas, perteneciente al Marquesado del Valle, aunque guarecida en la selva hacia 1604 contaba apenas con 481 tributarios dedicados al tejido de naguas, la siembra del maíz y la pesca en la laguna de Catemaco<sup>218</sup>; además de las diversas estancias y ranchos de ganadería mayor que poseían los administradores de las propiedades del Marqués del Valle. En este paisaje que se ha intentado dibujar de la Costa de Sotavento no hay que olvidarse de los asentamientos afroestizos y cimarrones que empezaron a extenderse en los territorios despoblados o inaccesibles a la vigilancia de la autoridad española. Por ejemplo, en las inmediaciones del río San Juan y Tesechoacan una significativa cantidad de negros que habían desertado de las propiedades del marquesado del Valle se establecieron en parajes, ranchos y chinchorros, viviendo de la pesca, la agricultura y del negocio de cueros que obtenían por deshollar el ganado de las estancias - precisamente cuando este producto era apreciado tanto en la arriería como en los beneficios mineros. El despoblado corregimiento de Los Agualulcos, ya en las frontera con Tabasco, era también un reducto de negros e indios huidos; y algo semejante pasó en las inmediaciones de Alvarado y Veracruz, una zona de refugio de los cimarrones huidos de los ingenios azucareros de Orizaba y Córdoba. Estos negros instituyeron palenques y quilombos en Mocambo, Laguna de Camarón, Laguna de Mandinga, Matamba y Lizamba haciendo repetidas incursiones a las estancias de ganado, pueblos vecinos, y almacenes del puerto de Veracruz, actividad esta última que les permitió vincularse tempranamente al mercado del contrabando.

El severo despoblamiento indígena visible ya una generación después de la llegada de los españoles es un elemento indispensable para entender el proceso socio cultural experimentado no sólo en la provincia de Guazaqualco sino también en toda la costa del Golfo. Como ocurrió en el corregimiento de los Agualulcos, en otras partes de esta región el despoblamiento había sido brutal. Se estima que el descenso de los tributarios indígenas de la Costa del Golfo fue de aproximadamente el 90 %, y en algunos casos la desaparición de las comunidades indias fue total. Como aconteció con la comarca de Guaspaltepec (que para 1525 era la encomienda más rica de todas de las del sur),<sup>219</sup> y en donde se padeció el más severo despoblamiento de la zona, pues para 1536 tenía un poco más de 1,000 tributarios - casi 5, 000 habitantes - y sólo 343 tributarios para 1643, mismos que fueron congregados.<sup>220</sup> Las comunidades indígenas del Marquesado del Valle aunque probablemente menos perjudicadas que las otras zonas del antiguo territorio Olmeca tenían a principios del siglo XVII apenas 400 tributarios. El despoblamiento fue tan brutal que la política seguida por la Corona española fue congregar a los pueblos sobrevivientes, empezando por la ya mencionada de Los Agualulcos de 1599, mientras que en 1604 se trataba de hacer dos congregaciones más: una en Santiago y otra en san Andrés, pretendiéndose igualmente reunir a otros pueblos en Amatlán, Cosamaloapan y Chachasuchitlan, pueblo este último donde se pretendía congregar a los pueblos de Guaspaltepec.<sup>221</sup> Otras comunidades de la zona del Papaloapan o de Acayucan desaparecieron o se convirtieron un siglo más tarde - en parte debido al impulso de la empresa ganadera - en poblaciones y caseríos de afroestizos como ocurrió con Iztac

<sup>218</sup> AGN, Tierras, Vol. 2736, Exp. 21.

<sup>219</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, UNAM, México, 1986, p.89.

<sup>220</sup> Antonio García de León, *Nafragio en tierra*, Texto mecanoscrito, p. 31-33.

<sup>221</sup> AGN, Tierras, Vol. 2736, Exp. 21.

Chacalapa y Solquautla, cerca de Acayucan, o con Tesechoacan, cercano a la provincia de Guaspaltepec. Sin duda alguna la baja demográfica indígena experimentada en todo el virreinato promovió y aceleró la llegada de la población africana, en busca de mano de obra más resistente que soportase el intenso trajín que imponía el trabajo en las minas del Occidente y Bajío, que vivían por esos años momentos de auge.

#### IV

Desde la anexión de Portugal al Imperio Español en 1580, la trata negrera se intensificó, alcanzando en las décadas siguientes, el promedio más alto en relación al número de esclavos africanos introducidos anualmente. Por medio del monopolio ejercido por los *rendeiros* portugueses - controladores de la trata negrera en los territorios de Cabo Verde, Sao Tome y Angola -, fueron introducidos en el periodo de 1580 y 1640, la mayor cantidad de negros durante toda la etapa colonial<sup>222</sup> - a diferencia de las islas españolas del Caribe donde la cantidad más significativa de negros se introdujo hasta el siglo XIX, lo que marca un hecho significativo en la historia del afroestizaje novohispano.<sup>223</sup> Según documentación oficial, entre 1590 y 1640 poco más de treinta mil esclavos fueron desembarcados en el Puerto de Veracruz. De éstos, la población de origen *bantú* representó el 95 % de los negros introducidos en esas fechas; calculándose en un total aproximado de 100, 000 los esclavos (legales e ilegales) llegados a Veracruz,<sup>224</sup> Campeche y otros puertos menores como Coatzacoalcos, Alvarado, La Antigua, Acapulco, San Blas y Villahermosa, durante esos mismos años. Los negros de ciudades del Altiplano central como Puebla, Tlaxcala o la ciudad de México se desempeñaban en el servicio doméstico, o en oficios más bien modestos en donde podían alcanzar grados con cierto prestigio social, como los de zapatero, carpintero o candelero.<sup>225</sup> En las provincias y en los confines del reino la prostitución, el comercio, la vaquería, las labores en el ingenio de azúcar, las milicias, la música, la cura y tratamiento de enfermedades, cobrador de tributos y repartimientos, y el trabajo esclavo en las minas fueron otras de las actividades desempeñadas por los africanos y sus descendientes.

Para las primeras décadas del XVII el mestizaje era un hecho consumado, a grado tal que se hizo necesario una tipología de las castas y mezclas raciales que pudiera organizar el abigarrado intercambio sociocultural,<sup>226</sup> mientras que el alarmante descenso de la mano de obra indígena intensificó la exportación de los esclavos africanos, preferentemente para impulsar el trabajo en las minas.<sup>227</sup> El amasijo genético fue tan alto y sin ningún tipo de control, que en ciudades como Puebla, Tlaxcala y Valladolid el número total de negros y mulatos era ligeramente superior al de los clasificados como españoles, y por lo menos siete veces mayor de los designados propiamente como mestizos;<sup>228</sup> y para el último tercio del XVII (1673), el virrey Mancera afirmaba que en la zona central del virreinato los

<sup>222</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE, Col. Tierra Firme, México, Primera reimpresión, México, 1984, Cáp. II.

<sup>223</sup> Fernando Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Casiopea, Barcelona, 1983, p. 83.

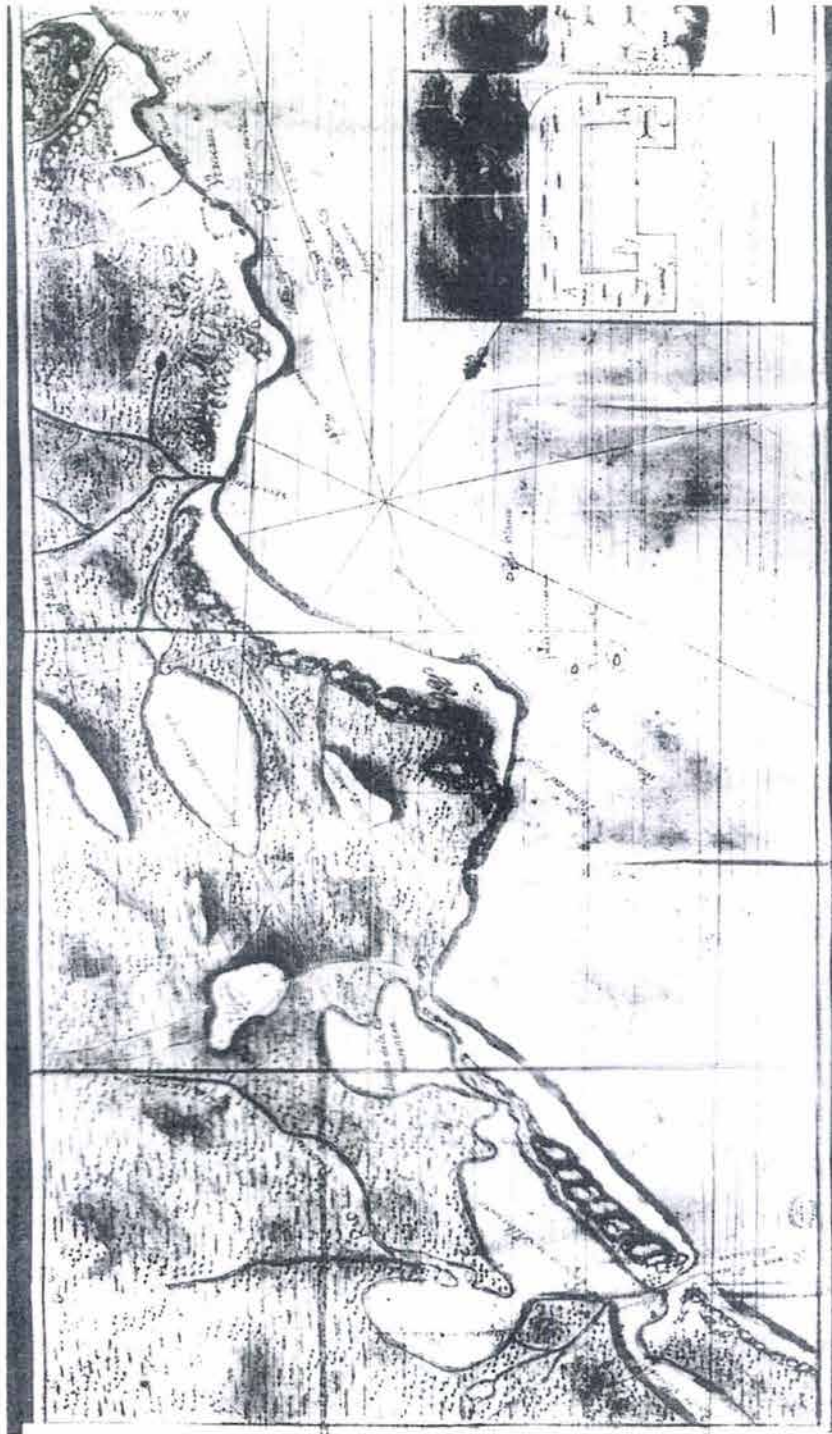
<sup>224</sup> Para estas cifras ver, Nicolás Ngou-Mve, *Op Cit*, pp. 152 y 184, respectivamente.

<sup>225</sup> Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, FCE, Tercera Reimpresión, Traducción de Roberto Gómez Ciriza, México, 1999 p. 74.

<sup>226</sup> Introduciéndose en el habla común términos como *pardo*, *lobo*, *chino*, *salta pa' atrás*, *tente en el aire* o *cambujo*. A pesar de que reconozco que esa nomenclatura no fue muy utilizada, lo que me interesa señalar es que el grado intenso de mestizaje hizo posible la creación de las tipologías raciales ya conocidas. Para revisarlas, remito al lector a Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, FCE, p. 175 y ss.

<sup>227</sup> Nicolás Ngou-Mve, *Op Cit*, p. 91 y ss.

<sup>228</sup> 16 000 negros, 12 000 españoles y 2, 300 mestizos. *Vid*, Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales*, p. 71.



negros y los mulatos eran más numerosos que los mestizos.<sup>229</sup> La presencia africana y la multiplicación de sus descendientes se hizo visible en el ínterin del siglo XVI al XVII (se habla de aproximadamente 140 000 entre negros y mulatos) que empezaron a circular rumores de una rebelión generalizada de negros. La conjura de esa supuesta rebelión esclava de la ciudad de México en 1611 da fe del temor a la insurrección de negros y mulatos;<sup>230</sup> y las posteriores de 1609, en la región de Córdoba liderada por Yanga<sup>231</sup>; la de 1618 otra vez en la capital; y la de 1646 en la ciudad de Veracruz, no hacían sino confirmar dichas sospechas.

De esta manera, aunque fragmentarios, los testimonios de la época ilustran sobre la extendida presencia de la población de origen negra en algunos lugares del sotavento veracruzano. Por ejemplo, Veracruz *tierra muy calurosa y enferma y donde reinan los mosquitos y aun los negros, porque de todos hay gran suma y tienen casi toda la libertad que quieren*<sup>232</sup>, era indudablemente el lugar con el mayor número de negros. Algunas cifras estiman alrededor de 600 negros para fines del XVI y más de 1, 000 negros y/o mulatos hacia 1650, con una Cofradía de negros, la de San Benito, que funcionó por lo menos todo el siglo XVII.<sup>233</sup> En Tlalixcoyan, donde se almacenaban los productos de la región, la población afromestiza era sumamente importante, al grado de haber fundado una Cofradía de Sangre, del apellido de La Soledad a la que ingresaron algunos españoles. Mientras que hacia finales del siglo XVI habían llegado al Ingenio de Tuxtla (de los descendientes de Hernán Cortes) más de cien esclavos de naciones Wolof, Berbesí, Cazanga, Biafara, Zape, Mandinga, tribus todas ubicadas en las márgenes del río Senegal.<sup>234</sup> En Medellín, "*ciudad toda de vecinos españoles, tienen (para 1607) muchos negros y negras esclavos y muchos otros libres*"<sup>235</sup>; mientras que en Tlacotalpan y Cosamaloapan la población afromestiza triplicaba a la europea, y en Acayucan, para las primeras décadas del siglo XVII, aparecen pardos y mulatos como dueños de estancias ganaderas o de pequeños ranchos de ganado mayor. De este modo, a pesar de no existir un censo de la provincia de Acayucan anterior al siglo XVIII, los indicios documentales dispersos en el Archivo General de la Nación y archivos locales, la presencia activa de mulatos (as), negras (os) o pardos en la vida de villas y pueblos. El trabajo esclavo y asalariado en el que participan los afromexicanos, el empeño de los esclavos en huirse, el rapto continuo que hacían los negros a las indias de las comunidades y el desparramo de los españoles para mezclarse con las negras permite asignar desde la segunda década del siglo XVII una presencia cada vez mayor de la población negra y afromestiza de las jurisdicciones sotaventinas. De hecho, ya desde las últimas décadas del siglo XVI la constante fuga de cimarrones desde Alvarado hasta Guazaqualco obligó a las autoridades a emprender campañas militares para capturar y castigar a estos negros que se habían convertido en el azote de los caminos, de las comunidades y las estancias ganaderas. Para tal empresa, el Virrey Luis de Velasco (hijo) designó a Carlos de Sámano, castellano del fuerte de San Juan de Ulúa para que capturara a los cimarrones alzados.

---

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> AGI, México, 29.

<sup>231</sup> Adriana Naveda Chávez- Hita, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz. (1690-1830)*, Universidad Veracruzana, México, 1987, p. 125.

<sup>232</sup> Antonio de Ciudad Real, "Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España, 1584"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I, Gobierno del estado de Veracruz, México 1992, p. 98.

<sup>233</sup> Alvaro Alcántara, "Negros y afromestizos del puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII;" en Bernardo García (Comp.). *Veracruz-La habana, La Habana-Veracruz*, Las dos Orillas, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2002.

<sup>234</sup> Según los datos presentados por Gonzalo Aguirre Beltrán, durante el siglo XVI entraron negros del Senegal, Gambia y Guinea, conocidos como negros del Sudán, mientras que para el XVII los negros fueron en su mayoría del congo y Angola es decir negros bantúes. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan*, p. 93.

<sup>235</sup> Alonso de la Mota y Escobar, "Memoriales. 1609"; en *Cien viajeros...* Tomo I, p. 157 -163.



Tengo noticia que por la costa del mar hacia la de Alvarado y por ahí hasta la de Coatzacoalcos, andan muchos negros cimarrones salteando y haciendo daño y robos por los caminos” y le ordenaba que al apresar a un negro le aplicara doscientos azotes y, según el tiempo que hubiera permanecido huido, lo desorejara, le destroncara de un pie o lo ahorcara.<sup>236</sup>

Sin embargo esta acción no tuvo el efecto esperado y el *castellano* fue sustituido sucesivamente por Pedro de Yebra, Alvaro de Baena y Antón de la Parada quienes corrieron la misma suerte de su antecesor; lo que obligó al Virrey a dirigir un *extrañamiento* al corregidor de Veracruz, a quien responsabilaba del fracaso en las campañas contra los negros alzados.

Por cartas y avisos que he tenido de diferentes personas he entendido que el número de los negros alzados en la jurisdicción de la Vieja y Nueva Veracruz, Río Blanco y Punta de Antón Lizardo es muy grande y su libertad y atrevimiento mayor, pues han llegado a entrar al pueblo de Tlaxicoyan a robar y saquear las casas y prender a negros domésticos sacándolos de las casas de sus amos y amenazar a los españoles poniéndoles fuego en sus casas.<sup>237</sup>

El crecido aumento en la fuga de esclavos llevó a la estipulación de pagos sobre negros recapturados “un pago de dos pesos por cada negro huido dentro de la dicha ciudad y cinco fuera de ella”<sup>238</sup> e incluso a la creación de cárceles privadas, clandestinas, como la de Alonso de Andrade, provincial de la hermandad de la Nueva Ciudad de la Veracruz, en la que se solicitaban a los dueños de esclavos excesivos derechos como pago por los negros recapturados.<sup>239</sup> Pero la impronta negra en Veracruz no era significativa sólo por sus actividades clandestinas o subversivas, sino además por participar intensamente en diversas actividades productivas; desempeñándose como estibadores en las tareas de descarga del puerto de Veracruz, como administradores de estancias y haciendas ganaderas, como agricultores y en el comercio de frutas y legumbres, como maestros azucareros, aunque también como arrieros transportando maíz y mercaderías a todo el reino. En las estancias y haciendas ganaderas de la costa de Sotavento los negros fueron los encargados de las labores de vaquería y arreo participando, al menos desde 1584, de la saca de ganado que se hacía de los hatos ganaderos del sur de Veracruz hasta las ciudades importantes del virreinato. También aparecen de continuo denunciados por matar y deshollar reses que para ese efecto robaban de las haciendas, ganando un dinero fácil, por la demanda de cueros que había en la época. Esto sin olvidar la temprana vinculación de los vaqueros afromestizados con las milicias de negros, pardos y morenos para la defensa de los puertos y costas del reino. Muchas de estas actividades legalmente no eran permitidas pero ante las condiciones de vida propias de estos lugares, los negros desempeñaron un papel de lo más relevante para delinear los rasgos centrales de la cultura popular.

V

Los historiadores contemporáneos están más o menos de acuerdo en aceptar que el largo siglo XVII mexicano (1580 – 1713) estuvo marcado por el sino de las crisis y de las recomposiciones. Aunque las iniciales visiones hechas desde la península presentaban

<sup>236</sup> AGN, General de parte, Vol. 4 Exp. 135.

<sup>237</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Vol. 5, Exp. 308, f. 197.

<sup>238</sup> AGN, Tierras, Vol. 2948, Exp. 170. 13 de septiembre de 1611.

<sup>239</sup> AGN, Tierras, Vol. 2975, Exp. 140.

una imagen pobre de la Nueva España, lo cierto es que visto "desde adentro", el crecimiento interno, el intenso mestizaje, la prefiguración del panorama regional y la producción autosuficiente vividos en esta centuria muestran que este virreinato tuvo mayor riqueza que en la metrópoli. Después de la fallida rebelión de los descendientes de Hernán Cortes por restaurar los derechos señoriales de los primeros tiempos, quedó claro que el sueño conquistador de refeudalizar el territorio novohispano había fracasado, por lo que las nuevas realidades obligaron a modificar los comportamientos, los valores y los ideales con que se había vivido hasta entonces, mientras que los individuos y grupos sociales se enfrascaban en un proceso demencial de negociación y adaptación a los otros complejos culturales que participaban en la aventura de las Indias. Como lo ha señalado María Alba Pastor, las corporaciones jugaron un papel fundamental en este proceso de recomposición social y crisis de los valores.<sup>240</sup> Las cofradías gremiales y eclesiásticas, los órdenes de caballería y el fomento de la vida urbana – únicos espacios donde podía vivirse en concierto y policía – fueron las instituciones en donde la iglesia católica intentó elevar el sentimiento de protección, aumentar la seguridad ante el incierto futuro y garantizar la salvación de las almas. Pero estos esfuerzos no eran los únicos. A nivel popular, el trato con lo sobrenatural, los pactos demoníacos, las lecturas de manos y habas, los santiguamientos, limpiezas, brujerías y encantamientos a los que las clases bajas eran tan afectas atestiguan esta misma búsqueda de protección y control del porvenir.

Un considerable número de descendientes de la primera generación de conquistadores e hijosdalgos se ejercitaron muy rápido en los comportamientos y actitudes de moda, que por cierto estaban alejados de los ideales de honor, nobleza y sacrificio que llevaron a sus padres a la ruina. La mentalidad práctica de estos herederos les permitió cobrar en especie a la Corona española el recuerdo de sus apellidos, accediendo de este modo a cargos, canonjías, derechos señoriales o empresas comerciales que los volvieron hombres poderosos, especialmente en las provincias periféricas del virreinato. Pero estos personajes son los menos, y en todo caso representaban a los círculos de poder o grupos muy cercanos a éstos. Los más que habitaban el territorio novohispano llegaron procedentes del viejo continente después de la segunda mitad del XVI, ya que se estima que la población europea existente en la Nueva España aumentó de mil cuatrocientas en 1540-1550 a seis mil quinientos en 1570 y trece mil ochocientos en 1646<sup>241</sup>; la inmensa mayoría de estos emigrantes era población española y europea humilde, que deseosa de hacer la América intentaba alejarse de la terrible recesión que afectaba a la economía peninsular y continental.<sup>242</sup>

Las modalidades y estrategias de esta migración parecen bastante claras. Por lo común, eran uno o dos los pioneros que atravesaban el Atlántico gracias al esfuerzo del clan y si la suerte acompañaba al recién llegado, éste mandaba a traer paulatinamente a los otros integrantes de la familia para que le ayudaran en la administración del negocio iniciado en América.<sup>243</sup> Salvo casos excepcionales, estos itinerantes viajaban ya endeudados a la Nueva España, con la promesa del familiar demandante que al llegar a tierras americanas éste cubriría los gastos del embarque y travesía. Tal fue el caso del toledano Juan de Obregón, vecino de la villa del Espíritu Santo a comienzos del siglo XVII. Muy probablemente, Juan Obregón llegó a la Villa del Espíritu Santo después de 1580, desempeñándose apenas al llegar como panadero y logrando acomodarse entre los

---

<sup>240</sup> María Alba Pastor Llana, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII.*, FCE, México, 2000, p. 102 y ss.

<sup>241</sup> María Alba Pastor Llana, "La organización corporativa de la sociedad novohispana"; en: María Alba Pastor y Alicia Mayer (Coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, UNAM, México, 2000, p. 87.

<sup>242</sup> Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo*. p. 69.

<sup>243</sup> Vid: José Luis Martínez, *Pasajeros a Indias, Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, Alianza universidad, México, 1984.

vecinos como un colono respetable. Casado con Ana Díaz logró darle estudios a su único hijo, y las cosas le iban bien, hasta que una desgracia personal ensombreció el ambiente familiar. En una carta fechada en 1602, Juan de Obregón escribió a su sobrino en Toledo, España, instándolo a emprender la aventura de las Indias, pues según escribía "(...) esta tierra es muy larga, adonde se puede ganar mejor de comer que no en España, y especialmente en el oficio de la panadería, porque se gana muy largamente de comer en ella." De hecho, la muerte de su hijo Juanico había detonado esta petición de mandar a traer a la familia "porque nosotros no tenemos hijos ningunos, porque Juanico se nos murió que era muy buen estudiante y así con la pena suya de la muerte de Juanico sus ojos - (de la esposa) son fuente de llorar."<sup>244</sup>

El otro caso documentado es el de Melchor Valdelamar, originario de Fuentes de León. La travesía de éste, su mujer e hijos fue tortuosa. Salieron de Castilla sin un *real* y recién comenzado el viaje la mujer había enfermado, con tal seriedad, que todos la daban por muerta. Cruzaron el Atlántico después de 1570 también a solicitud de un hermano residente en Guazaqualco, Blas Gómez de Valdelamar, quien se desempeñó como párroco de la provincia entre 1571 y 1580, con un salario anual de 200 pesos de oro<sup>245</sup>. Al llegar a Veracruz, Melchor partió a Guazaqualco donde su hermano, quien poseía estancias de ganado le dio una esclava muy buena, una jarra de plata, una cabalgadura mansa, además de cerca de 700 pesos de oro para pagar los fletes y dineros invertidos en la cura de su mujer. La llegada a la Provincia de Guazaqualco les asentó muy bien pues no sólo la esposa, otrora enferma, pudo embarazarse y dar a luz a una niña a quien llamaron María de Nieves, sino que lograron adquirir a los pocos años una hacienda tasada en más de cuatro mil pesos. Aunque después de 1574 los informes sobre esta familia se pierden en el anonimato documental, al parecer los descendientes de la familia Valdelamar consiguieron sortear las vicisitudes de la vida, pues un Juan Valdelamar aparece en el expediente seguido al mercader de Cholula apodado El Virrey, mientras que en un documento inquisitorial fechado en 1624 se menciona al mulato, Melchor Gómez de Valdelomar, como dueño de una estancia ganadera por los rumbos del río Tancochapa, en la porción oriental del río Coatzacoalcos.<sup>246</sup> Al igual que Juan Obregón Y Melchor Valdelamar otros emigrantes de la península y de la Europa se asentaron en los pueblos de la región. Gaditanos canarios, extremeños, sevillanos, italianos, descendientes de franceses, y otros individuos provenientes de Salamanca, Navarra, Toledo, Madrid,<sup>247</sup> la baja Alemania y Portugal se esparcieron en las tierras bajas del Golfo de México con la esperanza de encontrar formas de mantenerse y acrecentar sus capitales.

A pesar de las ordenanzas que prohibían la presencia de estos recién llegados en las repúblicas de naturales, algunos de estos viajeros se establecieron en las comunidades como Chinameca, Solquautla, Chacalapa, Tesechoacan, Minzapan, Cosoleacaque y Tecominuacan en donde se dedicaron a la ganadería mayor, la producción de azúcar en pequeños trapiches, la agricultura, el trato en granjerías y la pesca. Aunque es harto conocido los problemas que estos aventureros causaron a pueblos, también es cierto que jugaron un papel de intermediarios y abastecedores de productos que resultaron vitales para comunidades preocupadas en mantener su cohesión social ante las presiones tributarias de las autoridades locales, el trabajo forzoso, los saldos inmateriales de la conquista y el avance de los espacios ganaderos que las habían puesto en auténtico estado de sitio.

---

<sup>244</sup> Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, FCE, México, 1996, p. 187.

<sup>245</sup> José Luis Melgarejo Vivanco, *Historia de Coatzacoalco hasta 1599*, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1998, p. 108.

<sup>246</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 7.

<sup>247</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan*, p. 78.

Tras cien años de presencia europea, el paisaje de la región sotaventina se modificó drásticamente. Donde antiguamente había comunidades, sementeras, cacahuatales y terrenos cultivados, ahora se observaban inmensos hatos de ganado que sin conocer de cercas que impidieran su tránsito atravesaban el llano y la sabana. En estos territorios despoblados, vaqueros de color quebrado, europeas supersticiosas, curanderas indias con hierbas para bien querer, curas blasfemos, negras bozales ladinizadas, y adivinatoras españolas se habían convertido en actores habituales de las escenas acontecidas en los paisajes ganaderos. En medio de este concierto de nuevos personajes fueron los señores del ganado quienes tomaron el control de la región y ni las autoridades locales (con quienes más tarde establecerían alianzas) ni los ricos comerciantes de la ciudad de México pudieron hacerles sombra. La suerte del Sotavento como reducto ganadero se había sellado decenas de años antes con el fracaso de los proyectos urbanizadores y las esperanzas de encontrar minas de oro. Las estancias dispuestas para la cría de ganado mayor eran tan vastas que se necesitaban días para recorrer a trote de caballo los extremos de la propiedad; y mientras en otros espacios se impulsaba el desarrollo de las artes, la arquitectura, el saber, la industria y el embellecimiento de las ciudades, en las provincias costeras procesos de refeudalización de la tierra se experimentaban a gran escala, avanzando los latifundios sobre los espacios inhabitados como marabunta dispuesta a acabar con todo.

Entre el río de Tlalixcoyan y el río de Cosamaloapan se extendían las estancias de Las Lomas, y Santa María Cuezpalapa (La Estanzuela), propiedad de los Rivadeneira; en las inmediaciones de Arroyo del Obispo y río de Tataguicapa se ubicaban las propiedades del Marqués de Uluapa - descendiente de las familias de conquistadores Limpias y Carvajal; las estancias de Juijuicapa, Chiltepeque y Pedregal, de los Guerrero y Espinosas respectivamente ocupaban terrenos que antes fueron de los indios; mientras que el pueblo de Tlacotalpan y de Alvarado luchaban continuamente contra los desmanes que les causaban los ganados de El Zapotal y La Estanzuela. Ya entre los llanos de los Tuxtles y de Acayucan, las haciendas de Nopalapan (de los Medina a partir de 1653), Cuatotalpan (de los Gonzáles y posteriormente de sus primos Pastrana), Solquautla (de la Familia Dávila), San Nicolás (de la Familia Tello) se asentaron sobre los terrenos de un importante cacicazgo ya extinto para comienzos del XVII. Cercanas al río Coatzacoalcos, las estancias de Mapachapa (de los Pastrana), Santa Catarina y San Felipe (de los Ortiz) y la estancia de San Antonio albergaban al menos 40, 000 piezas de ganado alzado y cimarrón. La consolidación de cada una de estas estancias ganaderas y su posterior conversión en hacienda tiene su origen en la repartición de mercedes de tierras iniciadas a partir de 1580 y consumada casi en su totalidad alrededor de 1620. El panorama trazado por Gonzalo Aguirre Beltrán respecto a la conformación de los latifundios en la provincia de Cosamaloapan guarda un cercano paralelismo al de la provincia de Acayucan, donde a diferencia de la jurisdicción cuenqueña la dotación de mercedes para la cría de ganado mayor se extendió al menos veinte años más.

Tenemos, ahora sí, material suficiente para afirmar que esta invasión tuvo efecto en la segunda mitad del siglo XVI; que se inició por el año de 1560 y llegó a su clímax en la década de 1582 - 1592, terminando en 1600, es decir cuando ya todas las tierras disponibles de la hoya habían sido totalmente repartidas. Los que después llegaron no obtuvieron ya en propiedad terrenos; de donde su establecimiento fue menos estable y su

número menor, si bien es cierto que, por acumulación, esta inmigración individual adquirió guarismos importantes.<sup>248</sup>

En la consecución de dichas estancias ganaderas la relación *descendiente de conquistadores-funcionarios-comerciantes* con los futuros hacendados fue determinante, tal y como lo ejemplifica el caso de Juan López de Frías quien en el lapso de 1585 a 1601 se desempeña como encomendero, escribano, alcalde mayor y dueño de estancia de ganado mayor.<sup>249</sup> Contrario a la primera imagen que me había hecho de los propietarios de las haciendas (pues inicialmente supuse que quienes concretaron el tránsito de la estancia a la hacienda habían sido nuevos poderosos llegados a la Provincia de Guazaqualco después de 1610), en su mayoría las familias de ganaderos que aparecen mencionadas en los registros de las haciendas de finales del siglo XVII están íntimamente ligados a las mercedes de tierra dadas a sus ancestros al menos 80 años atrás. En algunos casos, la búsqueda se tornó difícil al no existir una costumbre en uso del apellido paterno; en otros casos, las propiedades cambian aparentemente de familias al ser otorgadas como dotes de las hijas casaderas; y en otros casos, los arreglos, disputas y desquites al interior de las propias familias hacen cambiar o retornar a los antiguos dueños las propiedades usurpadas decenas de años antes. De cualquier manera, lo que queda claro es que para el caso de la provincia de Acayucan e incluso de Cosamaloapan existe una continuidad de aproximadamente un siglo (1590 - 1690), entre los españoles mercedados y los dueños de las haciendas de ganado mayor.

Antes de seguir en la reconstrucción de los sucesos, me parece necesario hacer una pausa para establecer con claridad a qué nos referiremos cuando se hable en lo sucesivo de hacienda ganadera -especialmente en la zona de estudio - y para establecer con alguna aproximación la etapa a partir de la cual las estancias evolucionaron a haciendas de ganado mayor. El debate suscitado en la historiografía nacional a partir de los años cuarentas y más intensamente a partir de finales de los años sesenta (en torno a la discusión feudalismo versus capitalismo, Teoría de la dependencia y la cuestión agraria mexicana), junto con el cine de charros y chinacas de mediados de siglo XX, erigió una imagen intemporal de la hacienda, convirtiendo a la hacienda porfirista y su correspondiente colonial en instituciones muy semejantes; proyectando imágenes de esplendor, grandes construcciones y un crecido número de peones atados a las haciendas por deudas impagables. Pero esta imagen refleja apenas una parte de las distintas modalidades en que se ha desarrollado la hacienda mexicana en los últimos cuatro siglos. Si bien es cierto que el trabajo por deudas, las tiendas de raya y el repartimiento forzoso de instrumentos de trabajo son una constante en la hacienda colonial, no es menos cierto que, al menos en el caso de las haciendas ganaderas del sur de Veracruz, se trata más bien de propiedades bastante humildes, con construcciones materiales más bien modestas, con una escasa inversión económica, fronteras móviles e imprecisas y caracterizadas principalmente por un ganado cimarrón y alzado al que había que capturar y cuidar exclusivamente en los meses de la saca y arreo. Sin pretender hacer una revisión exhaustiva del concepto de hacienda, revisemos algunos de éstos para tratar de dibujar algún bosquejo de la hacienda ganadera.

Basta recordar que la palabra hacienda para finales del siglo XVI designaba principalmente un capital líquido o la propiedad de bienes bajo el sol, muebles o inmuebles. El término utilizado para designar al hato de ganado dentro de una propiedad territorial era el de estancia ganadera. Pero de hecho, tal y como se muestra en las diversas disputas que sobre ganados tienen los estancieros de la provincia de Guazaqualco entre 1600 y 1632 aproximadamente, las estancias y posteriormente las

<sup>248</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan*, p. 78.

<sup>249</sup> AGN, Tierras, Vol. 213.

haciendas son *territorios vacíos* compuestos por extensos terrenos de llano y sabana donde pasta el ganado libremente. A pesar de los rituales de posesión acostumbrados al momento de entregar las mercedes de tierra, en la práctica las fronteras de estas posesiones no estaban claramente definidas, pues con el pretexto de cazar o recuperar el ganado alzado o ya herrado, los vaqueros de las diversas haciendas se introducían más allá de lo que formalmente eran los límites de su estancia.<sup>250</sup> Con esto quiero señalar, que en el caso de las estancias y posteriormente de las haciendas ganaderas del sur de Veracruz – y al menos hasta mediados del siglo XVIII – no es tanto el terreno como los hatos de ganado quienes marcan los límites de las posesiones. El ganado que se pudiera capturar y posteriormente herrar dentro de los límites de las estancias era el que a partir de los meses de julio a octubre se sacaba para cubrir la demanda de carne de las principales ciudades del altiplano. Eso explica la preocupación constante de los dueños del ganado por mantener en sus territorios las matas y arboladuras donde el ganado acostumbraba protegerse de las inclemencias del tiempo. Durante la mayor parte del año, la estancia podía dar la impresión de estar despoblada de rumiantes, por lo que apenas se necesitaban dos o tres hombres de a caballo para recorrer de vez en vez las posesiones y vigilar que los animales no fueran espantados por facinerosos y vagabundos, cazado por los cortadores de madera, desjarretado por mulatos para la venta del cuero (que ya se vendía en aproximadamente 12 reales la pieza) o capturado y herrado por vaqueros de otras estancias ganaderas que se internaban a los terrenos de otra propiedad. Una pequeña choza o jacal servía a estos vaqueros, preferentemente fromestizos, para guarecerse de los temporales y de felinos, reptiles y sabandijas que abundaban monte adentro. Quienes estaban al tanto del feudo eran los mayores o administradores mientras que los dueños vivían en la Villa del Espíritu Santo, Acayucan, Tlacotalpan o en las ricas ciudades de México y Puebla, con lo que muy rara vez conocían las condiciones y estados de las mismas.

Fue hasta la década de los años treinta del siglo XVII cuando la palabra hacienda empieza a sustituir al término de estancia. En algunos casos este cambio de nomenclatura – principalmente mediante las composiciones, compraventa o arreglos de cuentas o pleitos – trajo consigo la ampliación de la propiedad, pero no fue siempre la regla. Pues en algunos casos se trató más bien de un incremento en la cantidad de los animales que se transportaba para su venta en otras partes. Se puede aventurar que en promedio, una hacienda de ganado mayor como lo era Cuatotolapan, Nopalapan, La Estanzuela (también conocida como Santa María Cuezpalapa), o Uluapa podían albergar en sus linderos a poco más de quince mil reses, registrando en la ciudad de Orizaba una media de 1,000 reses cada año. Es fácil imaginar que estos latifundios ocuparon los enormes vacíos dejados por la desaparición o reubicación de comunidades, encontrando estos nuevos poderosos muchas facilidades a sus deseos de expansión. Pues como anota Gisela Von Webeser...

La posesión de la tierra era la inversión más segura de la época y, aun sin explotarla directamente, redituaba ganancias si se arrendaba. Además, la posesión de bienes rurales daba prestigio social y las propiedades y las

---

<sup>250</sup> Sólo por dar algunos ejemplos, en mayo de 1610, Lázaro González denuncia a Juan López de Ortiz sobre haber hurtado de sus estancias, al dicho L. González mucha cantidad de ganado y puesto y armado corrales en los términos de ellas; vaqueando, muerto y desjarretado cantidad de los dichos ganados. AGN, Tierras, Vol. 2968, Exp. 108. O la denuncia que interpone el Capitán Felipe de Palacios denunciando un años antes al citado Lázaro González porque usando violencia había entrado en las haciendas de ganado que allí tiene el Capitán, nombrada de Tonalá, Michapan e islas Santa Ana, donde había hecho cueros en ella e vacunos contra la voluntad y tomándole a su gente y caballeros y doscientos cueros vacunos y robándole el maíz que tenía. AGN, Tierras, Vol. 2983, Exp. 8 Con estos casos se intenta mostrar que no fue gratuito que muchos de los problemas y disputas que los señores del ganado tenían en aquellos años se debiera a la intromisión constante a terrenos ajenos so pretexto de cazar, desjarretar o vaquear al ganado.

tierras con frecuencia se utilizaban como garantía hipotecaria, lo que permitía a sus dueños el acceso al crédito.<sup>251</sup>

Resulta indudable, tal y como lo han señalado algunos estudios clásicos, que el surgimiento y difusión de la hacienda en el siglo XVII coinciden con dos fenómenos contradictorios: a) el eclipse del complejo minero; y b) la crisis de la economía indígena.<sup>252</sup> Por otro lado, no hay que olvidar que la decisión de la corona española de restringir el uso común de los pastos (paradójicamente intentando frenar los abusos que recibían los indios cuando las reses invadían sus sembradíos) contribuyó también a que paulatinamente los hacendados fueran adquiriendo privilegios sobre sus posesiones<sup>253</sup>, pues inicialmente, la posesión de la tierra no excluía a terceros practicar en los límites de la hacienda, la pesca dentro de los ríos y arroyos, la caza de animales para el autoconsumo, el corte de árboles para la subsistencia cotidiana, la extracción de la sal de las salinas o recolectar cera o miel.

Para Enrique Semo, la hacienda como unidad económica se consolidó en un periodo en que muchos centros urbanos – sobre todo los ligados con la minería y el comercio internacional – entraron en plena recesión, cuando había una escasez aguda de circulante y de ciertos productos de importación,<sup>254</sup> además de constituirse por: a) Que el señor adquiriera la propiedad completa sobre el suelo y pueda prohibir a los demás el acceso a una porción de tierras de paso; b) que los hombres que trabajan la tierra queden sujetos directamente al dueño de ésta, sin la mediación de la encomienda y/o el repartimiento que hacían dependiente al trabajador de otros sectores de la clase dominante; c) que la encomienda de la comunidad sea sustituida tanto en el proceso productivo, como en el mercado, por la economía del mundo.<sup>255</sup> Por su parte Herbert Nickel anota que por hacienda debe entenderse la institución social y económica cuya actividad productora se desarrolla en el sector agrario, la cual está definida por las siguientes características (constitutivas) primarias:

1. Dominio de recursos naturales (tierra, agua)
2. Dominio de la fuerza de trabajo.
3. Dominio de los mercados regionales-locales
4. Exigencia de una utilización colonialista.<sup>256</sup>

Las estancias de ganado mayor no desaparecieron, ni la palabra se dejó de usar, sino que pasaron a formar parte de las haciendas. En ciertas familias, se permitía que los miembros menos importantes se encargaran de las estancias mientras que el patriarca familiar era el facultado para administrar la hacienda, ganar la subasta del abasto de carne de alguna ciudad medianamente importante o invertir ciertos dineros en la arriería, el comercio de los productos regionales (legales o de contrabando) o el cobro de las alcabalas. Otro término que refería a una modesta propiedad rural empezó a usarse por aquellas épocas. Con la palabra rancho se designaba a pequeños caseríos que se establecían dentro de los límites de la hacienda; en muchos casos cedidos a sus pobladores mediante mediería o aparcería y explotados en forma independiente a la hacienda. El rancho, como ya se dijo, podía estar arrendado aunque la otra variante presentaba una pequeña propiedad privada, que a diferencia de la hacienda tenía muy poco dominio sobre la tierra y el agua y la mayoría de las veces era administrada por los

<sup>251</sup> Gisela Von Webeser, *La formación de la hacienda*, p. 56.

<sup>252</sup> Enrique Semo, *Historia del Capitalismo en México*, p. 258.

<sup>253</sup> Francois Chevalier, *La formación de los latifundios*, p. 121.

<sup>254</sup> Enrique Semo, *Siete ensayos sobre la hacienda mexicana (1780- 1880)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-SEP, Col. Científica, México, 1977, P. 11.

<sup>255</sup> Enrique Semo, *Siete ensayos*, p. 10.

<sup>256</sup> Herbert Nickel, *Morfología de la hacienda mexicana*, p. 19.

dueños, utilizando la mano de obra familiar y orientando su producción al consumo local.<sup>257</sup>

Indudablemente la historia del sur de Veracruz no puede ser pensada sin la presencia de la hacienda ganadera, sus rutinas civilizatorias y el impacto social causado por el ganado trashumante. La historia documentada de esta provincia durante el siglo XVII tendrá como su epicentro los intersticios de la hacienda ganadera. Las negociaciones, disputas y episodios de los hacendados por acrecentar sus propiedades será una de las constantes que veremos aparecer en esta centuria. Otro asunto que aflora insistentemente en la documentación es el testimonio del mestizaje y la conformación de la cultura popular sotaventina; mientras que el otro gran tema de la época fue la resistencia indígena frente a los peligros que amenazaban con destruir de manera definitiva sus formas de vida. Intentaré, hasta donde las pruebas documentales me lo permitan, reconstruir los avatares principales de estos tres miradores. Baste adelantar que será la hacienda de ganado mayor lo que unirá estos episodios. El acercamiento que haremos a la gran propiedad no será tanto bajo la preocupación de estudiarla desde una perspectiva económica, sino que estará más orientada a examinar los efectos socioculturales y modalidades de interacción sucedidas en las haciendas ganaderas; esos territorios vacíos en donde mirado desde lejos, poco o casi nada ocurre, pero observado a través de la lente del microanálisis social permite conocer si no en su totalidad sí con cierto detalle, algunas biografías individuales que reflejan en cierto modo procesos más amplios y profundos.

## VII

Los escasos y dispersos testimonios de viajeros o de colonos que se tienen para conocer la vida cotidiana de la costa del Golfo presentan un escenario altamente lúdico, una suerte de mundo al revés carnavalizado, producto de los intensos procesos de mestizaje y negociación cultural que allí se producían. Diera la impresión que en las tierras veracruzanas se vive un constante desafío a las normas impuestas por una iglesia católica en franca recomposición. Pero sospecho que muchas de las manifestaciones populares responden más a una lógica propia de la cultura a la que pertenecen los individuos que al intento por desafiar la autoridad. Seguimos leyendo las manifestaciones populares más en términos de trasgresión vista por la élite que en términos de estrategias y representaciones de matrices culturales ricas en sus formas de expresión. Se trata indudablemente de un problema de perspectiva y de los filtros culturales a través de los cuales conocemos la cotidianidad de los subalternos. Muchas veces el historiador olvida leer las crónicas coloniales bajo el signo de lo otro y lo diferente, atribuyendo a las acciones de los actores populares los valores asignados por un observador culto, único capaz de asentar grafía, que siente un total extrañamiento por aquello que consigna posteriormente. Las constantes alusiones a lo diabólico con que la inquisición etiquetaba las expresiones populares, llevan - salvo en muy raros casos - a que el investigador se interrogue por el posible significado que atribuían los sujetos denunciados a las actividades transgresoras.<sup>258</sup> Para terminar con estas reflexiones sobre la manera de leer las expresiones de lo popular veracruzano durante la etapa colonial, me parece que una combinatoria de ambas posibilidades puede rendir excelentes dividendos interpretativos.

<sup>257</sup> Gisela Von Webeser, *La formación de la hacienda...*, p. 54.

<sup>258</sup> Vid: Jean Pierre Rioux y Jean-Francois Sirinelli, *Para una historia cultural*, Taurus, México, 1999; Carlo Ginzburg, "El juez como inquisidor"; en Revista: *Historias*, num. 49, INAH; Alfonso Mendiola, *Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural*, versión mecanoescrita y Fernando Betancourt Martínez, *El concepto de cultura. Reflexiones en torno a la nueva historia cultural*, versión mecanoescrita.



Si en España el barroco se inició con la expulsión de los moriscos y los criptojudíos, en América, la abigarrada realidad producto del mestizaje obligaba a una cultura barroca de la tolerancia y la vista gorda, al abandono de los tabúes y las barreras religiosas culturales y sexuales; muy a pesar de las políticas de Estado y de la poca efectividad de la Santa Inquisición en lucha contra los infieles y paganos.<sup>259</sup> Las intrincadas redes sociales de esta *Babel tropical de las Indias*, como la ha llamado Antonio García de León, produjeron varios entuertos difíciles de desfacer. De ese "mundo al revés", la región sotaventina nos ofrece ricos ejemplos.

El Puerto de Veracruz, ciudad de españoles y garganta principal es en las primeras décadas del XVII un territorio asentado en dunas, pantanos y marismas insanos, donde más de 600 negros viven a sus anchas, asaltando caminos y almacenes, traficando con productos, participando del comercio de frutas, legumbres y granos; sin que falten las negras y mulatas que se enseñorean como grandes *madamas*, viviendo de hechizos, ligaduras, seducción y cachondería. Todo este contingente de origen africano vive en Veracruz *holgazados* y a sus anchas, pero a los que nada puede hacerse, pues según relata el testimonio del licenciado Tomás de Espinosa, "(...) el no poder aquietar a los negros de la Nueva Veracruz era por la grande ocupación que han tenido y tienen en los almacenes y otros negocios de mucha consideración e importancia."<sup>260</sup> Pero estas escenas de relajamiento de lo popular porteño tienen su correlato en las impresiones escritas en 1625 por el fraile dominico Thomas Gage ante las actitudes escandalosas de los frailes del Convento de la Veracruz:

El buen prior sólo nos habló de sí, de su nacimiento, de sus buenas partes, del valimiento que tenía con el padre provincial, del amor que le manifestaban las señoras principales y las mujeres de los mercaderes más ricos, de su hermosa voz y de habilidad consumada en la música. En efecto, para que no dudásemos de estas últimas prendas tomó la guitarra y cantó una letrilla que él mismo había compuesto a cierta linda Amarillis, acabando con este nuevo escándalo de horrorizar a nuestros buenos religiosos que se afligían de ver tanto libertinaje en un prelado, cuando hubiera debido, al contrario, dar ejemplo de penitencia y mortificación y servir como de espejo con sus costumbres y palabras.<sup>261</sup>

Pero el lector de hoy no debe confundir el sentimiento de estupor experimentado por Gage ante lo que el inglés llama "excesos" y "libertinaje", con la situación que de continuo se vivía en aquella comarca. Aunque el testimonio del dominico es documentalmente atípico como fuente para conocer lo que ocurría al interior de los conventos veracruzanos, por el contrario, sabemos con lujo de detalle, la crecida propensión de los curas y párrocos de villas y pueblos hacia los excesos. La gula, la lujuria y la codicia de los *padres* eran bien conocidas por su feligresía y no pasaba mucho tiempo para que algún vicario de pueblo fuera acusado por el delito de solicitación, blasfemia o exigir crecidos diezmos y pagos a su *grey*, por mencionar tan sólo algunas de sus "debilidades". Es indudable que las ideas homogenizadoras que a veces se tienen de la Iglesia deben ser repensadas a distintos niveles: Por un lado estaba la lógica de la jerarquía eclesial; otra es la opinión y acción del Santo Oficio de la Inquisición<sup>262</sup>, modificada según los intereses políticos de El

<sup>259</sup> Antonio García de León, "Contrapunto barroco en el Veracruz colonial"; en: Bolívar Echeverría (Comp.) *Modernidad, Mestizaje cultural, Ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994, p.113.

<sup>260</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Vol. 5, Exp. 643.

<sup>261</sup> Thomas Gage, "Nuevo reconocimiento por las Indias Occidentales"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I, Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992, p. 211.

<sup>262</sup> Por lo demás hay que insistir, a contrapelo de la leyenda negra de la Inquisición, en el aletargamiento y la calma chicha de los inquisidores. <<Fuerza es por tanto concluir - escribe Solange Alberro - que los inquisidores nombrados en la Nueva España carecían de la capacidad y calidad necesarias para dirigir el Tribunal, sobre todo, pensando en las tareas abrumadoras que les incumbían normalmente y en las dificultades que estorbaban el ejercicio de sus funciones. A la falta demasiado frecuente de sólida formación y de

Vaticano, pero que en su lucha contra los infieles y paganos tenía muy poca capacidad de reacción ante las manifestaciones religiosas heterodoxas de afromestizos, europeos e indios; y por último, tendríamos a un ejército de curas y párrocos de pueblo, de extracción humilde y bastante poco letrados, los cuales muestran en sus opiniones y quehaceres las diferencias existentes entre la cultura popular en la que fueron formados y los entuertos teológicos post-tridentinos que apenas los cultos lograban entender. Muchos de estos curas son lo que, según Thomas Gage, "salieron de España con el intento de vivir a sus anchas, disfrutar de los placeres que procura la riqueza, en un país donde tan pronto se labraban fortunas tan saneadas y pingües"<sup>263</sup>; mismos que fueron los protagonistas de las historias que ahora se cuentan, dándonos algunas de las claves para entender, a partir de sus acciones poco ortodoxas, las abigarradas formas de religiosidad cristiana que tanto alarmaban a los que venían de afuera.

Otro ejemplo de esas combinaciones "perniciosas" lo encontramos al norte del actual estado de Veracruz. Un párroco de la Huasteca <sup>264</sup> denunciaba en 1626 que el negro guineo Lucas Ololá se había introducido entre los indios *guastecos*, participando en sus fiestas y bailes, convulsionándose y hablando en una lengua desconocida, con lo que había sembrado no sólo el terror entre los indios sino que había asesinado a algunos de sus sacerdotes. Según señala la denuncia, el tal Ololá se hacía atender por los indios, tenía acceso carnal con las mujeres que se le antojase, además de cobrarles crecidos tributos, todo con base en el tremendo poder que decía tener.<sup>265</sup>

(...)Le tienen dichos indios por divino, les cura de sus enfermedades encendiendo ocotes y chupándoles, ceremonia cierta de que ellos usan cuando o fingen tener o verdaderamente tienen en sus curas pacto con el demonio y les hace creer que ve y conoce a la persona que le hizo mal causándoles la tal enfermedad. Porque esto es cierto y cosa lastimosa que se puede afirmar por sin duda, que no muere indios guasteco adulto en edad, ni pequeño cuya enfermedad y muerte no se aplique a algún indio hechicero; y el dicho negro dice que los conoce y ve el que es. Y así, los que llaman curanderos y conocedores, que en guasteco se dice *chutones*, los tienen por hechiceros más poderosos que los que solamente son dañadores...<sup>266</sup>

Finalmente, el angustiado denunciante solicitaba a las autoridades inquisitoriales impidiesen que negros y mulatos habitaran en pueblos de indios por el grave daño que hacían, pues agregaba...

"(...) allí los indios son doctrinados de ellos y con vecindad en las opiniones que quieren, todas en orden de su libertad en pecar, y principalmente en sus carnalidades. De manera y en tanto grado que es cosa muy asentada entre los guastecos y la dicha gente de negros y mulatos y los demás, que no hay más vida, pena, ni gloria después de la muerte, y así dicen que cuál de los muertos vino de la otra vida y dijo tal para que los vivos solamente lo digan y que así sólo la vida vestal es lo que importa."<sup>267</sup>

---

experiencia, se añadió la ambición que alentaba casi siempre cualquier funcionario, que sólo aceptaba el exilio a Las Indias por ver con ello la condición imprescindible para forjarse una rápida fortuna.>> Solange Alberro, *Inquisición, y sociedad*, p. 49.

<sup>263</sup> Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento por las Indias Occidentales*, p. 210.

<sup>264</sup> Una región sociocultural situada al norte del actual estado de Veracruz y compuesta por parte de los actuales estados de Hidalgo, San Luis Potosí, el norte de Veracruz y Tamaulipas.

<sup>265</sup> AGN, Inquisición, Vol. 303.

<sup>266</sup> AGN, Inquisición, Vol. 303, f. 258.

<sup>267</sup> *Ibíd.*

Después de leer estos testimonios da la impresión que lo más preocupante para este religioso es el peligro latente que se encierra tras la duda sistemática de los negros de que exista una vida después de la muerte, pues precisamente la función histórica de la iglesia se apoyaba en una cultura del miedo que prometía premiar con el paraíso a aquellos que en la vida terrenal cumplían con los mandatos de la santa madre iglesia.<sup>268</sup> La existencia del paraíso y del infierno en el imaginario social era indispensable para la continuidad de una cultura del terror que daba a la religión católica sus mejores dividendos. Las obras pías, la cantidad de misas que se dejaban señaladas en los testamentos para la salvación del alma, y los bienes que particulares heredaban constantemente a órdenes religiosas y conventos muestran fehacientemente esta situación. El que negros llegasen a perturbar a los indios con ideas poco respetuosas del sacrificio de Jesucristo no sólo hacía peligrar su redención sino que atentaba contra el poder y los servicios que esos mismos curas y párrocos obtenían de los indígenas. Detrás de esta denuncia hay claramente un conflicto de intereses entre especialistas de lo mágico y lo sagrado, usurpando una función que nominalmente estaba reservada a los vicarios católicos.

No se puede derivar de la experiencia de Lucas Ololá (quien logró imponerse a los *chutones guastecos*, gozando de todos los beneficios que implicaba ser considerado un hombre divino) una tipificación de las relaciones entre indios y negros. Este contacto ha tenido varias etapas y modalidades. Más adelante se verá como miembros de estos dos grupos sociales participan conjuntamente en rituales de prosperidad y bonanza hechos en el interior de las haciendas ganaderas. El que indios y negros tuviesen que aceptar al Dios católico como arquitecto supremo del destino humano no constituyó un impedimento para mantener ya sea declarada o simuladamente las antiguas creencias y los rituales derivadas de ellas. Es cierto que obtener testimonios de este proceso de resistencia y sincretismo no siempre resulta fácil. Pero de vez en vez, la documentación permite traspasar el tamiz de la cultura dominante para imaginar lo que pudo haber ocurrido más allá de donde los representantes de la fe tenían muy pocas posibilidades de llegar.

Bastantes leguas más al sur, en la isla de Tlacotalpan, corazón del Sotavento, desde los primeros años del siglo XVII se había empezado a adorar con mucha devoción a la Virgen de La Candelaria, deidad femenina asociada con las aguas y santa patrona de los marineros. En un proceso muy cercano al ocurrido en Cosamaloapan, la Virgen habría aparecido en una de las tantas inundaciones que asolaban a las comunidades cuenqueñas en época de lluvia y gracias a su intersección libró al pueblo de una catástrofe mayor, por lo cual a partir de ese momento se le tuvo por milagrosa y patrona predilecta del pueblo. Pero según la información recopilada por el alcalde mayor al respecto de las antiguas costumbres de los indios de Tlacotalpan se sugiere la existencia de un ritual precortesiano, exclusivo de iniciados en el que rendían culto a una deidad acuática. En efecto, según el capítulo XIII de la Relación Geográfica de Tlacotalpan hecha por Don Juan de Medina en 1580, los indígenas...

Adoraban a una imagen que tenían esculpida en una piedra de esmeralda a manera de mujer, y éste tenían por dios. Y a esta imagen la sacaban un día al año, y la llevaban a lavar al río y la volvían a un

---

<sup>268</sup> Este tema sigue presente en la poesía afroamericana tal y como lo consigna Nicomedes Santacruz en una recopilación sobre la décima negra de Perú: ¡Dígame! ¿quién ha bajado/ del cielo a decir que hay gloria? / Se sabe porque la historia / es la que nos ha contado. / Dígame, ¿qué condenado/ha presentado su faz /ni ha dicho que hay Satanás / y un abismo tan profundo? / Desde que este mundo es mundo / Dios no ha existido jamás. Nicomedes Santa Cruz, *La décima en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1982, p.102

Cu, y allí le sacrificaban una persona: y esto no lo veían todos los indios en general, sino solamente los principales y viejos.<sup>269</sup>

Hasta el día de hoy se profesa una gran fe a esta virgen, no sólo en la zona del Papaloapan sino en todo el espacio sotaventino; y su festividad, el día dos de febrero se ha vuelto una celebración que convoca a personas de muchas partes del país. Ese día, (2 de Febrero) al comienzo de la tarde se acostumbra sacarla a pasear en las aguas del río Papaloapan, acompañada de una procesión que montada en barcas, canoas, lanchas y cayucos la vitorean entre tronidos de *cuetes* y música de son jarocho y de mariachis. El pueblo de San Cristóbal de Tlacotalpan a pesar de ser un pueblo indio de origen mesoamericano, para el siglo XVII vivían en esa localidad una gran cantidad de negros, que se dedicaban principalmente a las labores de vaquería y al corte de maderas.<sup>270</sup> Curiosamente el mismo 2 de febrero se celebra en algunos lugares de América con fuerte herencia afro-mestiza a *Iemanjá*, la deidad africana de las aguas.<sup>271</sup> Las casuales coincidencias en fechas, rituales y el objeto de adoración (una deidad acuática) hacen pensar que tras la adoración a la Virgen de la Candelaria se ocultan el eco de otras creencias y devociones más bien soterradas. La inexistencia de datos que puedan confirmar estas suposiciones nos sitúan en el terreno de la abducción, que posibilita al historiador señalar que "algo pudo ser." Sin embargo, la práctica cristiana de sustituir lo pagano con santos o vírgenes de su propia tradición hace más verosímil esta idea.

Pero no siempre este disfrazamiento de cultos y creencias quedó sin consignación. Según el informe presentado por Fr. Antonio de Torres al respecto "de idolatrías cometidas reincididas, continuadas y heredadas" por los indios del Obispado de Oaxaca ni la predicación exacta ni el amor misericordioso, ni el castigo severo habían podido extirpar de los indios su vicio infernal.

(...) cuando discurren los ministros que han logrado su trabajo y aplicación con el arrepentimiento que manifiestan los idólatras, encuentra su cuidadoso celo la continuación de su idolatría porque al acusar el delito y mostrarse arrepentido es porque los cojen los ministros con los ídolos en las manos o por librarse de la pesquisa y averiguación de los ministros de las cárceles en que los encierran y demás castigos que en ellas se ejecutan. Y como no ignoran la dificultad que tiene el castigar un común, a éste procuran arrastrar los delincuentes para que haciéndose todos reos se les facilite más breve la absolución y vuelvan más libres a sus idolatrías, como aconteció en la visita del Sr. Obispo en la Sierra de Villa Alta(...) El Sr. Obispo D. Isidro de Sariñana y Cuenca discurrió la idea de hacer una cárcel en Oaxaca para los idólatras y castigar con cárcel perpetua a los ministros de las idolatrías pareciéndole, y bien, que quitándoles a los indios los ministros que les predicaban la continuación de este vicio y oyendo continuamente la predicación del evangelio saldrían de sus errores. Y aun no ha bastado este medio, pues es tal la inclinación de los indios a este vicio que de la misma cárcel de idólatras donde continuamente se les predicaba hicieron cátedra diabólica para enseñar sus errores y continuar su idolatría, poniendo un ídolo en la misma peaña del altar de la capilla en que se les decía misa.<sup>272</sup>

<sup>269</sup> Juan de Medina, "Relación de Tlacotalpan y su partido"; en: Rene Acuña, *Relaciones geográficas del Siglo XVI, Obispado de Tlaxcala*, UNAM, México, 1984, p. 284.

<sup>270</sup> Ángel Rafael Martínez Alarcón, "Tlacotalpan: territorio compartido"; en: Gilberto Silva, Guadalupe Vargas Moreno Y José Velasco Toro, *De padre río y madre mar*. Universidad Veracruzana, Tomo I. México, 1998, pp.167-208.

<sup>271</sup> Este es el caso de Salvador de Bahía en Brasil.

<sup>272</sup> AGI, México, 880.

El intento que subyace en la presentación de estas referencias es el de señalar la baja competencia que tuvo la autoridad secular o religiosa para detener y/o castigar las trasgresiones que sucedían en las provincias del interior. Como se observa en algunos casos, la respuesta hay que buscarla en la incapacidad o la tibieza de los guardianes de la ley, aunque en otro tipo de asuntos, la actitud asumida por la autoridad resulta totalmente opuesta a lo que uno esperaría cuando se ha quebrantado la ley y se ha atentado contra su fundamento moral. La actitud de la corona ante las constantes fugas y rebeliones de negros cimarrones que se vivían en la primera decena del siglo XVII en los territorios circunvecinos a Orizaba y Córdoba permite sostener lo antes dicho.

A pesar de que los esfuerzos de las autoridades para "*asentar y reducir la gran cantidad de negros y cimarrones que se huían y ausentaban del servicio de sus amos*" no dieron el resultado esperado,<sup>273</sup> lejos de establecer una respuesta violenta, implacable y aleccionadora, se opta por una política eminentemente civilizatoria<sup>274</sup>, en la que no sólo no se castigó a los negros sino que incluso, se les protegió.

Sabed como en la ciudad de la Nueva Veracruz, para asentar y reducir a los negros y cimarrones que se han huido y ausentado del servicio de sus amos a sugerencia de Franciscano Alonso de Benavides ha parecido de grande importancia enviar algunos de ellos a las ciudades y pueblos circunvecinos para que con el trato suave de los vecinos se quieten y que por este y por otros medios se consiga al fin lo que se pretende. Por lo tanto, dicho por mi dicho mi Virrey mando que los negros cimarrones que enviaren a cualesquier ciudades y partes, Fray Alonso de Benavides y el capitán Manuel Carrillo los dejéis pasar libremente sin hacerles molestias, vejación ni agravio, ni se les consienta hacer por sus amos ni otras personas, amparándolos y defendiéndolos porque así conviene a mi real servicio.<sup>275</sup>

El listado de estas situaciones nuevas que se vivían en la Nueva España del XVII puede continuar. Conviene mencionar al sesgo las reiteradas denuncias a los curas por blasfemos o por expresar públicamente sus dudas acerca de la condición inmaculada de la virgen María; o quizás recordar las "atípicas asociaciones" de algunos españoles de Tlalixcoyan que habían logrado introducirse a una Cofradía de Sangre fundada por negros, llamada de La Soledad.<sup>276</sup> Pero no es el caso agotar al lector. Lo que espero dejar claro es que la manera de acercarnos a la historia social colonial, analizando por separado, incluso antagónicamente a los distintos grupos sociales me parece una estrategia equivocada. Como ya se ha visto, indios, negros y españoles no son únicamente los protagonistas de una historia de agravios o de desagravios, sino también de convivencia pacífica y negociación, explorando en los límites imprecisos del pacto social de la época, la posibilidad de alcanzar objetivos comunes muy específicos. Una gran tradición de nuestra historia patria pretende insistir en visiones que a mi entender resultan anacrónicas. Ni los llamados gachupines son los *villanos* de la época, ni los indios y negros son los *indemnes* individuos constantemente ultrajados por el hombre blanco;

<sup>273</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Vol. 5, Exp. 763. Año de 1607.

<sup>274</sup> en el sentido planteado por Norbert Elias como domesticación de la violencia en *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México, 1989.

<sup>275</sup> AGN, Tierras, Vol. 2959, Exp. 66.

<sup>276</sup> Finalmente, como ya lo anotaba Pierre Chaunu, "(...) en este inmenso territorio de la Nueva España que vive a expensas del desarrollo minero del norte, España gobierna pero no administra y su autoridad y presencia se limita a una política de reconocimientos y lambisconerías de los menos a los más poderosos; sostenida en prestaciones pesadas de mano de obra (encomienda, repartimiento, Mita, Trabajo esclavo forzado); al ejercicio de autoridades locales corruptas que buscan por todos los medios hacerse ricos en poco tiempo, y en los servicios espirituales que un centenar de misioneros pueden prestar." Pierre Chaunu, "Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII"; en: *Historia Mexicana*, COLMEX, Vol. 9, n. 4, abril-junio de 1960, pp. 526.

**Falta página**

**N° 82**

aunque tampoco todo lo contrario. En el trasiego de los días, las pretendidas conciencias de clase son bastante dudosas y la historiografía reciente nos ha dado ejemplos precisos de cómo los grupos sociales no son ni homogéneos ni actúan en base a una sola lógica. Sino que son las coyunturas, las redes sociales en las que se insertan los individuos y el conocimiento del contexto lo que va perfilando las estrategias a seguir en la búsqueda del bienestar individual o colectivo.<sup>277</sup> Ya se verán en el transcurso de este trabajo, las formas de resistencia, de reacción y contrapoderes que ejercieron los animadores de esta historia de largo aliento. No sólo en contra de un grupo social distinto, sino que en algunos casos, las alianzas, las disputas y los arreglos hechos por sujetos de diversas procedencias muestran que las pretendidas identidades de raza, color o procedencia pueden ser fácilmente rebasadas si se trata de defender lo que se cree moralmente justo. La clave para entender los diversos procesos contados en estas páginas está en el hecho de reconocer que entre el discurso público –oficial- del poder y la vivencia cotidiana, entre el *deber ser* y el *ser* hay vacíos que cada uno de los actores sociales aprovecha a suficiencia. Esto es lo que se verá cuando revisemos los litigios entre los señores del ganado.

## VIII

Durante los primeros días de 1606 se dirimía en los tribunales del Santo Oficio de la Nueva ciudad de la Veracruz un asunto referente a la Villa de Tuxtla, perteneciente a la provincia de Guazaqualco. Gracias a las declaraciones presentadas por el alcalde mayor don Antonio García de la Parra podemos enterarnos de las diferencias y disputas sostenidas entre doña Luisa de Frías y Diego de Elvira, por asuntos de ganados. El motivo del pleito era una porfía hecha costumbre entre los vecinos poderosos de las villas de la Nueva España: Doña Luisa se quejaba que los vaqueros de Diego de Elvira, mestizo y dueño de la vecina hacienda de Cuyutepeque, entraban a sus haciendas de El Pedregal y Amajaque a desjarretar su ganado. La denuncia presentada por el alcalde mayor promovió, en los días subsecuentes, algunas comparecencias y averiguaciones que señalaban a vaqueros mulatos, entre ellos un fulano Arellano, como los autores materiales del abigeato. Aparte de su mención en este caso nada hemos podido averiguar de este Diego de Elvira. De la demandante hay por el contrario algunos datos que la relacionan más allá de este incidente.

Lo poco que se sabe de la biografía de Luisa de Frías, similar a la de muchas mujeres de su época, nos es proporcionada gracias su marido. Había estado casada con el clérigo Joan de Contreras, de quien era viuda desde aproximadamente 1600. Joan de Contreras arribó al sur de Veracruz un poco después de 1580. Hijo del conquistador Alonso de Contreras que había pasado con Cortés,<sup>278</sup> Joan de Contreras había logrado obtener de la corona diversas mercedes que le permitieron obtener importantes extensiones de tierra, principalmente en Solquautla y en las inmediaciones de Acayucan: en 1586, recibió una estancia en Iztac Chacalapa y otra en Amajaque y en 1592 tres en Solquautla, aunque en 1592 le fueron otorgados cinco sitios de estancia en términos de Solquautla y Tuxtla entre los ríos Tesechoacan y Minchapa, a las cuales se les suman dos mercedes más obtenidas en Iztac Chacalapa en 1593 y 1602. Además en 1597, Joan de Contreras obtuvo una provisión de beneficio en Macualtianguisco.<sup>279</sup> Aunque no se sabe con

<sup>277</sup> Solange Alberro, *Del Gachupín al criollo o de cómo los españoles dejaron de serlo*, COLMEX, Col. Jornadas 122, México, 1992; Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1995.

<sup>278</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan*, p.64.

<sup>279</sup> Para estos datos se puede consultar AGN, Mercedes, Vol. 13, F, 212, Vol. 17, f. 207, Vol. 19, f. 98v, Vol. 23, f, 230v, y en el Ramo Tierras Vol. 2735 2da parte, Exp. 15 y Vol. 2946, Exp. 565.

exactitud el giro y destino de estos sitios, suponemos que casi todos fueron poblados con ganado mayor, tal y como lo sugiere el litigio sobre ganado que su viuda seguía hacía 1606.

Cuando la heredera de todas estas mercedes, doña Luisa de Frías, compareció a testificar el dos de febrero de 1606, apuntó *"que un día viniendo este testigo de su hacienda a la de Diego Elvira, antes que la censura se leyese, vido venir los vaqueros de dicho Diego de Elvira de las tierras de este testigo con caballos cargados de cueros y que vio su ganado todo alborotado y que la gente que la traía al hato ese día se perdió aquel día y llegando que fueron a esta villa le dijeron cómo habían visto en sus tierras muchos toros recién desollados y este testigo dijo que no había otro vecino que desjarretase sino el dicho Elvira."*<sup>280</sup> Además de este testimonio, se esgrimía a favor de la demandante, el relato de uno de sus hijos, Alonso de Contreras quien aseguraba haber entrado a la casa de Diego de Elvira *"y preguntado a sus vaqueros, ¿dónde han desjarretado hoy?, el cual le dijo, en la otra banda, y por certificarse le preguntó a otro vaquero llamado Diego, y le dijo el dicho Diego, hemos desjarretado en Aguacapa."*<sup>281</sup> Además de los deudos de Joan de Contreras, otros testigos acudieron al llamado del Santo Oficio contribuyendo con sus declaraciones a inculpar al acusado. Entre los deponentes estuvo un vaquero del mencionado hacendado Diego de Elvira, el mulato Gaspar Arellano, quien comentó:

"Que antes que se leyera la carta e excomunió este testigo, por orden del dicho Diego de Elvira, entró a las tierras de la dicha Luisa de Frías desjarretó toros hasta en cantidad de sesenta en el potrero que llaman Aguacapa y todo lo que se dice Aguacapal. Y que después de haberse leído la dicha carta de excomunió, por mandado del dicho Diego de Elvira, este testigo entró a las tierras que tiene dichas y desjarretó como treinta vacas para hacer sebo."<sup>282</sup>

Como ya se habrá anotado, en las deposiciones mostradas se mencionan frases como... "Antes de que se leyese la carta" o "antes que la censura se leyese". De hecho, ante las constantes incursiones de la gente del lugar para desjarretar ganado de sus posesiones, Luisa de Frías consiguió en 1604 que el padre visitador Cristóbal Barroso de Palacios leyese en la iglesia mayor una excomunió a quien entrase a sus tierras y afectase su ganado. Sin embargo, a pesar de la amenaza espiritual<sup>283</sup> la viuda de Contreras continuó quejándose que muchas "personas con poco temor de dios en las haciendas de El Pedregal y Amajaque le desjarretaban mucho ganado y que después de haberla leído, pocos días después seguían entrando a sus posesiones". Al término de las averiguaciones no parece haber duda sobre la responsabilidad del dueño de la hacienda de Cuyutepeque en la denuncia interpuesta por Luisa de Frías; no obstante, desconocemos cuál fue la sentencia dada o la glosa de esta denuncia. El recuento de los sucesidos probablemente parezca mera anécdota, pero parece importante detenerse en este pleito entre ganaderos por dos razones. En primer lugar, porque la presencia del Tribunal del Santo Oficio para dirimir los pleitos entre ganaderos nos da una pista para entender los avatares espirituales ocurridos en la primera mitad del siglo XVII en estas provincias de tierra caliente. En segundo lugar, porque como se verá más adelante los herederos de Joan de Contreras y de Luisa de Frías serán los protagonistas de los chismes, noticias y delitos

<sup>280</sup> AGN, Inquisición, Vol. 471, f. 98 v

<sup>281</sup> AGN, Inquisición., Vol. 471, f. 101

<sup>282</sup> *Ibíd.*

<sup>283</sup> Sobre el temor que pudieron haber experimentado las personas del siglo XVII por las censuras inquisitoriales se sabe del mercader Alonso de Saucedo quien al ser excomulgado por el Obispo de Antequera expresó que <<Cómo se atrevía el Obispo de Oaxaca excomulgar a un hombre como él que tenía 50 000 pesos; que tales excomuniones y otras se las bebía él en una taza de vino.>> Después de esto oyó misa y comulgó en Guazaqualco y en Tesechoacan retiró la tabiilla que colgaba en la iglesia en la que se le señalaba públicamente por excomulgado. AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 3.



contra la fe que se develaron cuando la presencia divina llegó a la provincia de Guazaqualco en la tercera década del siglo XVII

Al momento de la lectura del edicto de inquisición de 1624, la villa del Espíritu Santo estaba lejos del esplendor que de ella se había proyectado. La villa se encontraba en ruinas y, si bien, la sede de los poderes civiles y eclesiásticos aun residía en Guazaqualco, los ganaderos y comerciantes se habían trasladado o asentado en Acayucan, un antiguo pueblo de indios ubicado casi quince leguas tierra adentro, próximo a la desembocadura del río San Juan. Las casas eran de madera y adobe cubiertas de paja o de palma, incluyendo la morada de justicia y la cárcel pública; mientras que el hospital de mampostería que décadas atrás atendían los hermanos de la Santa Veracruz estaba abandonado.<sup>284</sup> Una pequeña iglesia parroquial repartida en cuatro partidas de clérigos que salían a evangelizar y difundir en setenta y seis pueblos los misterios del dios cristiano, servía para atender el adoctrinamiento religioso.

Los corregimientos particulares y la encomienda se habían prácticamente extinguido por lo que el nepotismo, la explotación y el abuso se cernieron en la figura del alcalde mayor. Los colonos españoles llevaban décadas quejándose de los excesos de estos funcionarios que ante lo corto de su estancia (dos años a lo sumo) pretendían acumular en unos cuantos meses la fortuna que asegurara parte de la vida futura. Las poco más de veinte comunidades que lograron sobrevivir al impacto de la conquista cumplían con dificultades las demandas tributarias de algodón, maíz, pita, cacao, y aves de corral. Los españoles humildes se dedicaban a oficios como los de sastre, panadero, carpintero, atendiendo pequeños trapiches o como intermediarios entre las comunidades y el mercado de productos. Otros españoles de mejor perfil comercializaban en la Barra de Alvarado los productos marinos que extraían de la laguna de Minchapa (hoy Laguna del ostión), el río Coatzacoalcos o en la barra del río Tonalá o estaban empleados en el comercio viandante de mayor escala como factores de los ricos comerciantes de la Ciudad de los Ángeles. Pero en ninguno de estos dos grupos estaban los más poderosos de la provincia. Los españoles más prósperos vivían en Acayucan, al amparo de la arriería, el comercio de productos indígenas (pita, cacao y algodón) y la ganadería mayor. Familias como los González, Los Lara, los Ortiz, los Dávila, los Guillén, los Tinoco o los Contreras poseían no sólo la mayoría de las tierras de la provincia sino también algunas de las tierras útiles para la cría de ganado de las provincias de Tlacotalpan, Los Tuxtlas y Acayucan. Estos clanes o grupos familiares tejieron una red de sólidos y cerrados lazos de parentesco que permitió diversificar las inversiones y las fuentes de ingreso. De este modo, las familias de la provincia de Guazaqualco se relacionaban lo mismo en la administración de la justicia civil (escribano, tenientes o alguaciles de alcalde mayor o patrocinando a los alcalde mayores), en la vida espiritual (muchas familias de hacendados quizá como parte de una estrategia definida colocaban a algunos de sus hijos en los puestos de párrocos, padres visitadores, o secretarios del tribunal de la inquisición) que en la arriería y el comercio, de manera similar a como ocurría en todo el territorio novohispano.<sup>285</sup>

Ante el despoblamiento severo de la población indígena, las extensiones de tierra que no fueron acaparadas por los hatos de ganado se convirtieron en importantes zonas de refugio, especialmente la zona de Los Agualulcos, que servía como guarida lo mismo para

<sup>284</sup> José Luis Melgarejo Vivanco, *Breve historia de Veracruz*, Col. Biblioteca de la facultad de Filosofía y Letras, num. 8, Universidad Veracruzana, México, 1960. p 127

<sup>285</sup> Al respecto, Pastor Llana apunta: "Al tejer una red de sólidos y cerrados lazos de parentesco, la oligarquía diversificó las inversiones y fuentes de ingreso a través de una división del trabajo entre parientes que contempló simultáneamente la ocupación de cargos públicos de profesiones civiles y eclesiásticas, de propiedades urbanas y rurales dedicados a la manufactura, el comercio y los transportes." María Alba Pastor Llana, "La organización corporativa de la sociedad novohispana"; en: María Alba Pastor y Alicia Mayer (Coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, UNAM, México, 2000, p. 87

los negros cimarrones y mulatos salteadores de caminos que para indígenas que escapaban del trabajo forzado, el excesivo pago de tributos y de los curas doctrineros.<sup>286</sup> La situación de las comunidades indias era bastante penosa y la paulatina fragmentación de la que fue objeto la república de indios impactó en su capacidad para abastecer de productos y alimentos a las repúblicas de españoles ubicadas en las principales ciudades y villas del reino. Esta alteración en la cadena de transferencia de productos permitió a muchos españoles encontrar un beneficioso modo de ganarse la vida, al funcionar como abastecedores e intermediarios de bienes de consumo, que con el transcurrir del tiempo fomentó la relación entre los comerciantes y los alcaldes mayores - con la consabida corrupción en la impartición de justicia. Así, tal y como observa Magnus Morner, "los productores españoles ganaron los grandes mercados en expansión de las ciudades españolas notándose una alza de la demanda de los productos de las haciendas, la cual se refleja tanto en los precios como en los salarios."<sup>287</sup>

En lo referente al mercado laboral, el repartimiento de indios de comunidad y el empleo en el servicio personal o como tamemes no remunerados continuó, aunque a la par de un proceso de migración de indios quienes abandonaban sus comunidades incorporándose al trabajo asalariado como sirvientes, arrieros o rancheando dentro de las haciendas ganaderas como aparceros o medieros. Por su parte los pardos y mulatos libres empezaban a encontrar oficios que les permitían ganar algún salario, aunque frecuentemente terminaban endeudados,<sup>288</sup> mientras que los negros esclavos que empezaron a trabajar o en los trapiches de la zona o en las haciendas ganaderas como vaqueros gozaban de privilegios que otros esclavos no tenían, siendo un factor fundamental en la propagación de las culturas micro regionales y por ende en la consolidación de la cultura popular. La actividad ganadera estimuló el trabajo asalariado, y fue fundamental para iniciar el proceso de acumulación originaria de capital;<sup>289</sup> tal y como lo prueba el alegato sostenido por Juan López de Ortiz quien consiguió en 1609 que la Audiencia de México estableciese que *criado o criada de cualquier calidad y condición que se a que en cualquier momento y ministerios que sirva que se despidiese de su señor y amo no pueda sentar ni servir a otros ni a amo en el mismo lugar, ni sus arrabales, ni otra persona alguna lo pueda recibir ni coger sin expresa licencia y consentimiento del expresado amo de quien se despidió (...) so pena de cárcel y un año de destierro al criado y a quien lo recibiese de 6, 000 maravedíes aplicadas por tercias.*<sup>290</sup> La demanda promovida por López de Ortiz intentaba frenar el constante abuso que sufría de partes de otros señores del lugar, pues según su testimonio, "en una estancia que tiene en la dicha provincia tiene muchos vaqueros y mozos de servicio a los cuales tiene a salarizados y dados a su pedimento muchos dineros adelantados a cuenta de lo que tenía signado como salario." Como se recordará, por esos mismos años Juan López de Ortiz, fundador de las haciendas de san Felipe y Santa Catarina de los Ortices estableció una serie de disputas con diferentes ganaderos de la provincia, como en el caso de el seguido con don Agustín Guerrero de Luna o Lázaro González, alguacil de la provincia y dueño de la

<sup>286</sup> AGN, Jesuitas, Vol. 1-14, Exp. 229.

<sup>287</sup> Magnus Morner, *La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones...*, p. 20.

<sup>288</sup> Como lo prueba la denuncia hecha contra el cura Baltasar Cordero por haber dicho a una india "que más valía estar amancebada que casada", todo esto ante la tentativa de la india Luciana de casarse con un mulato llamado Francisco Benito "que debía tanto que era como casarla con un esclavo." AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 6-bis.

<sup>289</sup> Al respecto anota García de León: <<El peso específico de la ganadería en el desarrollo del capitalismo ha sido en general muy poco evaluado por una historiografía que ha utilizado formas parciales de acercamiento (...). Aquí la actividad pecuaria estuvo también en el meollo del desenvolvimiento de las relaciones de producción capitalistas; generando "retrocesos" hacia una feudalidad ibérica, creando vías propias o causando el aceleramiento del desarrollo de las relaciones asalariadas. >> Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, tomo II, p. 222.

<sup>290</sup> AGN, Tierras, Vol. 2983, Exp. 75

hacienda de Cuatotolapan por desjarretar ganado, que terminó en una orden de aprehensión en su contra (en una causa similar a las disputas entabladas por la citada Luisa de Frías y el hacendado Diego de Elvira).

Las grandes extensiones de llano y sabana disponibles para la cría del ganado mayor permitieron que en Acayucan estuviera abierta la posibilidad de adquirir propiedades mediante mercedes de tierra hasta 1620; quienes incrementaron la dimensión de sus posesiones lo hicieron mediante las composiciones y compras a otras particulares. A diferencia de regiones como Oaxaca en donde la falta de estabilidad era sorprendente y los *fundos* cambiaban de manos continuamente,<sup>291</sup> en Guazaqualco durante el siglo XVII los grandes latifundios se conservan al menos durante casi un siglo o si se perdieron fueron después recuperados. No ocurrió lo mismo con las pequeñas propiedades que cambiaban frecuentemente de dueños, vendiéndose, por ejemplo, un sitio de estancia y dos caballerías en 154 pesos y siete tomines.<sup>292</sup> Es el caso de un sitio en Chacalapa, que Juan López de Frías vende a Lázaro Ruiz. Diez años después se vendió esa misma propiedad en setecientos cincuenta y un pesos de oro común, incluido el ganado vacuno y caballar de Gregorio Sagrado y otro más de la estancia de Tacoteno. Fue la compra de esas pequeñas propiedades, la legalización de tierras en litigio o las *composiciones* lo que permitió a las familias poderosas la construcción de los grandes espacios ganaderos de la segunda mitad del siglo XVII al unir las nuevas adquisiciones a los sitios y estancias que habían sido obtenidas entre 1585 y 1620 por medio de cesiones de la corona española.

La adquisición de tierra y la formación de los grandes latifundios también fue estimulada por la disposición del Consejo de Indias que ante su necesidad de asegurarse ingresos ordenó en 1616 vender en pública subasta todas las nuevas mercedes de tierra, teniendo los compradores la obligación de hacer confirmar sus títulos por su majestad dentro de los tres años siguientes.<sup>293</sup> Pero de hecho el principio de las composiciones de tierra fue establecido en 1591 mediante dos cédulas capitales. El rey comenzaba recordando que él era el señor de todo el suelo de las Indias y que quería hacer merced de él a los indios y a los españoles pero que ciertas personas habían usurpado gran cantidad de tierras o las poseían con títulos fingidos e inválidos de quien no tuvo poder ni facultad para poderse los dar. En consecuencia ordenaba una restitución general de las tierras acaparadas, dejando a los indios lo que fuere necesario para su subsistencia. Por una segunda cédula, su Majestad decretaba una medida general de clemencia: en vez de castigar a sus vasallos y confiscar sus bienes, el Rey se contentaría con alguna "cómoda composición" que sirviera para construir una poderosa flota de las Indias, capaz de cubrir las costas y de proteger el comercio contra los piratas.<sup>294</sup> En muchos casos, la composición de tierras validó buena parte de los problemas por límites que los ganaderos de la provincia tuvieron durante todo este siglo entre ellos pero principalmente con los pueblos.

Pudiera pensarse que el afán de acrecentar las propiedades estaba sostenido por un ímpetu de generar mayor producción y ganancia. Pero tanto el acaparamiento del mercado interno por los españoles como el ímpetu por acrecentar el latifundio lejos de desarrollar la producción buscaba primordialmente suprimir la competencia y vender a los precios más ventajosos en un mercado severamente restringido.<sup>295</sup> Muchas de las

---

<sup>291</sup> Magnus Morner, *Op Cit*, p. 29.

<sup>292</sup> AGN, Tierras, Vol. 213, f. 408

<sup>293</sup> Francois Chevalier, *Op Cit*, p. 329.

<sup>294</sup> *Ibid*, p. 326-327.

<sup>295</sup> Además, Lockhart indica que de acuerdo con las ideas mercantilistas prevalecientes, la hacienda del siglo XVII se ajustaba al buen sentido económico. Antes de pretender acrecentar la producción, el objetivo era monopolizar, suprimir la competencia y vender a altos precios en un mercado severamente restringido. El acaparamiento de tierra serviría para eliminar competidores locales. Lockhart, 424-425.

ganancias obtenidas en el comercio, la minería o la ganadería eran empleadas para obtener los títulos nobiliarios que confirmara la procedencia de alcurnia de estos hacendados, y la tierra era precisamente la prueba más visible de esta nueva nobleza de tipo trancisional, como fue el caso de la familia Rivadeneira, los Medina y Guerrero, que con el tiempo legaron a sus descendientes los títulos de marqueses y duques <sup>296</sup>

Cuando en 1624 se leyó el edicto de Inquisición en Guazaqualco, precisamente los ganaderos estaban enfrascados en el acaparamiento de tierras, en la transición de sus estancias a haciendas y en eliminar a los enemigos potenciales en la lucha por el control del poder. El acaparamiento de la tierra era entonces una de las estrategias implementadas para eliminar la competencia local.

## IX

Las pesquisas del Tribunal del Santo Oficio en la provincia de Guazaqualco anteriores a 1624 habían sido en realidad sobre algunas blasfemias<sup>297</sup>, líos de faldas<sup>298</sup> o pequeñas herejías<sup>299</sup> que no causaron ninguna reacción de parte de los vigilantes de la fe. La enorme cantidad de denuncias que se originaron a partir de la lectura del edicto de 1626 nos da un retrato bastante cercano de la situación social, de los grupos de las disputas y de las divisiones sociales que se vivían de común en la zona del Guazaqualco; y la reiterada presencia de ciertos personajes - muchos de ellos relacionados con la empresa ganadera - en las denuncias y acusaciones hace sospechar del arrepentimiento, el celo o la conciencia cristiana que hubo en aquellos testimonios. De cualquier manera lo que queda claro es que después de revisar los más de 17 expediente producidos entre 1625 y 1626<sup>300</sup> es que esta fue la oportunidad que permitió a los vecinos de la provincia ponerse en paz con dios y arreglar cuentas entre ellos. El Licenciado Cristóbal Barroso de Palacios llegó comisionado del obispado de la Antequera para atender las denuncias y testimonios de los colonos, después de ser leído el edicto general tocante a la fe católica en la iglesia mayor. De las diferentes denuncias fueron tres la que indudablemente causaron mayor revuelo. Una denuncia contra Doña María de Montoya la mujer del alcalde mayor Lucas de Soto; otra denuncia que causó algunas averiguaciones fue contra una española llamada Marina Mendoza y una más contra el padre Gerónimo Ruiz de Cabrera, veámoslas a detalle.

Corría la mañana del 23 de enero de 1625 cuando ante el comisario del Santo Oficio compareció sin ser llamado el padre Joan de Contreras, clérigo presbítero, de cuarenta años, natural de la villa de Guazaqualco, quien por descargo de su conciencia relató al licenciado Cristóbal Barroso cómo, hacía dos años, pasando por el pueblo de Tuxtla oyó...

(...) a don Francisco Marcial, indio cacique y gobernador de dicho pueblo que reñía a los topiles de dicho pueblo diciéndoles en la lengua mexicana, que este declarante entiende y habla, que por qué si sabían que la mujer del alcalde mayor Lucas de Soto que agora lo es de Guazaqualco, llamada doña María de Montoya sahumaba ídolos que ellos llaman por este vocablo Istacateteo, que en nuestra lengua quiere decir dioses falsos, no habían ido ante el Sr. Obispo a denunciar de ella y para que la castigasen, castigando

<sup>296</sup> Antonio García de León, *Naufragio en tierra*

<sup>297</sup> AGN, Inquisición, Vol. 3, Exp. 10 y Vol. 125, Exp. 39.

<sup>298</sup> AGN, Inquisición, Vol. 76, Exp. 19

<sup>299</sup> AGN, Inquisición, Vol. 126, Exp. 2 y Vol. 302, Exp. 5.

<sup>300</sup> Los expedientes mencionados se puede encontrar en AGN, Ramo Inquisición, Vol. 354.

solamente a los indios por idólatras y no a los españoles como a esta dicha María de Montoya entendía que lo era.<sup>301</sup>

Después de escuchar esta conversación, Joan de Contreras había entrevistado a un indio quien le confirmó que era público entre los indios que la dicha mujer del alcalde mayor sahumaba dos butillos a manera de ídolos, que dos indios semaneros (tetalcualtiam) que iban a servir sus semanas a la casa del dicho alcalde, al momento de que iban a echar un poco de algodón en una barbacoa arriba del aposento de María Montoya vieron

que la dicha María de Montoya pidió brazas a su negra cuyo nombre no sabe este declarante, más bozal que ladina y más india que bozal por hablar la lengua mexicana y que de la barbacoa abrió una caja negra de cedro de a donde sacó dos bultos pequeños del tamaño de un jeme que no divisó si era de barro o de palo o de otro metal, mas que los nombró en lengua mexicana Istacateteo que quiere decir en nuestra lengua dioses falsos y mentirosos y así como los sacó los puso encima de la cajita pequeña y estando sentada y no de rodillas echó en las brazas saumerino, (...) y estando el indio Baltasar de Aguijón encima de la barbacoa donde se guardaba el algodón que faltaba, se le ofreció toser, a cuyo ruido volteó la dicha Doña María de Montoya espantada y cerrando la caja grande dentro de la cual estaba la caja chiquita con los dos bultos, la cerró de golpe, así como oyó el ruido de haber tosido el indio.<sup>302</sup>

Como una prueba de que todo lo dicho por el padre Contreras no era un calumnia mencionaba que además de él sabían de este suceso la dicha negra mencionada en el relato, Francisco Márquez, indio casado de San Andrés y otro indio llamado Diego Olín que fue mayordomo el año de 1623 en la dicha villa, así como una mulatilla llamada Cristina que está agora en términos de Tesechuacan en la estancia de Melchor Valdés quienes podrían dar fe de la veracidad de lo que él había narrado "por descargo de su conciencia". A partir de esta denuncia siguieron una serie de testimonios: algunos contradictorios, otros que aportaban más detalles e incluso aquellos que, estimulados por *radio bamba* contaban las opiniones de tal o cual vecino ante los rumores; pero en lo que a decir de los informantes, todos salvo una contada excepción, lo sabían de oídas. Por ejemplo, cuatro meses después Don Diego de Cuevas, "vecino de esta jurisdicción, persona que trata en vaqueadas y ganados" expresó que el padre Joan de Contreras le había dicho que "una india le contó que Lucas de Soto, alcalde mayor que fue de la villa y su mujer sahumaban ídolos.<sup>303</sup> Como si se hubieran puesto de acuerdo, otros dos testigos se presentaron a declarar. Uno de ellos era Julio Ponce de León, también "dueño de ganado mayor (estancia de Aquaspaltepec) y vecino de esta provincia" que haría tiempo de dos años atrás escuchó decir en Los Agualulcos a doña Francisca de Texeda<sup>304</sup> "*¿No sabe o que le han levantado a su compadre Lucas de Soto? Que tiene ciertos ídolos en una caja y los sahuma y reverencia cada semana y en cierto día de ella que no se acuerda si le dijo viernes o sábado.*"<sup>305</sup> Pasados algunos días, Ponce de León se encontró en Acayucan con Lucas de Soto y por la relación de compadrazgo que había entre los dos se atrevió a contarle lo que en boca de Francisca Texeda había escuchado, "a lo que el dicho Lucas de Soto, *incontinenti*, metió a este declarante en su aposento y saumó todo lo que había referido, diciendo lo hacía irse aquerellar del presente caso al Santo Oficio de la ciudad de México. Pasadas las doce del día se presentó el último testigo de la jornada. Juan Andrés de Coronado, "vecino de esta jurisdicción "que tiene estancias y trata de

<sup>301</sup> AGN, Inquisición, Vol. 303 (primera parte), f. 98-98.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, f. 41.

<sup>304</sup> Es de hacer notar que el supuesto comentario hecho por Francisca Texeda lo había escuchado de Julio de la Cruz.

<sup>305</sup> *Ibid.*, Vol. 354, f. 42.

ganado en ellas" y declaró que hacía poco más de dos años se había enterado que el padre Joan de Contreras divulgaba entre las gentes que el Capitán Lucas de Soto, alcalde mayor que fue de esa provincia, y su mujer tenían ídolos y los sahumaban después del dicho tiempo. Algunos meses después – comentó Andrés Coronado – viendo el declarante al padre Joan de Contreras en su estancia del Pedregal le preguntó si era verdad lo que se andaba diciendo del alcalde y su mujer, a lo que el vicario contestó: "Es verdad que yo he dicho eso y lo he publicado, porque lo dijo una indezuela que tenía en su casa y se salió de su casa, pero puede ser que sea mentira y que sea algún niño Jesús que sahumaba por devoción."<sup>306</sup>

Resulta fácil suponer que la supuesta idolatría del alcalde mayor y su mujer debió haber causado mucho alboroto lo mismo entre los españoles que entre indios y castas. La profusión de deposiciones hechas al licenciado don Cristóbal Barroso y las variadas versiones consignadas en el expediente permite imaginar las adiciones, transformaciones e invenciones que enriquecieron este relato al ser transmitidas de boca en boca. Una noticia como ésta no se daba todos los días en esta humilde provincia, mucho menos si se trataba de una importante autoridad; y en definitiva nadie podía perderse la oportunidad de comentar y recrear este chisme al que había que engordar con todo la *jiribilla* que fuera posible. Así las cosas, al siguiente día Joan de Valenzuela, escribano público de la provincia dijo que estando en la estancia de Nopalapan se encontró con el presbítero Contreras con quien empezó a conversar sobre los pleitos que el propio Valenzuela tenía con el Capitán Lucas de Soto. A lo que Joan de Contreras, quien también tenía disputas con el ex alcalde mayor expresó "(...) Y fe que me lo ha de pagar, que ya se ha descubierto esta bellaquería que hace en su casa que sahumaba unos ídolos que tienen en su casa". Al preguntarle el escribano que cómo sabía tal noticia, Joan de Contreras respondió que se lo había dicho un indio que había quedado encima de un tapanco de la dicha casa y aposento del dicho Lucas de Soto, entre unos fardos de algodón. Tres o cuatro meses después de este encuentro Valenzuela vio que Joan de Contreras se hablaba y tenía amistad con el dicho Lucas de Soto por lo que se decidió a preguntarle qué era lo que había pasado con el asunto de los ídolo de Soto y de su mujer, porque sino había hecho delación del caso él mismo haría la denuncia. A lo que el vicario contestó: "Estoy espantado cómo no han venido por Lucas de Soto, porque ya he delatado a él ante el señor comisario de Oaxaca."

Otra de las personas que presentó declaración fue la española Ana María Benítez, quien dijo que aunque había escuchado los rumores sobre los ídolos que sahumaba Lucas de Soto y su mujer nunca les dio crédito, hasta que hablando con la mulata Isabel de Valencia, ésta le había contado que un indio venido de San Andrés le narró que "él por sus ojos lo había visto". Si la informante de la española Benítez fue una mulata, la española María de Ávila tiene noticia de este intríngulis por una india (ex empleada suya, que después había servido en la casa de María Montoya) llamada Ana María quien le contó que la mujer del alcalde mayor le pidió a ella que trajese unas brasas. "Y que yendo atrás por ellas, en el dicho aposento la dicha india vido que dicha doña María de Montoya estaba sacando de una caja dos bultillos y que como la vio atrás, dejó caer la caja y dijo en voz alta, hablando con una hija suya que se dice Tomasina, que estaba de la parte de afuera, que para qué la dejaba entrar (a la india)." Unas semanas después esta misma india fue llamada a comparecer dándonos, muy probablemente, el testimonio más confiable de cuantos se presentaron sobre el particular. En esta ocasión la india quien dijo llamarse Ana Felipa, casada con Francisco Héctor, indio vaquero de la estancia de Cuatotolapan, expresó que un domingo en la tarde al entrar al cuarto de María de Montoya en busca de una ropa que su hermana doña Antonia de Montoya le había

<sup>306</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, f.42 v.

solicitado vio "que la dicha María de Montoya tomaba de la dicha barbacoa, tres bultillos como criaturas pequeñas de a palmo- después agregaría que tenían cabellos como de mujer - y que las quería meter en la dicha caja y pidió a una hija suya (...) un paño para limpiar aquellas muñecas y también le pidió a la dicha su hija brasas, la cual fue por ellas a la cocina y las metió en el dicho aposento, y tiempo que ya esta declarante estaba fuera de él y no había otra persona presente al dicho caso. Y la dicha María hizo como que quería esconder las dichas figuras entre sus brazos y su ropa, cuando esta declarante entró y no pudo porque luego que entró esta que declara en el dicho aposento los vio."

El 8 de mayo de 1626 fue llamado a comparecer el padre Joan de Contreras, presbítero que residía en un rancho o estancia llamada El Pedregal Amapa quien dijo ser de edad de cuarenta años poco más o menos. En esta ocasión el testigo repitió básicamente lo que había declarado en el mes de enero, pero agregando que, cuando un mes después el indio Diego Miquisti (quien presumiblemente era el testigo presencial y fuente de primera mano en la acusación de idolatría) llegó a su rancho, el declarante le interrogó sobre si era verdad que había presenciado la idolatría de María Montoya, el indio lo negó y le dijo a Joan de Contreras "que él no había visto nada y que tan solamente lo oyó públicamente entre los naturales principales y cabildo de la dicha villa de Tuxtla." No obstante de este desmentido, el cura comentó que en Alvarado, un sastre de nombre Juan Gil Mancebo oyó decir a una india de nombre Agustina que el dicho Lucas de Soto y María de Montoya acostaban un crucifijo. Tal y como ocurrió en este proceso, cuando este sastre se presentó ante el representante inquisitorial dijo que un indio mexicano del pueblo de San Andrés contó cómo había visto por entre la juntura de la puerta del aposento donde los susodichos dormían -porque el muchacho servía como acarreador de zacate -como tenían ídolos metidos en una caja pequeña y esta caja pequeña metida en otra grande. "Y dijo el muchacho que los había visto sacar por la dicha junta de la puerta del aposento, a la dicha María de la dicha caja, que los abrazaba y le daba de mamar de sus brazos su sangre. No sabe decir el modo ni cómo. (...) Y que el dicho Lucas de Soto sacaba de otra caja una figura de un crucifijo y los acostaba." Según remataba el testimonio del sastre, el indio mexicano decía que cuando don Lucas de Soto estaba ausente de su casa se había percatado que su mujer se encerraba en su cuarto a hablar con los ídolos; y que al salir, decía el día que había de venir y le hacía y le tenía prevenido un chocolate para cuando llegara su marido.

Un total de nueve testigos declararon en este caso implicando, por lo menos, a otras diez personas más. Desafortunadamente para el historiador la averiguación no continuó y muchos detalles que quisiéramos saber (al respecto de las características de los ídolos, si se pronunciaban frases cuando éstos eran sahumados, conocer los testimonios del alcalde y de su mujer, así como de la factualidad y probable significado del ritual, etc.) no interesaron demasiado a los representantes inquisitoriales. La determinación a la que llegó don Cristóbal Barroso fue que a pesar de haber intentado alcanzar el origen de ella no había cosa concluyente, *"porque a lo que alcanzamos los que vivimos en estas provincias, el primero que de esto trató fue un clérigo llamado Joan de Contreras (...) el cual estaba en grande enemistad con el Capitán Lucas de Soto que entonces era alcalde mayor de Tuxtla y después de esta provincia. Y como estaba en una y otra provincia mal recibido, se encaró lo que contra él se decía en el ánimo de muchos que se vino a divulgar, de suerte que no se hablaba de otra cosa."* El informe concluía recomendando hacer más diligencias que permitieran aclarar mejor la verdad del caso, pues a su entender no se podía confiar del dicho del padre Contreras, hombre "bien frívolo para tanto ruido." Posterior a este último informe, no ha quedado ninguna evidencia documental que permita suponer la continuidad de este proceso. Indudablemente llama la atención la supuesta idolatría de doña María de Montoya y Lucas de Soto, pues en caso de ser cierto estaríamos ante una privilegiada evidencia que permite seguir hablando de

la circularidad y porosidad de la cultura popular, de este lento proceso de aculturación en muchas direcciones, donde los españoles de las provincias periféricas dejaron de serlo.

X

Al mismo tiempo que se llevaban las averiguaciones contra el alcalde mayor, la dudosa actitud de Doña Marina de Mendoza daba también de que hablar. La española Marina Mendoza estaba casada con el escribano público Joan de Valenzuela, -al que ya vimos manifestar sus diferencias con el alcalde Soto-, con quien procreó una hija de nombre Ana María, casada con Martín de la Cerda. A decir de los diferentes testimonios, Marina Mendoza practicaba una religiosidad poco ortodoxa además de creer y difundir entre los pobladores, supersticiones y brujerías: sabía descifrar en las marcas de la mano el futuro y destino de las personas; tenía visiones de duendes y aparecidos; acostumbraba santiguar a las personas y quitar el mal de ojo, e incluso ayunaba en días no marcados por la iglesia.<sup>307</sup> Además de estas cosas se le atribuían otras prácticas. Por ejemplo, el mestizo Baltasar de Rivas declaró que hallándose una ocasión junto con la Mendoza y hallándose la casa a oscuras ésta dijo "Ojalá hallara yo ahora aquellas dos luces que vide cuando mi hija parió", y luego agregó:

" Cuando mi hija parió sucedió que una noche lloró el niño e yo me levanté a ver cómo lloraba y vide entrar dos luces, y mirando bien supe de ver que no eran candelas porque no había llamado a nadie y llegando a la cama de mi hija la llamé y desperté para que mirase las dos luces, las cuales desaparecieron y luego entró un viejo con una barba blanca y se fue a la cama de mi hija y se entró de bajo del pabellón donde dormía, el cual tenía una barba muy blanca y cana. Y luego que se salió y fue, pregunté a mi hija que qué le había dicho aquel viejo y mi hija me respondió, me pidió a mi hijo. Yo le dije y tu que le respondiste; y mi hija me dijo que le había dicho que allí estaba, yo le respondí, hiciste muy bien", con lo que terminaron la plática.<sup>308</sup>

Parece claro que Marina Mendoza ocupaba un lugar importante entre los vecinos de la villa, no sólo por ser la mujer del escribano público, a quien se recurría para los papeleos y las gestiones legales; sino también por los servicios que prestaba en lo relacionado con las enfermedades, las desventuras sentimentales y las desgracias. Muchas de las prácticas atribuidas a Marina Mendoza estaban cercanas a las sanaciones y trabajos *espirituales* que realizaban los curanderos y yerberas indígenas y de ascendencia africana. Así, no es de extrañar que esta mujer "poderosa" fuese el objeto de denuncias inquisitoriales. Por otro lado, la seguridad que le atribuyen sus contemporáneos al discutir temas religiosos, así como la reiterada mención al Concilio de Trento sugiere que se le tenía por mujer docta. ¿Pero qué podía saber esta señora de las políticas religiosas del Concilio de Trento? ¿De dónde sacaba que sus ideas eran las aprobadas por el concilio tridentino?

En una ocasión en que estaban velando a Julio Maldonado – declaró Pedro Marques, mercader de la provincia – le dijo la dicha Marina que para qué le amarraban los pies a ese hombre. Y respondiéndole que para (que) fuera el cuerpo justo y derecho, dijo la susodicha que era mal hecho y tuvo reyerta y porfía con el declarante, pues según dijo la mujer "que los muertos iban en Romería a Santiago de Galicia y que yendo dos difuntos en compañía, uno de ellos andaba bien y otro no. Y que les preguntó una persona que les

<sup>307</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354.

<sup>308</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 10, f. 58



encontró ¿que qué llevaba? Y el dicho difunto le respondió que iba con mucha pena porque no podía andar y porque en este siglo le habían amarrado los pies cuando murió.”<sup>309</sup> Algo similar describió nuestro conocido cura Joan de Contreras cuando en el velorio de Catalina Romero, esposa del ganadero Juan López de Ortiz, Marina expresó que el alma de la difunta permanecía con el cuerpo hasta el momento en que lo enterrarán. En ambos casos, cuando los declarantes le interrogaron que de dónde sacaba esos disparates, la mujer respondió, que así lo mandaba el concilio tridentino y que sus opiniones las había oído a personas doctas. Su hija Ana María también fue denunciada, pues según el comentario de Lázaro González, alguacil mayor y dueño de la hacienda de ganado nombrada Cuatotolapan, la hija de Mendoza yendo o viniendo de una milpa dijo a otras mujeres que la acompañaban que “cojida la flor de una hierba la mañana de San Juan y dándola a una persona provocaba que la mujer fuese bien querida.” Pero al igual que las causas seguidas contra su madre, los documentos no permiten enterarnos del desenlace de estas acusaciones.

## XI

El otro personaje cuya denuncia produjo la formación de un expediente y presentación de testigos fue la delación hecha contra el cura Gerónimo Ruiz de Cabrera, acusado de palabras mal sonantes y escandalosas. El primer testimonio lo hizo el Alférez Juan González de la Serna quien narró cómo un año atrás, yendo de Acayucan a la villa de Tuxtla y al llegar a la estancia de Cuatotolapan - hablando al respecto de la puntualidad y el celo que don Antonio de Barros tenía en la administración de los indios de Agualulcos-, dijo el padre Gerónimo Ruiz de Cabrera que si Jesucristo viniera al mundo a administrar, habría más pecados en tiempo de Cristo, que en el que administrara dicho comisario beneficiado.” Cinco meses después - continuó relatando el testigo - se encontró con el padre Rodrigo Márquez Solís quien le contó que en una ocasión el cura Ruiz de Cabrera había dicho... “aunque me lo mande o me lo diga aquel cristo de palo viejo, no tengo de hacer tal cosa (...),” sin que supiera el declarante el motivo que originó tal comentario.<sup>310</sup>

Algunas horas más tarde, tocó el turno del alguacil mayor Lázaro González quien explicó que estando en la misa el dicho Gerónimo Ruiz en el púlpito de la iglesia y dirigiéndose a una imagen de nuestra Santa María Madre de Dios profirió: “cuatro hijas me han dado, las dos son para mí, las dos sean para vos” y que aunque no se acuerda a quien lo oyó, sabe que es público en aquel lugar.<sup>311</sup> Como puede comprobar el lector, las acusaciones hechas en contra del padre Ruiz de Cabrera eran apenas algunas blasfemias de poca importancia o expresiones que parecen como expresadas de manera coloquial y descuidada. Otras testificaciones le imputaban al religioso el haber leído una cartas personales simulando ser censuras inquisitoriales; haber ordenado transportasen a un indio moribundo como si se tratara del Santísimo sacramento o manifestar ante la imagen del redentor... “estar contra Jesucristo (...) porque pidiendo pobreza, me daba beneficio y pidiéndole melancolía, me daba dinero.”

Según se deduce de la resolución final referente a este caso, el padre Gerónimo Ruiz ya tenía fama entre las autoridades religiosas de Oaxaca y de la provincia de Guazaqualco y Los Agualulcos por su costumbre de proferir palabras mal sonantes y opiniones

<sup>309</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 10, f. 60.

<sup>310</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 7

<sup>311</sup> *Ibíd.*

disparatadas. De hecho, diez años antes de estas denuncias, Ruiz de Cabrera se vio envuelto en controversias con el alcalde mayor de Tuxtla, corriendo el rumor entre la población, que el cura mandó quemar la casa del citado alcalde por intermediación de un mulato esclavo de la Avería llamado Pedro de Córdoba a quien por cierto libró de morir en la horca arguyendo tenía información que era de la competencia e interés de la Inquisición.<sup>312</sup> El veredicto final asentaba que Ruiz de Cabrera se encontraba "(...) *algo turbado de su perfecto entendimiento (...) y tiene dilucidados intervalos (...)*" recomendando se le prohibiera y evitara todo género de predicación y fuese removido de cualquier doctrina de indios.

Tres casos, tres expedientes, tres personajes. Muy seguramente estos españoles se llegaron a conocer y aunque el motivo de sus denuncias fuese un tanto diferente, una matriz popular parece unir sus acciones. Aunque estoy claro que hay series documentales que se me escapan, me atrevo a asegurar que la gran mayoría de europeos que llegaron a estas provincias sotaventinas son más parecidos a los individuos que acabamos de ver que, a las imágenes refinadas, cultas y de una ortodoxa religiosidad con que se piensa a la cultura europea. Las acciones que la iglesia tipifica como adivinaciones, blasfemias, idolatrías y apariciones son en realidad barruntos de una cultura popular en construcción; alimentada no sólo de diferentes cosmovisiones sino de las mediaciones favorecidas por la experiencia americana en las Indias y de la cual los productos terminados se observarían hasta la centuria siguiente.

Estas denuncias son la punta del iceberg de una marabunta de hábitos e imaginarios sociales que refieren, principalmente, a los terrenos de la oralidad, al ámbito de lo que hoy conocemos como sobrenatural y a ritmos de trabajo que dejan suficiente tiempo libre para el ocio y el chismorreo; por lo que resulta casi imposible que sean consignados en la documentación. Así las escasas vidas individuales que uno alcanza a reconstruir son como relámpagos - a los que hacía alusión Walter Benjamin - que dan luz sobre los escenarios cotidianos difíciles de reconstruir al detalle. Son pues indicios del "diario que a diario", ese amasijo de nimiedades, azares y simplezas que desgraciadamente para el historiador y antropólogo no suelen sobrevivir en la memoria escrita.

## XII

En la literatura que profundiza en el análisis de las haciendas y propiedad de la tierra, no extraña encontrar listados de los dueños y poseedores de los latifundios, así como considerables reseñas al respecto de la evolución (procesos productivos, dimensiones, comercialización, etc.) que tuvieron esas propiedades con el transcurrir del tiempo.<sup>313</sup> Una cierta tradición indigenista ha llevado a estudiar a la hacienda, preferentemente en su disputa con las comunidades; señalando las variadas formas en que los terratenientes fueron arrebatando las tierras a "nuestros antepasados". No se puede negar que esta perspectiva del despojo resulta imprescindible estudiarla; sin embargo se soslaya recurrentemente no sólo las disputas entre los propios latifundistas sino que también juzgamos las acciones de los terratenientes olvidándonos que, a fin de cuentas, éstos actuaban según una lógica de conquista y dominación acordes a las ideas de su época. Aunque, en muchos casos se logra reconstruir los nombres de las familias e individuos poseedores de las haciendas, por lo regular sabemos muy poco sobre los motivos que

<sup>312</sup> AGN, Inquisición, Vol. 474, Exp. 41.

<sup>313</sup> Vid: Guadalupe Salazar, *Las haciendas en el siglo XVII en la región minera de san Luis Potosí*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2000., Enrique Semo (Comp), *Siete ensayos sobre la hacienda mexicana 1780 - 1820*, INAH-SEP, México, 1977.

llevan a la gente a comprar y a vender la propiedades, y resulta aun más difícil conocer las posibles situaciones, estrategias o coyunturas que incidieron en la adquisición o pérdida de una gran propiedad.

Cuando se pretende escribir la historia de una región durante trescientos años, teniendo como hilo conductor a las haciendas ganaderas se corre el riesgo de dibujar un escenario del que, en el mejor de los casos, se pueden obtener visiones de conjunto que el tiempo largo sabe muy bien sugerir. No obstante aunque esta perspectiva pueda darnos una imagen extensa del espacio ganadero, como cualquier visión macro, al ganar amplitud pierde en detalles.<sup>314</sup> Llegado el momento me percaté que mi historia carecía de sujetos de "carne y hueso," de gente con nombre, apellido y destino y me dispuse a indagar sobre las personas que vivieron y trabajaron en las haciendas ganaderas; saber algo de su vida que me informara sobre las redes de sociabilidad en las que se insertaban y adquirirían significado sus comportamientos. Así, he tratado de dotar a esta visión de largo aliento de algunos rasgos microhistóricos<sup>315</sup> queriendo lograr con estas inserciones, no versiones atenuadas o parciales de la realidad, sino una visión alterada que me permitiera analizar los fenómenos de negociación, circulación y apropiación sociocultural en varios niveles.<sup>316</sup> Pero las fuentes documentales a las que necesariamente está amarrado un historiador novohispano no son muy prolijas a este respecto; y, desgraciadamente, cuando la información refiere a sucesidos en *tierra caliente*, las esperanzas de encontrar archivos parroquiales o notariales son escasas: la humedad, los roedores, los incendios y el implacable azar hacen más complicada la búsqueda. De este modo, aunque renunciando a la aspiración de totalidad y de seguir a mis personajes en no más de dos o tres documentos a lo sumo, ensayé una lectura en cierto modo intensa del material de archivo referente al siglo XVII, inspirado en gran medida por algunas ideas de Giovanni Levi:

"La lectura de una masa muy amplia de documentos heterogéneos y cotidianos tiene, sin embargo, algo de parecido con la investigación de campo, como si se estuviera en la plaza (...) durante veinticinco años escuchando lo que sucede en las familias, que poco a poco se definen, gracias a la acumulación de noticias, en fisonomías y hechos particulares: los nacimientos, las muertes, los matrimonios, las compras, los fracasos, los éxitos, las relaciones con los señores feudales, las tormentas, las cosechas, los homicidios y las heridas, el paso de los soldados... Toda esta información sugiere elecciones, estrategias, pasiones e incertidumbres, aunque no se pueda controlar totalmente la selección que el tiempo ha producido de modo casual sobre la conservación de documentos; evidencias que ya han sido ellas mismas fruto de una selección mucho más sistemática."<sup>317</sup>

Así durante los primeros cuarenta años del siglo XVII (lo mismo hice en otros periodos) traté de revisar el mayor número de documentos disponibles sobre la Provincia de Guazaqualco. Evidentemente además de la casualidad, la existencia de legajos que expresen algo más que el nombre, la edad o el estado civil es producto de una selección

<sup>314</sup> Cuando diseñé esta investigación tenía como principal interés el poder reconstruir el periplo de conformación de las haciendas ganaderas durante los trescientos años de vida colonial. Debo confesar que sentía cierta fascinación por la propuesta braudeliana de la larga duración, pero me temo que carecía de las herramientas teóricas para ensayar una investigación de tal envergadura. Por esta razón, aunque no podría decir que mi trabajo es un estudio de "larga duración," al menos sí puedo afirmar que siempre quise tener una visión en el tiempo largo que superara lo coyuntural.

<sup>315</sup> Cuando me refiero a la propuesta microhistórica hago referencia a la tradición italiana que se popularizó a raíz de la publicación de la colección *Microstorie* en la editorial Einaudi a finales de los años setentas.

<sup>316</sup> Jacques Revel, "Microanálisis y construcción de lo social"; en *Revista Entrepasados*, num. 10, Buenos Aires, 1996.

<sup>317</sup> Giovanni Levi, *La herencia inmaterial*, Nerea, Barcelona, 1993, p. 48.

previa referente a la pertenencia al grupo social, el saber leer y escribir, la distancia a la que se hallaban de la cabecera de la provincia, muerte repentina, el lugar ocupado como proveedores de servicios o como detentores de poder y autoridad. Encontrar a un habitante promedio en testimonios escritos resulta poco probable en tanto que éstos no acostumbraban dirigirse al notario o al cura del lugar para relatar sus anécdotas, sueños o penurias habituales, de manera que su presencia en ellos, ya los vuelve "sujetos excepcionales" con los que habrá que tener cuidado de no olvidar la contingencia que los hizo perpetuarse en la grafía. En estas circunstancias, la reconstrucción de biografías individuales trae aparejado el riesgo de no trascender lo anecdótico y la enumeración sin sentido; aunque por otro lado, al reducir la escala de observación se logra percibir detalles que dotan de sentido a lo que inicialmente se suponía intrascendente.

En un breve artículo escrito en 1979 Carlo Poni y Carlo Ginzburg sugerían bajo el enigmático título de "El nombre y el cómo" una estrategia para estudiar a los estratos subalternos de la sociedad. El nombre de los hombres y mujeres serviría para realizar *Estudios de Caso* que persiguieran la reconstrucción de lo vivido por un lado y, por otro lado, investigar las estructuras invisibles en cuyo interior se articula lo vivido. El problema planteado desde esta perspectiva – señalaron los historiadores italianos – era el de seleccionar, entre la masa de datos disponibles, casos relevantes y significativos.

Los registros parroquiales nos presentan a los individuos en cuanto nacidos y muertos, padres e hijos; los catastros, en cuanto propietarios o usufructuarios; las actas procesales, en cuanto protagonistas o testigos de un proceso. Pero de esta manera nos arriesgamos a perder la complejidad de relaciones que ligan un individuo a una sociedad determinada. También esto es válido para fuentes más ricas de datos a veces imprevisibles, como los procesos judiciales o inquisitoriales que son – sobre todo los segundos – lo que más se acerca al trabajo de campo de un antropólogo moderno. Pero si el ámbito de la investigación está suficientemente circunscrito, cada serie de documentos puede superponerse en el tiempo y en el espacio de manera tal que nos permita encontrar al mismo individuo o grupo de individuos en contextos sociales diferentes. El hilo de Ariadna que guía al investigador en el laberinto de los archivos es el que distingue un individuo de otro en todas las sociedades que conocemos: el nombre.<sup>318</sup>

Tal y como fueron desarrolladas posteriormente estas ideas en un artículo ya célebre, Ginzburg ha relacionado esta búsqueda del nombre con una investigación de tipo indiciaria que ante lo fragmentario de la documentación obliga al historiador a proceder como el cazador que tendido sobre el barro escudriña los rastros dejados por su presa.<sup>319</sup> Esta lectura intensiva de la fuente o descripción densa del contexto – como se ha relacionado a la propuesta de Geertz –supone una estrategia de reducción de la escala de observación entendida según Levi cómo "una operación experimental debido precisamente a este hecho de suponer que el perfil del contexto y su incoherencia son aparentes y saca a la luz esas contradicciones que sólo aparecen al alterar la escala de observación."<sup>320</sup> Seguir a los sujetos mediante el nombre es una de las maneras para reintegrar a los sujetos a situaciones concretas con decisiones concretas. Interpretar sus acciones en un sentido o en otro supone conocer medianamente las reglas que regulan la interacción humana. Incluso en cierto casos, cuando el historiador no dispone de documentación sobre su personaje busca personajes similares de la propia localidad o la

<sup>318</sup> Carlo Ginzburg y Carlo Poni, "El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico"; en: *Revista Historia Social*, num. 10, Primavera-Verano 1991, pp. 63 – 70.

<sup>319</sup> Carlo Ginzburg, *Mitos, Emblemas e Indicios*, Gedisa, Barcelona.

<sup>320</sup> Giovanni Levi, "Sobre Microhistoria"; en: Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Alianza editorial.

región que le permitan tener una idea más clara del comportamiento de los grupos y los individuos.<sup>321</sup> Este enfoque metodológico de micro análisis social significa – como apunta Michel Bertrand - abandonar la definición de un grupo a partir de criterios exclusivamente estructurales –ya sean jurídicos, administrativos, económicos o profesionales- y reintroducir al análisis al actor social, sin negar la realidad de las estructuras y su importancia. El estudio a este nivel pretende explorar sobre la capacidad de los miembros de la comunidad de actuar sin someterse del todo a las normas impuestas sino más bien, observando cómo los personajes explotan lúdicamente los intersticios del pacto social.<sup>322</sup>

Son precisamente las denuncias inquisitoriales, los pleitos, las disputas y en general los estados de alteración o excepción social los que permiten conocer las modalidades en que funcionaba una sociedad tan poco documentada como la nuestra; conociendo más de cerca las reglas de convivencia tanto legales como las consuetudinarias. Si me he detenido en las tres primeras décadas del XVII es porque es la etapa de mayor documentación sobre los asuntos que hoy podemos llamar socioculturales. Por tratarse de una provincia humilde, la información que dispongo para ensayar el tipo de ejercicio arriba descrito se carga con vacíos y penumbras. Sería absurdo de mi parte después de lo ya comentado pretender dar a una investigación de trescientos años una perspectiva microhistórica. Pero intentemos ver si con este tipo de lectura aplicada a cortos periodos de tiempo surge información nueva que permita proponer otras interpretaciones a los acontecimientos narrados de María de Montoya, Gerónimo Ruiz de Contreras y Marina de Mendoza, a sus espacios de vida. Aquí la imaginación del escritor, pero también del lector son vitales para que el sentido conjure a la ausencia.

### XIII

Aunque resulta bastante seductor la idea de una aculturación en sentido contrario experimentada por el alcalde mayor y su mujer no sólo es la factibilidad de la idolatría lo que más llama mi atención. Sin lugar a dudas, un acontecimiento de este tipo nos enseña mucho al respecto de las formas de convivencia y de intercambio cultural a los que estaban sujetos los europeos en las provincia periféricas habitadas por indios y castas. Pero y aunque intentaré sacar alguna conclusión al respecto, sólo tenemos el comentario directo de una india para establecer la "veracidad" de los hechos. He preferido seguir la hipótesis del complot y la calumnia, propuesta por el propio encargado inquisitorial, preguntándome sobre los posibles motivos que originaron la denuncia. Aunque parezca una perogrullada es obvio que una demora de dos años en las delaciones contra este delito religioso sugiere que no fue el delito mismo lo que llevó a nueve testigos a presentar sus juicios sobre el particular. Se puede suponer que la autoridad y el poder de Lucas de Soto (recuerde el lector que este personaje había sido alcalde mayor de Tuxtla y después lo fue de la provincia de Guazaqualco muy posiblemente entre 1620 y 1625) obligó a los denunciantes suspender el cargo de conciencia en temor a una represalia por parte del Alcalde Lucas de Soto.

Pero hay datos que no se pueden dejar de lado. Uno de ellos tiene que ver con el primer denunciante. Al momento de hacer la confidencia el vicario Joan de Contreras se desempeñaba como clérigo presbítero de la provincia de Guazaqualco y aunque había sido expulsado de la orden Dominica y refugiado entre los de San Pedro, todo parece

---

<sup>321</sup> Natalie Zemon Davies, *El retorno de Martín Guerre*.

<sup>322</sup> Michel Bertrand, "De la familia a la red de sociabilidad"; en: *Revista mexicana de sociología*. Num. 2 Vol. 61, Abril-Junio de 1999.

indicar que dedicaba la mayor parte de su tiempo en administrar las propiedades de la familia.<sup>323</sup> No hay que soslayar que la familia de Joan de Contreras se dedicaba a la ganadería. Su padre, del mismo nombre, llegó a la región después de 1580 y gracias a provenir de una familia de conquistadores (Alonso de Contreras pasó con Cortés a la Nueva España y posteriormente se desempeñó como Tesorero Real<sup>324</sup>) y a sus buenos oficios como Alférez y escribano público<sup>325</sup> recibió una buena cantidad de mercedes de tierra, lo que pasado el tiempo le permitió formar las estancias de Amajaque y El Pedregal (cercanas a Los Tuxtlas), propiedades que como vimos defendía en 1606, Luisa de Frías, viuda del escribano y madre del vicario. Según el testimonio de Joan de Valenzuela, el clérigo Contreras – al igual que él – tenía disputas con Lucas de Soto desde los tiempos en que fue alcalde de Tuxtla. Los motivos del pleito no los sabemos pero llama la atención que ambos fuesen ganaderos y que de los nueve testigos, ocho fuesen dueños de estancias de ganado mayor o estuviesen relacionados al oficio ganadero.<sup>326</sup>

Las propias contradicciones exhibidas durante el proceso permiten dudar que los actos idolátricos denunciados hayan sucedido efectivamente. Las variaciones del mismo Contreras quien primero afirmó haberse enterado por boca de un indio, en otra por una indezuela, mientras que, según otros testimonios, reconoció “se podía tratar de una mentira y que fuese un niño Dios lo que estuviesen adorando” vuelven más confuso cualquier intento de sacar alguna conclusión. El mismo padre Contreras confesó que cuando preguntó al indio Diego Miquisti, supuesto testigo ocular del hecho, éste lo negó diciendo que lo había oído decir públicamente en la Villa de Tuxtla; mientras que el español Juan Ponce de León, compadre del Justicia mayor, no presentó denuncia ante el Santo Oficio de la Ciudad de México – como él mismo declaró haber pensado cuando supo del caso – pese a haberlo metido su compadre al aposento y sahumar todo lo referido.

De este modo, si descartamos los testimonios indirectos, el chisme y las retractaciones queda tan solo el relato de la india Ana Felipa quien aseguró haber visto como María de Montoya sacaba de una caja tres bultillos o ídolos con cabellos a modo de mujer. Pero sería un error de mi parte si desestimara las opiniones de los declarantes por el sólo hecho de que su conocimiento estaba basado en las habladurías provenientes de algún vecino, sirviente o familiar. Precisamente en una cultura dominada por la oralidad, la palabra era el modo de transmisión de las noticias y la creencia dada a los relatos era, seguramente, de la misma magnitud de la que se da actualmente a las imágenes transmitidas en noticieros televisivos. En las sociedades pre-industriales la palabra forjaba un lugar de autoridad apoyado en la teatralización y corporalidad que acompañaban al acto de hablar; siendo en muchos casos la única fuente de conocimiento pues permitía a los individuos enterarse de los eventos ocurridos en lugares lejanos que sólo pocos tenían el privilegio de conocer (arrieros, vaqueros, gentes poderosas, comerciantes, etc.). Por eso cuando alguien volvía de hacer un viaje por lugares alejados por días de camino, se le esperaba con ansia demandando la reseña de su itinerario, como una manera de romper la monotonía de las cosas sabidas en el pueblo o villa respectivos.

Recordemos que la acusación hecha por Joan de Contreras estuvo dirigida, en un primer momento contra María de Montoya y no para su esposo. Durante siglos el imaginario de Occidente había marcado a la figura femenina con la impronta del pecado, la perdición y la maldad, pues había sido una mujer quien con su “perversión” fue responsable de la

---

<sup>323</sup> AGN, Inquisición, Vol. 373, Exp. 10, f. 8.

<sup>324</sup> Bernal Díaz del Castillo, *Op Cit*, p. 685 y Gonzalo Aguirre Beltrán, *Biografía de una hoyo*, p. 65

<sup>325</sup> AGN, Tierras, Vol. 2809.

<sup>326</sup> Es el caso del sastre Juan Gil.

caída del hombre y de su expulsión del Jardín del Edén.<sup>327</sup> Ya Fray Andrés de Olmos en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, de 1553 había establecido que "de los ministros del demonio hay más mujeres que hombres, porque la vida de las mujeres no es de aprender en libros para darse a conocer, para destacar; por ello entonces quieren aprender al lado del diablo,"<sup>328</sup> con lo que se puede suponer que la percepción que tenían los curas sobre el sexo femenino no debió haber sido la mejor. Así, cuando el rumor de la supuesta idolatría de María de Montoya se regó en las tierras Sotaventinas a nadie extrañaría que fuese una mujer a quien se denunciase en el Santo Oficio por prácticas idolátricas.<sup>329</sup> En algunos casos la acompañante de los rituales idolátricos era una hija de la acusada, en otros una hermana, mientras que hay quien menciona a "una negra más bozal que ladina y más india que bozal".<sup>330</sup> Las referencias biográficas de la acusada son nulas como para intentar establecer hipótesis que relacionen la "adoración de ídolos" con su historia personal o herencia cultural. Lo único que se sabe es que sus padres Lucas Ximénez y Leonor de Montoya, españoles los dos, habrían tenido al menos dos hijos más. Como se sospechaba, la denuncia hecha contra Lucas de Soto y su mujer no parece haber prosperado. Dos años después de los agitados chismes en las provincias de Tuxtla y Acayucan fungió como testigo en la boda de su hermana Leonor de Montoya con Melchor Pérez de Soto - probable pariente de su marido -, mientras que para el año siguiente, en 1629, ya viuda la vemos solicitando licencia para casarse con el portugués Diego De Rocha de Puerto Carrero.

¿Qué nos queda entonces? A pesar de las contradicciones y los desmentidos no me parece extraño suponer a María Montoya involucrada en las llamadas prácticas idolátricas, pues a final de cuentas vivían en un medio social muy propicio para *contaminarse* de las costumbres de sirvientes y vecinos. Aunque también queda abierta la posibilidad que las figuras representaran alguna deidad o culto pre-cristiano provenientes de una Europa en la que en esos momentos la religión católica pretendía exterminar las variadas expresiones de la religiosidad popular, tal y como lo muestra la persecución de brujas iniciadas en el siglo XV. El detalle de las descripciones, no sólo de la india Ana Felipa sino de las atribuidas a otros indios; la supuesta molestia del gobernador indio Francisco Marcial quien reclamaba a sus topiles el no haber denunciado a la Montoya para que la castigasen como idólatra igual que a ellos; y la mención atribuida a los indios Baltasar Aguijón y Francisco Márquez "que no divisó si era de barro o de palo o de otro metal, mas que los nombró en lengua mexicana *Istacateteo*, que en nuestra lengua quiere decir dioses falsos y mentirosos"<sup>331</sup> son indicios que, aunque aislados, hacen suponer que María de Montoya practicaba algún tipo de ritual que contravenía, al menos, la ortodoxia cristiana.

Sin embargo, seguimos sin averiguar los motivos de la denuncia. A mi entender, hay un asunto referente a vacunos o a posesión de estancias de ganado mayor lo que está en disputa en este episodio inquisitorial. No creo que la presencia de ocho testigos relacionados con la ganadería mayor sea un acontecimiento fortuito. Parece obvio que las denuncias esperaron atacar la reputación del Capitán Lucas de Soto (sabemos que al

---

<sup>327</sup> Jean Michel Sallman, "La bruja"; en George Duby y Michel Perrot, *Historia de las mujeres*, Tomo III. Del Renacimiento a la Edad Moderna", Taurus, Madrid, 2001, p.496

<sup>328</sup> Fray Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)*, UNAM-Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México 1990, p. 47

<sup>329</sup> Baste recordar que aunque el surgimiento del culto mariano se había iniciado en el siglo XII<sup>329</sup> no fue sino hasta el Concilio de Trento que se dio una verdadera reivindicación de la figura femenina encarnada en la pureza de la madre de Dios.

<sup>330</sup> AGN, Inquisición, Vol. 303, 1era parte.

<sup>331</sup> Es muy importante reparar en esta traducción de *Istacateteo* como dioses falsos y mentirosos, porque en la lengua mexicana que se habla actualmente en Sotavento se entendería por esa misma expresión "dioses antiguos", aunque también "dioses ocultos".

menos tenían diferencias con él) cuando ya no tuvo el poder que le confería ser alcalde mayor, no sólo en su estadía en Acayucan sino desde su periodo de alcalde de Tuxtla.<sup>332</sup> ¿Se trataba de eliminar a un enemigo, de eliminar la competencia? En la participación de María de Montoya como testigo de la boda de su hermana se le menciona como propietaria de una hacienda de ganado mayor de la que Lucas Ximenez, muy posiblemente su hijo o hermano, figura como mayordomo. Su marido, el Capitán Lucas de Soto habría muerto alrededor del mes de marzo de 1628, en el convento de San Francisco en la Ciudad de México. En esos mismos días, Joan de Contreras, principal promotor de las querellas pronunció algunas blasfemias por las que sería denunciado cuatro años después. Según el testimonio de Antonio de Olvera, español tratante de la provincia de Guazaqualco y Tuxtla, un día de gloria de San José llegó a la estancia de Amapa del Pedregal donde se quedó a oír misa en una ermita que para tal efecto tenía Joan de Contreras. Al momento de consagrar la hostia y consumir el santísimo sacramento, Contreras sacó un papel en el que decía: *"Yo el dicho Licenciado Joan de Contreras, por mí y por los miserables de mis hermanos, ante vuestra divina majestad pedimos justicia y venganza contra todos nuestros enemigos y contra los que nos tienen quitados nuestra hacienda y nos persiguen y todos aquellos que mal nos quieren, e yo tengo en mi (deseo) se vean señor arrastrados y perseguidos y la maldición que se vio antes sobre Sodoma venga sobre ellos y que se vean destruidos como la reina Resabed en comida de perros."*

Por el tono de las maldiciones se puede imaginar el odio y rabia que sentía Joan de Contreras contra quienes lo despojaron de sus propiedades. No conozco ningún documento que mencione en el sur de Veracruz a la familia Contreras después de 1632. Con la escasa información disponible es imposible tener seguridad al respecto de lo imputado al alcalde y a su esposa, sin embargo creo que es posible establecer que la denuncia seguida a estos dos personajes no puede ser entendida sin ese gran marco de referencia de la disputa local, el acaparamiento de tierras y el aniquilamiento de los competidores locales. Me queda claro que la denuncia de idolatría forma parte de un episodio mayor de disputas entre hacendados ganaderos, autoridades locales y comunidades indígenas. Paradójicamente Joan de Contreras terminó por perder sus estancias ganaderas mientras que María de Montoya, después de enviudar emprendió una nueva vida ahora en el ramo del comercio, pero sin desligarse de la cría de ganado mayor. Cierta incredulidad de las autoridades religiosas del Obispado de Oaxaca impidió que las investigaciones prosperaran y, a pesar de haber transgredido las reglas prescritas en materia religiosa, el hecho de que no se llamara a testificar ni a María de Montoya ni al Capitán Soto nos indica que en Antequera no se le concedió demasiada importancia al asunto, sobre todo si se trataba del entorno familiar de una autoridad representante del Rey. Era más cómodo para los inquisidores dejarlo como alborotos causados por frivolidades y habladurías de los vecinos del lugar. Aceptar la conversión de un español a la religión de los indios o de los africanos estaba más allá del límite de lo pensable para las autoridades de aquella época, además que el reconocimiento público de esta falta religiosa hubiera sido de lastimosas consecuencias para las campañas evangelizadoras que tanto se impulsaban en todo el virreinato.<sup>333</sup>

---

<sup>332</sup> "Y como estaba en una provincia y otra mal recibido, se encaró en el ánimo de muchos que se vino a divulgar, de suerte que no hablaban de otra cosa." AGN, Inquisición, Vol. 354, f. 51 vta.

<sup>333</sup> Solange Alberro propone una interpretación un tanto distinta del significado del caso. Solange Alberro, *Del gachupín al criollo o de cómo los españoles dejaron de serlo*, COLMEX, Col. Jornadas 122, México, 1992, p. 136.



Considerar las palabras del padre Gerónimo Ruiz de Cabrera como disparates producto únicamente de "turbaciones del entendimiento y dilucidos intervalos" sería una actitud bastante ingenua de nuestra parte. Lo sería porque la significativa presencia de religiosos inmiscuidos en delitos menores tales como blasfemias y solicitudes le dan un marco general de acción; pero también lo sería si se profundiza en algunos datos que tienen que ver con la biografía personal y familiar del citado religioso. Gerónimo era uno de los cuatro hijos del matrimonio formado por Hernán Ruiz e Inés de Cabrera. Antes de ser vicario de Guazaqualco (*circa* 1613) habría sido cura en Oaxaca y al momento de la denuncia de 1626 se desempeñaba como beneficiado de los Tuxtlas. A pesar de chismes, rumores y controversias que circulaban desde hacía varios años en el Obispado de Antequera Ruiz de Cabrera era tenido por hombre virtuoso y escrupuloso, y según se deduce de los comentarios sobre su persona insertos en las averiguaciones, gozaba de una relación cercana con el obispado, que le permitió ciertas canonjías y salvar de escándalos a sus hermanos.

Sus irreverencias a la figura de un Cristo de palo viejo, sus palabras banales tocantes a personas sagradas o su ridiculización del Santísimo en la figura de un indio pertenecen al universo de expedientes inquisitoriales que Solange Alberro ha denominado "delitos religiosos menores". Este grupo de denuncias, que incluían la blasfemia, las proposiciones heréticas, manifestaciones contra el Santo Oficio, solicitudes y las afirmaciones heterodoxas constituyen, según la investigadora francesa la tercera parte de las denuncias inquisitoriales en el periodo que abarca de 1571 a 1700, muchas de las cuales tuvieron como protagonistas a religiosos<sup>334</sup>.

Recién iniciado el año de 1626, un mulato libre llamado Juan Ramírez se presentó voluntariamente un día después de la epifanía ante el comisario inquisitorial Barroso, al cual dijo que "estando en la estancia de ganado mayor que tiene el Marqués del Valle junto al pueblo de Tuxtla escuchó decir a Lucas Ximenez, hijo del alcalde Mayor del mismo nombre, que Cabrera había dicho en el púlpito de la iglesia de Acayucan "como no quería ir al cielo si el padre Antonio Barros no iba allá"; y que también en esa misma ocasión escuchó al dicho Ximenez comentar que "en una procesión en que Ruiz de Cabrera llevaba el santísimo Sacramento dio con cuatro pesos en una piedra y expresó públicamente <<os digo yo que llevo el diablo conmigo>>".<sup>335</sup>

Según el mulato, estas mismas palabras oyó decir al padre Cristóbal Barroso en la estancia de Guaquaspaltepeque, un día después. En esa ocasión el padre Barroso le comunicó que un día, queriendo decir misa Gerónimo Ruiz de Cabrera en el pueblo de Acayucan "mando que le hincharan de vino la vinajera porque decía venir cansado. Y que habiéndolo echado en el cáliz y después de haberlo consagrado, había derramado el sangüis sobre los corporales y porque un fraile que le había ayudado a decir misa había publicado lo que había hecho, el dicho Bachiller Gerónimo Ruiz de Cabrera se enojó mucho con él y lo prendió y le quitó el dinero que había recogido de la limosna."<sup>336</sup>

Otra denuncia más antigua, formada en los tribunales del Santo Oficio involucraba a nuestro cura en asuntos de la fe. En realidad, el expediente fechado en 1613 era el producto de una confidencia que de sí mismo hizo el criollo Juan Ruiz de Cabrera,

<sup>334</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, p. 178.

<sup>335</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1552, f. 56

<sup>336</sup> *Ibíd.*

hermano menor del padre Gerónimo. Su autodenuncia refería a los acontecimientos ocurridos en el trayecto de los pueblos del corregimiento de Los Agualulcos a la Villa del Espíritu Santo: En Tecuaminoacan tiró un Cristo al suelo en presencia de los indios y predicó entre ellos como si fuera un religioso. En el camino al pueblo de Pochutla dijo que la virgen nuestra señora era una mala mujer y que el dios de los judíos era mejor que el católico y que malaya el óleo que le habían puesto. Llegado a este último pueblo se arrojó a un río. En Guazaqualco dijo que el padre era dios, el hijo era dios y el espíritu santo dios; en Cosoleacaque escupió en una cruz; en Mecatepeque se echó a una hoguera; mientras que en el trayecto de un pueblo a otro había dicho a un comerciante que no había un dios sino tres dioses y que la madre de dios era una puta pues todos tres (Padre, hijo y espíritu santo), tomaban a la madre de dios.<sup>337</sup>

De todas las cosas declaradas, el testigo afirmaba no tener memoria pues fueron otros individuos y su propio hermano Gerónimo, quienes le informaron de sus tropelías y lances. La manera en que se disculpaba por haber dicho tales expresiones la atribuía a una gran calentura que había agarrado en el camino a Guazaqualco al no poderse cambiar la camisa mojada del gran aguacero que lo había sorprendido en el camino, por lo que durante esos días de su desafortunada aventura estuvo fuera de sí. Como se podrá imaginar, las expresiones de Joan Ruiz de Cabrera llamaron la atención de los inquisidores pues precisamente, algunas de ellas, ofendían los dogmas de fe establecidos después del Concilio tridentino; además que tales acontecimientos podían cuestionar la labor religiosa que su hermano Gerónimo desempeñaba en la zona. Ante el comisario inquisitorial desfilaron los indios principales de los respectivos pueblos de Los Agualulcos, así como el *tratante* Andrés Sánchez quienes declararon que según su opinión algunas frases fueron producto de haberse enfermado por comer carne de cerdo, otras más por estar borracho, aunque hubo algunas que fueron dichas estando en su entero juicio, pues según dijo el comerciante Sánchez, al decirle a Ruiz de Cabrera "que no dijese tales palabras, que si estaba loco, aquel dijo que no estaba sino en su entero juicio."

La decisión del comisario inquisitorial al termino de las averiguaciones fue aceptar el testimonio de Ruiz de Cabrera, en el sentido que las escandalosas proposiciones hechas por él fueron producidas por las grandes calenturas que le habían atormentado en el transcurso de su viaje; no obstante los testimonios que aseguraban haberlas pronunciado en su entero juicio. Evidentemente la influencia de Gerónimo Ruiz de Cabrera fue decisiva para que el expediente terminara archivado, haciendo la observación en la carátula del expediente (por cierto, muy similar a la utilizada años después contra el beneficiado de Los Tuxtlas)... "entendiéndose estaba loco." La locura de estos dos hermanos sería completada en 1621 con las denuncias hechas por la española Juana Gutiérrez contra Lorenzo Ruiz de Cabrera, hermano de los anteriores, por el delito de solicitación.

Los incidentes familiares que acompañan la vida del cura Gerónimo Ruiz de Cabrera parecen sugerir la existencia latente de un universo de creencias un tanto alejado del que su investidura religiosa intentaba representar y al que hemos podido acceder en una mínima parte – tanto en su caso como en el de su hermano Joan – en situaciones límites.<sup>338</sup> No estoy muy convencido al respecto que la "locura" del padre Gerónimo y sus hermanos pueda tipificarse bajo la simplista etiqueta de "atestiguar en negativo las creencias religiosas" del momento, como se ha propuesto leer las blasfemias que tanto

<sup>337</sup> AGN, Inquisición, Vol. 478, f. 221.

<sup>338</sup> Como lo muestra la denuncia hecha al canónigo de Oaxaca, Andrés Sánchez de Ulloa, las locuras de los Ruiz de Cabrera no eran aisladas, pues según una denuncia fecha en 1619 se acusaba al Sánchez de Ulloa de haber dicho que la procesión y ceremonia al entierro de Cristo era abuso de la iglesia e invención de los cristianos. AGN, Inquisición Vol. 319, Exp. 8.

abundaron en la Nueva España de los siglos coloniales.<sup>339</sup> Tal y como lo ha señalado Carlo Ginzburg, el movimiento contrarreformista europeo había evidenciado (tanto para ellos como para la cúpula de la iglesia católica), a "un sustrato de creencias campesinas, de muchos siglos de antigüedad, pero no del todo borrado" al que de inmediato se intentó erradicar.<sup>340</sup> Las tentativas inquisitoriales de castigar, contener y neutralizar las creencias populares novohispanas eran el eco de un proceso de separación iniciado a finales del siglo XV en la Europa Meridional, en el que la comicidad, la exaltación de la fertilidad, la subversión de los valores y jerarquías típicas de la cultura popular (el "realismo grotesco" de Bajtin), empezaron a chocar con la seriedad de la cultura hegemónica que pretendía fortalecer los Estados nacionales y consolidar la campaña evangelizadora de la iglesia católica en todas las regiones del viejo Mundo.<sup>341</sup> Después del Concilio de Trento los esfuerzos de la iglesia de Pedro por reafirmar la administración de los siete sacramentos, la exaltación de la figura femenina en la expresión mariana, la reactivación de la vigilancia inquisitorial, la selecta interpretación de la Biblia, así como la proclamación de la presencia real de Cristo en la hostia condujeron a una política de mayor control y represión sobre las ideas y creencias de las culturas locales, tanto de Europa como de América.<sup>342</sup> Es muy probable que muchas de las manifestaciones religiosas calificadas de heterodoxas representaran las asimilaciones, inventos<sup>343</sup> y negociaciones civilizatorias, pero también los residuos de ideas pre-cristianas, que en su encuentro con las ideas católicas, lograron sobrevivir muchas veces en forma disimulada. Las blasfemias y proposiciones heréticas sobre la dudosa virginidad de María así como de la divinidad de Jesucristo que a principios del siglo XVII condujeron a la hoguera a un conocido personaje de la historiografía contemporánea Doménico Scandella,<sup>344</sup> no alcanzaron, en el corregimiento de Los Agualulcos, siquiera para una reprimenda de palabra. Pero claro, América no era Europa y el celo que distinguió a los primeros inquisidores durante la instalación del Tribunal del Santo Oficio novohispano en 1571 fue sustituido por una *calma chicha* burocrática en la cual los inquisidores se preocupaban más por acrecentar sus fortunas que en perder el tiempo persiguiendo ignorantes. Aunque la estrechez documental obligue a detener aquí la pesquisa de indicios culturales que permitan ubicar mejor las ideas expuestas, el caso de Gerónimo Ruiz de Cabrera sugiere lecturas menos elitistas de los procesos de adoctrinamiento religioso e intercambio cultural experimentados en el México colonial, pues si el padre Contreras, encargado de difundir la palabra de Dios y la religión católica no tenía empacho en manifestar su descreimiento ante los Cristos de palo y la hostia, ya podemos imaginar la clase de marañas religiosas que se produjeron entre indios y negros. De algunos de éstas hemos podido enterarnos en el transcurso de esta investigación.

## XV

Si lo que se ha intentado hacer en las últimas páginas es rastrear los abrevaderos que alimentaron a la cultura popular sotaventina a través de personajes medianamente documentados, el caso de Marina Mendoza nos ofrece un importante panorama para

<sup>339</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, p. 178.

<sup>340</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, Muchnik, Col. Atajos, Barcelona, 1997, p. 53.

<sup>341</sup> Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 25, 332 y ss.

<sup>342</sup> Vid: Pietro Redondi, *Galileo herético*, Alianza editorial, Madrid, 1990; y María Alba Pastor Llana, "La organización corporativa de la sociedad novohispana"; en: María Alba Pastor y Alicia Mayer (Coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, UNAM, México, 2000, p. 90

<sup>343</sup> En el sentido que se le da desde la perspectiva de la historia de las mentalidades: la reconstrucción de mitos fundadores a partir de ideas introducidas por la transformación de la vida social y económica.

<sup>344</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, p. 152.

conocer algunas de las creencias que llegaron a estas tierras. Como ya se ha dicho, las deposiciones de cada uno de los testigos han llevado a reconocer en Marina de Mendoza a una especialista en el trato con lo *sobrenatural*, capacitada en la cura del mal de ojo, en hacer *protecciones* y predecir el futuro a través de la lectura de las manos y las habas. Quienes la denunciaron fueron precisamente los que en algún momento habían requerido de sus servicios, como fue el caso de Juan Ponce de León – dueño de la estancia de Aquaspaltepeque y su mujer María Coronado, y de las reincidentes Isabel Ortiz y Juana Bautista, mujer e hijas respectivamente del ganadero Diego de Cuevas - al que también hemos conocido en la querrela contra Doña María de Montoya. Sobre las reiteradas visiones del hombre barbado, y apariciones de muertos y duendes atribuidos a la española Mendoza, algo se puede aventurar echando un vistazo a lo que ocurría en aquellos siglos del otro lado del Atlántico.

Para la mayoría de los habitantes de la Europa del siglo XVII las antiguas ideas que vinculaban a la vida y la muerte permanecían aun vigentes en el imaginario colectivo. Los difuntos ocupaban un lugar importante en la organización familiar, principalmente en las sociedades agrícolas y en fechas específicas (navidad, epifanía o San Juan) retornaban a sus antiguos escenarios para proteger las cosechas o bendecir los hogares, con lo cual estos ancestros se convertían en dioses tutelares de la casa y la comunidad.<sup>345</sup> El hecho de que hasta ya entrado el siglo XVI se realizaran juicios contra personas fallecidas, como ocurrió en Basilea en 1559, nos da una idea de la presencia y el miedo que se tenía al poder de los muertos.<sup>346</sup> Centenares de espíritus, de aparecidos y de duendes pululaban, de diversas formas y con disímiles intenciones en los espacios cotidianos de la gente. Las pestes, la pobreza, las heladas, el hambre y las guerras sostenían una religión popular de naturaleza esencialmente funeraria, y el hecho de que los cementerios fuesen importantes centros de reunión está íntimamente relacionado con tales creencias.<sup>347</sup> Esta presencia del mundo de los muertos en el espacio cotidiano fue paulatinamente traducida por la religión católica en el infierno de los católicos. Dioses tutelares, divinidades climáticas, rituales de fertilidad y animales totémicos fueron asociados a lo maligno y demoníaco. Los mágicos habitantes del bosque y la selva aportaron cuernos, patas de gallo, cola de mamífero, alas de ave y el olor sulfuroso del mundo subterráneo para construir la imagen de Satanás-Lucifer. Espíritus, duendes, brujos y brujas ocultan tras sus reelaboraciones cristianas temas mortuorios y la creencia - no desaparecida del todo - que los difuntos continúan viviendo para retornar a los lugares de su existencia terrestre.<sup>348</sup> El terror que dispensaba el cristianismo a duendes y enanos se acrecentaba aun más, por provenir éstos del bosque, ese espacio de barbarie, "refugio de genios paganos, que los monjes, santos y misioneros, derribaban sin piedad."<sup>349</sup> Con esta visión animista del universo que permeaba a todos los sectores de la sociedad medieval se hacía difícil que la concepción eclesial de una separación tajante del alma con el cuerpo al momento de morir pudiera aceptarse fácilmente.

Conociendo estos antecedentes europeos no parecen extraños los avistamientos que tenía Marina Mendoza de ancianos barbados y duendes; ni que afirmaciones que defendían la permanencia del alma junto al cuerpo aun después de morir" fuesen para ella ideas ajenas a su universo cultural, sino todo lo contrario. Tampoco lo eran para los

---

<sup>345</sup> Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1996, p.316.

<sup>346</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002, p. 122.

<sup>347</sup> George Duby, *Europa en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 162.

<sup>348</sup> Roger Cailliois, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1996, p. 125

<sup>349</sup> Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999, p 113.

indios nahuas y popolucas de la zona quienes compartían ideas semejantes sobre el mundo de los muertos y la existencia de aparecidos.<sup>350</sup>

Pero sin duda lo que más llamó la atención de inquisidores y testigos fueron las discusiones que tuvo Marina Mendoza por su negativa a que le amarrasen los pies a los difuntos. ¿De qué compañía de difuntos podría estar hablando esta española? ¿Por qué la romería de difuntos mencionaba a Santiago de Compostela? Semejantes dudas aparecen ante lo descrito por Isabel de Valencia quien aseguraba haber escuchado de boca de Marina "que echaba de las mujeres que parían las partes que salen con la criatura en agua, diciendo que la tal echada en la dicha agua recibía cierto beneficio la dicha criatura." ¿Cuál sería el beneficio que tendrían los infantes nacidos de este modo? ¿Es una frase recogida como al azar, una mera ocurrencia? Las pistas nos llevan a relacionar a nuestro personaje con su lugar de procedencia. Hasta donde se puede entrever Marina de Mendoza era originaria de Galicia, una región al nordeste de la península ibérica que aun conserva en el nombre su ascendencia gala, es decir celta. De manera que Marina de Mendoza, como muchos de sus coterráneos, habría crecido oyendo y vivenciando un sin número de cuentos, leyendas, y tradiciones populares fuertemente permeados por los mitos y ritos de esta antiquísima cultura proteica. De hecho, en la re-invenición del imaginario espacial de occidente que supuso una geografía de la civilización diferente de la barbarie, el mundo católico convirtió al bosque en el que moraban los seres míticos de la tradición bárbara celta, judaica y oriental en un recinto de duendes y dioses paganos.<sup>351</sup>

Muy probablemente, la negativa de Marina de Mendoza a que le amarrasen los pies a los fallecidos se apoyaba en una idea compartida en varias regiones de Europa en la que se creía en la existencia de una compañía de difuntos...

"La compañía de difuntos, compuesta por hombres y mujeres y habitualmente guiada, como se ha dicho, por figuras masculinas, míticas o mitificadas, se manifestaba casi exclusivamente a hombres por medio de apariciones ocasionales, particularmente frecuentes en el periodo comprendido entre Navidad y Epifanía. El cortejo de las mujeres extáticas, guiado por figuras femeninas, se manifestaba casi siempre a mujeres por medio de éxtasis que se repetían regularmente en fechas definidas."<sup>352</sup>

Estas caminatas de difuntos parecían exhibir un trasfondo ritual que las vinculaba con la adoración de una diosa celta, conocida según las regiones como Diana, Hera, Haerecura o Herodiade, relacionada con la abundancia y la fertilidad de los campos. Hasta donde se puede inferir, estas creencias eran el sustento de rituales agrarios que expresaban una idea nada extraña en aquellos días: viajes extáticos del mundo de los vivos al mundo de los muertos.<sup>353</sup> Según ha sugerido Carlo Ginzburg, estas divinidades benéficas habitaron imperceptiblemente durante siglos una Europa celtizada hasta que el encuentro con la obsesión de obispos y religiosos por conjurar las herejías y desenmascarar el complot de

<sup>350</sup> Según el antropólogo Alfredo Delgado, "(...) los muertos que no son honrados, que no reciben ceremonias luctuosas, no llegan a su destino; se pierden en el camino al más allá y se convierten en aparecidos, vagando eternamente y asustando a los vivos. Por esta razón nahuas y popolucas realizan una serie de danzas y rituales con el objetivo de ayudar a las almas a sortear ciertos obstáculos en su tránsito al otro mundo." Alfredo Delgado Calderón, *La muerte en el sur de Veracruz*, Dirección General de Culturas populares- Unidad regional Acayucan, Col. Documentos, num. 10, México, 1994, p. 49.

<sup>351</sup> Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Gedisa, México, 1986, p. 34

<sup>352</sup> Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Muchnik editores, Barcelona, 1991, p. 9. Especialmente se puede ver el capítulo I del segundo apartado: "Tras la diosa".

<sup>353</sup> Sobre esta idea al parecer presente en un sin número de culturas extendidas en todo el mundo Mircea Eliade proporciona interesantes ejemplos de la relación entre sexualidad, ritos agrarios y la adoración de los difuntos. Vid Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, p. 314 y ss.

una secta brujesca le confirió al culto extático de la procesión de difuntos una connotación diabólica. En la cristalización del estereotipo del Aquelarre (la reunión nocturna de brujas para adorar al diablo, en otras versiones, a un macho cabrío), la participación del viaje nocturno extático y de las adoradoras de Diana o Herodiade (junto a creencias y prácticas de sabor chamánico, de diosas resucitadoras de animales, batallas rituales por la fertilidad, etc.) fue decisiva para consolidar la imagen de la bruja que ha llegado hasta nosotros.<sup>354</sup>

Siguiendo las conjeturas propuestas por Ginzburg en su libro *Historia Nocturna*, el significado de la frase "las mujeres que parían las partes que salen con la criatura en agua" podría no sólo revelarse sino relacionarse a la reunión de la secta brujesca. Algunos autores han intentado descifrar en el cruce de ríos, lagunas o el sumergimiento en aguas o pozos encantados presente en mitos de muy disímiles culturas, el paso de la vida a la muerte. Siguiendo estas ideas y apoyado en la premisa de que el mito es a las sociedades lo que el sueño al hombre, Sigmund Freud interpretó - siguiendo los trabajos de los etnólogos y folkloristas de su época - al agua presente en los sueños como el recuerdo inconsciente de la vida intrauterina, la remembranza del líquido amniótico que protege y alimenta a todo feto durante el tiempo de su gestación. En un trabajo publicado en 1918, el mismo Freud informaba de un paciente que decía haber nacido con "la camisa puesta" (es decir, envuelto en el amnios) y que por esa razón se creía inmune...

"Apenas un poco antes de la separación de la cura se acordó (el paciente) de que había escuchado que él vino al mundo con una cofia fetal (Glückshaube). Por eso siempre se tuvo por un afortunado (Glückskind) a quien nada malo podía pasarle. Sólo perdió esa confianza cuando se vio precisado a reconocer la afección gonorreica como un grave deterioro de su cuerpo. (...) La cofia fetal es, por tanto, ese velo que lo oculta del mundo y le oculta el mundo. Su queja es en verdad una fantasía de deseo cumplida, ella lo muestra de regreso en el seno materno; ciertamente es la fantasía de deseo de huida del mundo."<sup>355</sup>

En el intento ya mencionado de Carlo Ginzburg de rastrear los componentes folklóricos del Aquelarre, el historiador italiano identificó en una antigua creencia de iniciación chamánica, un detalle revelador, relacionado íntimamente con el hecho de haber nacido envuelto en el amnios. Se trataba de una serie de testimonios extendidos sobre un espacio geográfico bastante amplio correspondiente a Europa y Asia,<sup>356</sup> entre los siglos XV y XVII que se referían a la existencia de licántropos, benandanti, kresnik, taltos y lapones, personajes que tenían la capacidad de transformarse en animales, volar hacia el mundo de los muertos, luchar por la abundancia de las cosechas, etc. Todos ellos al momento de nacer habían sido predestinados, marcados para adquirir todos estos poderes, pues cada uno de estos iniciados compartían la particularidad de haber nacido envuelto en el líquido amniótico<sup>357</sup> o como en el caso de "El hombre de los lobos" que Freud estudió, en la cofia fetal...

Pero este sueño - opina Ginzburg al respecto del famoso caso freudiano-, entremezclado de ecos fabulosos, de los siete lobizones subidos al árbol, evoca también los sueños iniciáticos, mediante los cuales se manifestaba, en la infancia o durante la juventud, la vocación de los futuros benandanti o de los futuros taltos (especies de chamanes). Por ejemplo, el niño friulano que llevaba

<sup>354</sup> Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna*, p. 215.

<sup>355</sup> Sigmund Freud, "De la historia de una neurosis infantil (El caso del Hombre de los Lobos)"; en *Obras Completas*, Tomo XVII, Buenos Aires, 1976, p. 91

<sup>356</sup> Según este autor, la dispersión geográfica podría explicarse por la propagación de estas creencias desde las llanuras de Tracia hacia occidente y el norte, en un presumible contacto entre pueblos escitas y celtas. Vid. *Historia Nocturna*, p. 166.

<sup>357</sup> Carlo Ginzburg, *Historia Nocturna*, p. 121 y ss.

alrededor del cuello la "camisa" dentro de la cual había nacido, guardada por su madre, tendría una noche, muchos años después, una aparición: un hombre que le decía "Tu has de venir conmigo, porque tienes una cosa de las mías".<sup>358</sup>

¿Puede entonces interpretarse en las palabras de la gallega Marina de Mendoza, el eco de creencias que asociaban el hecho de nacer junto con el líquido amniótico y la placenta con adquirir poderes de tipo chamánico? ¿Son suficientes las conjeturas planteadas por el autor italiano en el sentido de que un sincretismo de creencias escitas y celtas (en las que no hay que olvidar que presumiblemente estaba inserto nuestro personaje) explican la difusión de dichas ideas en territorios tan dispersos de Europa y Asia? Cierta distancia geográfica dificulta considerar la viabilidad de esta hipótesis; sin embargo, ningún otro rastro permite interpretar las creencias de Marina de Mendoza más que de la forma en que se ha sugerido. Conviene recordar un segmento de una declaración ya inserta en otro momento para intentar probar las conexiones sugeridas. Según la declaración de María Coronado, cuando la dicha Marina le preguntó a su hija qué era lo que le había dicho aquel viejo de barba blanca y cana (en relación a haber avistado en el nacimiento de su nieto dos luces), la hija contestó: "(...) *me pidió a mi hijo. Yo le dije y tu qué le respondiste, y mi hija me dijo que le había dicho que allí estaba y yo le respondí hiciste muy bien (...)*". En otra ocasión teniendo a su hijo enfermo en el pueblo de Cotaxtla, ese mismo hombre se le apareció preguntándole que cuál quería que muriese: aquel niño o su padre. A lo que Mendoza respondió que "(...) su padre (del niño) le haría mayor falta; que antes tomaría que muriese el niño, y así murió."<sup>359</sup>

No podemos saber con exactitud si los religiosos que examinaron el caso de Marina de Mendoza se percataron de que tanto la compañía de difuntos relacionado con ritos por la abundancia de las cosechas, como las referencias un tanto veladas al poder de los chamanes - anunciado por el hecho de nacer envuelto en el amnios -, eran características que contribuyeron a consolidar la imagen diabólica de las brujas y del aquelarre. Muy probablemente sus habilidades en el trato con lo sobrenatural y el temor que se le tenía por sus poderes "mágicos" contribuyeron a que fuese considerada como persona peligrosa a la que era conveniente apresar, para atajar y remediar, a tiempo, semejantes supersticiones y abusos. Pues como concluía el expediente "*una persona docta en una república pequeña y de entendimientos cortos y no muy sutiles puede hacer daño semejante enfermedad.*"

## XVI

Pero los abusos á la fe que tanto preocupaba a estos religiosos eran la consecuencia natural de la convivencia diaria, de intentos más o menos conscientes por aumentar la seguridad y la coincidencia de ideas y creencias vitales para la organización del mundo de vida. Controlar y prevenir las desviaciones religiosas se tornaba más complicado en los espacios geográficos en los que la inercia propia de la organización social produjo culturas contaminadas y fuertemente mestizadas en las que, según se ha visto, españoles, indios y negras no tenían empacho en recurrir a los individuos pertenecientes a una composición racial diferente para resolver sus necesidades y solventar los conflictos. En las luchas por la obtención del poder económico y político de la región hemos visto emerger como principales protagonistas a las futuras familias de hacendados. Sus estrategias no son muy claras, sus vínculos con las autoridades locales venidas del centro son incipientes y sus negocios con las élites comerciales del Altiplano central recién empezaban a

<sup>358</sup> Carlo Ginzburg, "Freud, el hombre de los lobos y los lobizones"; en *Mitos, Emblemas e Indicios*, p. 200.

<sup>359</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, f.71 v.

establecerse. Harán falta más de cien años para que en la figura del hacendado ganadero se reúnan los cargos de familiar del Santo Oficio, recaudador de alcabalas, diezmos y tributos, dueño de recuas, comerciante, teniente de milicias y, por supuesto, fiadores de los alcaldes mayores en turno que permitió a los dueños de ganado controlar en su totalidad los hilos políticos y económicos de la región. Pero para eso faltaba tiempo.

Otros asuntos vinculados a la lectura del edicto de 1626 relacionados con las faltas carnales de los padres confesores - como se denunció a Miguel de la Parra Gamboa y Baltasar Cordero por solicitar los favores sexuales de indias -; la lectura de libros prohibidos tocantes al conocimiento de las cosas futuras (uno de ellos tenía en la portada los siguientes encabezados <<Para conocer si esta mujer con la que me caso es virgen>> y <<Si esta tal mujer guardará fidelidad en el matrimonio>>); el menosprecio a las censuras de la iglesia de parte del mercader Alonso de Saucedo (quien expresó que "cómo se atrevía el obispo de Oaxaca a excomulgar un hombre como él que tenía 50, 000 pesos; que tales excomuniones y otras, se bebía él en una taza de vino")<sup>360</sup> y alguno que otro delitos de bigamia y amancebamiento eran las noticias que circulaban en los parajes de Guazaqualco, Acayucan, Tlacotalpan, Los Tuxtles, Tesechoacan y Los Agualulcos. Sin embargo, el poco interés mostrado en la formación de los expedientes y en el seguimiento de las averiguaciones de estas denuncias lleva a suponer que la conversión de los relatos y delaciones de tipo verbal a discretas menciones escriturales tenían como objetivo menos el de vigilar y censurar que el de contener la violencia social latente, librando a los denunciados de sus pesados cargos de conciencia y neutralizándolos con la promesa de una futura investigación. Esta estrategia inquisitorial permitía apaciguar las tensiones en espera de que las cosas retornaran a su curso natural. De este modo, la Inquisición desempeñaba también una función de estabilizador social, necesario para mantener vigentes los principios del pacto social inestable; ese fue, precisamente, el resultado de la lectura del edicto de Inquisición en Guazaqualco... poner las cosas en su lugar. El análisis medianamente exhaustivo de la documentación disponible sobre el año de 1626 permite diseñar los escenarios probables en que se desarrolló la interacción social, la lucha por el poder, la maduración de la cultura popular y la conformación de las haciendas ganaderas en la segunda mitad del siglo XVII, que según la documentación existente muy poco pasó.

## XVII

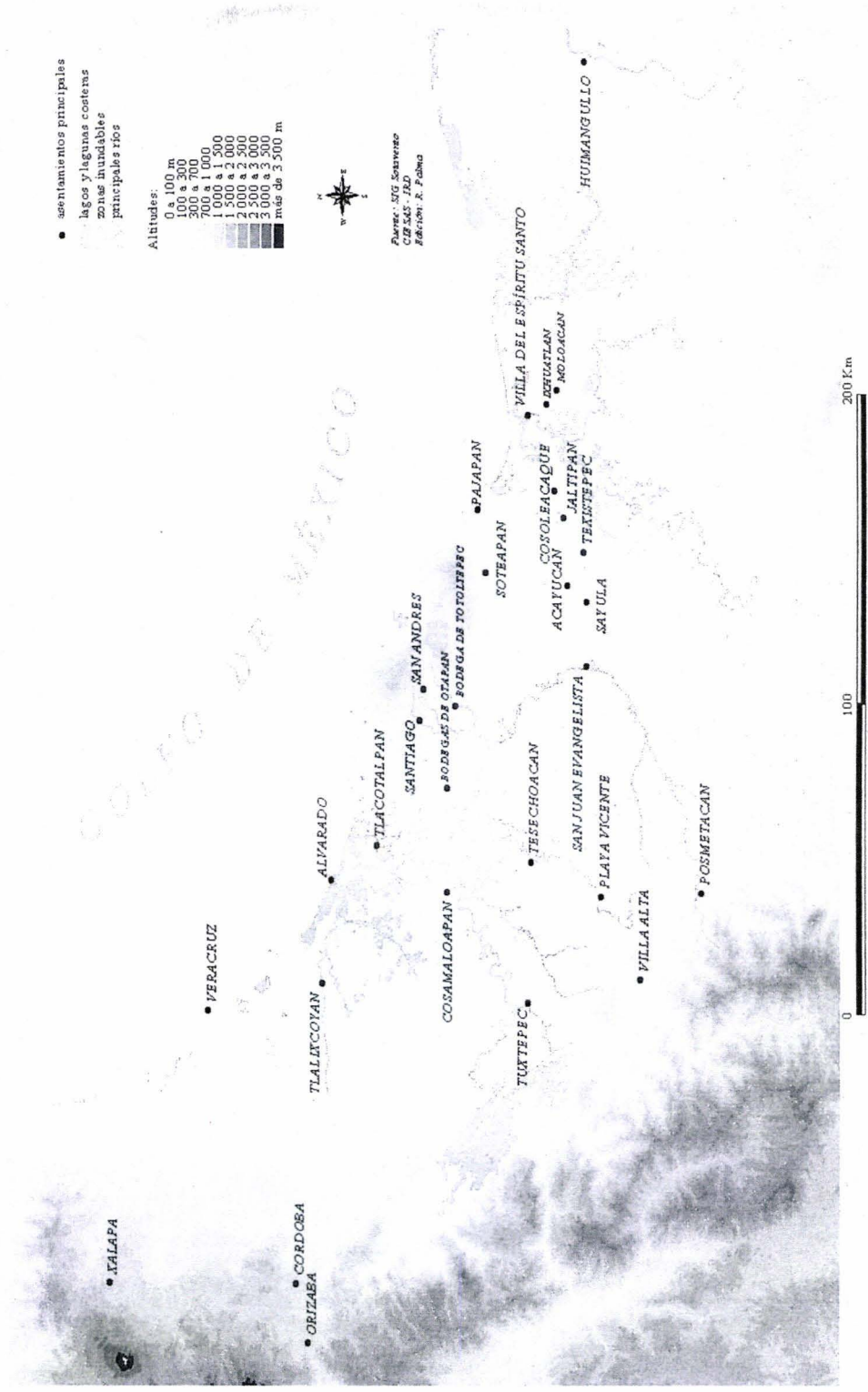
Cuando en 1801, ciertos rumores hacían sospechar en una rebelión de los indios de Acayucan, la alarma fue generalizada. Había razones de peso para creer en tales murmullos. Catorce años atrás, otro levantamiento puso en jaque a la cabecera de la Provincia durante más de quince días, los indios dieron muerte al teniente de justicia, golpearon al alcalde mayor y saquearon el pueblo.<sup>361</sup> De hecho, la segunda mitad del siglo XVIII, fue escenario de varias protestas encabezadas por indios y afroestizos, en las que se pusieron al descubierto los abusos que autoridades, religiosos y hacendados cometían contra las clases bajas. Pero a excepción de las protestas e insurrecciones de finales del siglo XVIII - Acula, Usila, Tlacotalpan o Soconusco - llama la atención la inexistencia de registros que informen de otro levantamiento indígena en la Provincia de Acayucan en el siglo XVII - no obstante de la existencia de un bien documentado memorial de abusos y descontentos de los pueblos indios contra funcionarios, ganaderos,

<sup>360</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354, Exp. 3.

<sup>361</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Acayucan: Tierra sublevada. La rebelión indígena de 1787*. Unidad regional de culturas populares del sur de Veracruz, Col. Documentos, num. 4, México, 1989.



**El Sotavento y su entorno:  
villas y pueblos en la época colonial**



o sus propios caciques. Los vicios en el nombramiento de los alcaldes mayores, sus vínculos con los principales comerciantes de la región o de la ciudad de México y el poco tiempo que tenían en el desempeño de su cargo elevaron considerablemente las anomalías y quejas sobre la actuación de éstos portadores de la vara de justicia.

Es muy probable que este vacío documental de levantamientos y revueltas de indios esté íntimamente ligado con el desolado panorama demográfico que se vivió en las comunidades de la Costa del Golfo a principios del XVII. Muchas de las antiguas poblaciones se convirtieron en caseríos fantasmas o migraron hacia otras regiones a refundar sus pueblos, mientras que los tributarios sobrevivientes fueron reubicados o se desplazaron a villas más pobladas con la esperanza de incorporarse a las filas del trabajo asalariado. La desarticulación de la estructura social y política de antaño (para 1646 se alcanzó el punto más bajo de la caída demográfica con un estimado de 600 tributarios para toda la provincia de Guazaqualco) quebrantó las alianzas y solidaridades entre caciques, barrios y clanes haciendo extremadamente difícil expresar el descontento y molestia en forma de revuelta u otro tipo de manifestación violenta. Sin embargo cuando llegaron a darse, estas revueltas primitivas - como me atrevo a llamarles siguiendo las ideas de Hobsbawm - <sup>362</sup> focalizaron su descontento en torno a las autoridades inmediatas y visibles (alcaldes mayores, tenientes y alférez, cobradores de tributos o incluso párrocos) y menos en las autoridad central, llámese audiencia, virrey o rey, a los que, en cambio, se recurría para obtener el remedio a su gravoso estado. Las revueltas de los indios de Nexapa y Tehuantepec de 1661, en la porción sur del Istmo del mismo nombre dan un trasfondo interesante para comparar y ubicar las endémicas quejas de los indios del Sotavento en contra los funcionarios locales. En aquella ocasión, durante los días de la Semana Santa, los indios mataron a pedradas al alcalde mayor en protesta por los repartimientos de manta que les hacían y por haber públicamente azotado a indios e indias por la cobranza de las referidas mantas. De estos sucesos dieron cuenta los indios al Virrey Duque de Alburquerque, con sus respectivas cartas de disculpas explicando los motivos que los empujaron a realizar semejante acción.<sup>363</sup> Es evidente que en este caso, la recurrencia a una autoridad superior para solventar las diferencias quedó eliminada al ejercer los indios "su castigo" ante los abusos de la *justicia* del lugar.

Pero en la sublevación descrita se trataba de una zona en donde las comunidades indias no fueron tan golpeadas como sí ocurrió con la colindante Provincia de Guazaqualco, pues según la propia crónica de los hechos, más de dos mil indios se alborotaron y juntaron en torno de las casa real para solucionar sus problemas. El rey y el Consejo de Indias fueron conscientes de los abusos y perjuicios de que eran objeto las comunidades indias, pero las inercias propias de la administración virreinal volvían imposible cualquier tipo de reforma sustantiva. Ya desde 1610 y ante el hecho de encontrarse los indios de Tuxtla casi levantados por los repartimientos que les hacía el alcalde mayor, la audiencia de la ciudad de México ordenó al funcionario salir de la jurisdicción y presentarse en la ciudad de México so pena de 2, 000 pesos oro en caso de no hacerlo.<sup>364</sup> A pesar que la elevada cantidad de multa impuesta al alguacil pretendía convencer a otros alcaldes de no cometer semejantes abusos, éstos fueron una constante en las décadas siguientes de

---

<sup>362</sup> Se trata de movimientos que defienden la norma, la costumbre del <<nosotros los desamparados>> frente a la de <<ellos>> y la justicia <<nuestra>> contra la de los <<poderosos>> Según Hobsbawm, estos movimientos sociales expresan la tragedia de emerger, precisamente, en el momento en que menos pueden ayudar a la comunidad. No se protesta contra el hecho de que la gente sea pobre u oprimida, sino contra el hecho de que la pobreza y la opresión resultan a veces excesivas. Por lo común, el fin de estas protestas es enderezar yerros y demostrar que la opresión puede revertirse. Vid Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes Primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1968, p. 40 y ss.

<sup>363</sup> AGI, México 600-A.

<sup>364</sup> AGN, General de Parte, Vol. 21, Exp. 226).

vida colonial. Mientras la Audiencia de México ideaba acciones para frenar los malestares, los alcaldes y sus oficiales seguían causando perjuicios a las comunidades indias que eran compelidas a prestar servicio personal de tamemes, molenderas y entregar semanalmente aves, fanegas de maíz, pescado y algunas legumbres.<sup>365</sup> En Tlacotalpan las comunidades tenían que cooperar en los trabajos de corte de madera a costa de abandonar el trabajo en las milpas,<sup>366</sup> mientras otras comunidades recorrían largas distancias para cubrir el pago de los tributos. Como sucedía con los indios de Rinconada, un pueblo intermedio entre el camino de Xalapa a Veracruz que por pertenecer a las propiedades del marquesado del Valle tenían que recorrer hasta 16 leguas atravesando ríos, cargando diferente mercaderías, lo que provocaba enfermedad y muerte entre los indios, por el temple tan variable de los caminos.<sup>367</sup> Perjuicios semejantes se experimentaban lo mismo en Tesechoacán, Alvarado o Guazaqualco<sup>368</sup> donde a pesar de las cédulas, mandamientos y órdenes giradas desde la Ciudad de México, el alcalde de Acayucan - a donde se trasladó desde 1645 la cabecera de la alcaldía mayor después de la fallida aventura de la Villa de Espíritu Santo<sup>369</sup> - seguía obligando a los indios de la Provincia de Guazaqualco a tomar sus repartimientos y a proporcionar mano de obra gratuita para su servicio personal; modalidad esta última que también copiaron muchos curas y párrocos a lo largo y ancho de toda la Nueva España.<sup>370</sup>

Para mediados del siglo XVII aunque legalmente cada tributario estaba obligado a aportar media fanega de maíz (25 Kg.) y 1600 cacao a la corona española "los cobradores de tributos doblaban el peso de sus productos y reducían su costo hasta una tercera parte, de manera que el indígena tenía que pagar hasta 150 K de maíz y 9600 almendras de cacao".<sup>371</sup> Además de estos excesos, los tributarios tenía que cubrir sus obligaciones con la iglesia mediante el riguroso pago del diezmo, trabajar de manera gratuita en las haciendas y en las propiedades del alcalde mayor y estar pendientes de la vigilancia de las costas, reparar los caminos y puentes vecinales y pasar gratuitamente en sus cayucos a los viajeros que deseaban cruzar los ríos. Las cabezas de ganado que los indios de comunidad habían podido comprar, también debían de ser protegidas de las manos de estos funcionarios, pues en ocasiones y, no obstante gozar del derecho de tener ganado, errarlo y vaquearlo, las justicias se los impedían.<sup>372</sup>

Según el informe presentado por el Obispo de Puebla, don Juan de Palafox la causa de este gravísimo mal se debía a que por ser tan altas las rentas (entre 300 y 500 pesos) llegaban "muy necesitados todos a tratar y a contratar y a vivir y a enriquecerse del sudor de los indios y de las violencias que les hacen a los españoles..."

(...) Estos alcaldes mayores en su partido lo atraviesan todo y no dejan vender ningunos bastimentos que no sean por su mano o orden; quitan a los vasallos el provecho que han de tener, con que se desesperan y despueblan los lugares y los bastimentos son de tan mala calidad por comprarlo baratos para que sea mayor la ganancia, que viene a ser esto tan gravoso y sensible como lo primero. Tercero el daño grande que se hace a los indios a los cuales les venden lo que no han menester y se lo hacer tomar por fuerza para que

<sup>365</sup> AGN, Tierras, Vol. 2973, Exp. 84 y AGN, Indios, Vol. 12, Exp. 6.

<sup>366</sup> AGN, Tierras 2990, Exp. 11, f. 34 y Alfredo Delgado, *Etnohistoria del sur de Veracruz*, p.59

<sup>367</sup> AGN, Tierras, Vol. 2963, Exp.107, f. 280.

<sup>368</sup> AGN, Tierras, lo. 2945, exp. 477; Tierras, Vol. 169, Exp. 2 y Tierras Vol. 2985, Exp. 174.

<sup>369</sup> En una provisión enviada por el Rey al alcalde mayor de Guazaqualco Francisco Sumel en que se le ordenaba fuesen secuestrados los bienes de los portugueses que se hallaren en tal puerto y que se hiciese salir de dicha costa so pena de 200 pesos de oro de no acatarla, aparece ya Acayucan como la sede de los poderes civiles y administrativos. AGN, Tierras, Vol. 2934, Exp. 124, f. 290, 28 de marzo de 1647.

<sup>370</sup> AGN, Indios, Vol. 17, Exp. 291, f. 28 y Tierras, Vol. 2977, Exp. 134.

<sup>371</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria del sur*, p. 50

<sup>372</sup> *Ibid* y AGN, Indios, Vol. 24, Exp. 81.

se reparta entre los de su distrito vacas, mulas y otro ganado a 20 pesos cada cabeza, no costándoles a ellos mas que a 6 pesos. Lo mismo hacen en el vino, con que se hacen gran daño a los indios y los acaban y en todas las demás mercaderías.<sup>373</sup>

Fueron muchas las soluciones propuestas para cambiar este estado de cosas. Una de ellas fue la creación de Partidos que tuviesen como cabecera un pueblo de españoles, en donde se eligieran dos alcaldes ordinarios por año sin posibilidad de ser reelegidos; otra que la elección de estos oficios fuese conforme al buen proceder y costumbres del candidato y menos al dinero que pudiese solventar para la renta del cargo. Por último se proponía que fuesen escogidos sujetos nobles, naturales de la tierra que tuviesen asiento, casa y familia por más de veinte años de antigüedad.<sup>374</sup> Pero hasta fines del periodo colonial nada de esto cambió y los habitantes de las provincias debían renovar cada uno o dos años las alianzas, pactos, o convenios con el recién llegado, de manera que sus negocios, propiedades e incluso las mujeres de la casa no resultaran agraviados. Como sucedió en el pueblo de Chinameca (en el camino que va a la sierra de Sotepan) con el hacendado y dueño de trapiche Bartolomé Fernández que se quejaba de un mercachifles llamado García Frechoso de Avesas quien por haber llegado con el alcalde mayor establecido en Acayucan y ser amigo íntimo de éste, no había obtenido su castigo a pesar de haber inquietado a su mujer y cometido adulterio público y escandaloso, del que se enteró el declarante cuando encontró al mercachifles mencionado y a su mujer "*dentro de su misma casa y en su mismo tálamo desvestidos en su vicio (...)*." Fue tanta la desdicha que hubo de pasar este afligido marido que en lugar de recibir aquel aventurero el castigo por semejante deshonor, fue el propio Bartolomé Fernández quien "*se vio obligado a abandonar hijos, casas, haciendas y mujer en poder de su enemigo que vive en pública ofensa de dios con menosprecio de la justicia que lo consiente.*"<sup>375</sup> Aunque la anécdota de este burlado español puede parecernos cómica,<sup>376</sup> el hecho es que si al hacendado le alarmaba la complicidad del alcalde ante la violación de uno de los principales mandamientos de la vida cristiana, esta situación no era ajena a los indios, ya que parte del memorial de afrentas que los funcionarios civiles y religiosos hicieron a la república de naturales tuvo como uno de sus principales objetivos a las indias. Estas mujeres estaban continuamente expuestas a los deseos de curas, hacendados, comerciantes y funcionarios quienes abusaban sexualmente de ellas a la menor oportunidad y sin que las autoridades pusieran demasiado empeño en frenar estos agravios. Pero los europeos no eran los únicos. También negros cimarrones y vaqueros pardos o mulatos incursionaban de manera violenta a las comunidades buscando en el vientre libre de las indias la manera de heredar un mejor futuro a sus descendientes. Según algunos testimonios las indias estaban indemnes ante los raptos, pues a sus maridos se les obligaba ausentarse (abandonado familia y milpas), para trabajar en los cortes de madera...

Obligándoles a desamparar a sus mujeres y casas, llevándoselas con esta ocasión los vaqueros de las estancias comarcanas, por lo cual se han ausentado muchos de los naturales y lo harán los demás si los dichos agravios pasan adelante.<sup>377</sup>

<sup>373</sup> AGI, México 600.

<sup>374</sup> AGI, México, 600, f. 688.

<sup>375</sup> AGN, Tierras, Vol. 2990, Exp. 10, f. 30- 32 v.

<sup>376</sup> En otro expediente que encontré se trata de un problema semejante. El hacendado Alonso Meléndez se quejó en 1638 al Tribunal del Santo Oficio que el Conde de Losada tenía amores con su mujer y le tenía secuestrada su hacienda; y que él no podía hacer nada "porque el Conde tiene soldados y negros que lo pueden matar." AGN, Inquisición, Vol. 312, Exp. 81.

<sup>377</sup> Citado en: Antonio García de León, *Nafragio en tierra*, p. 27.

Aunque están por estudiarse las modalidades en que se desarrolló el intercambio genético, social y cultural de indios y negros, todo lleva a pensar que no siempre se desarrolló bajo los términos de una relación solidaria sostenida en una supuesta afinidad de grupos marginados, como ha sido sugerido por algunos autores. Si bien es cierto que los indios ladinizados convivieron muy cerca de mulatos y negros huidos, uno de los grandes azotes de las comunidades de Sotavento fueron, junto con los piratas, los negros a quienes reiteradamente se les prohibía que habitasen poblaciones indígenas porque – como apuntaba una ordenanza real, “además de que los tratan mal se sirven de ellos, les enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios que podrían estragar y perturbar el fruto que se desea para la salvación de las almas de los dichos indios.”<sup>378</sup>

A pesar de lo lastimoso que debió ser para las comunidades indígenas los reiterados robos y violaciones de indias, resulta innegable que la mezcla de mujeres indígenas con hombres de ascendencia africana impactó significativamente en la conformación de la cultura del Sotavento, de modo tal que los productos raciales resultantes de este intercambio genético distinguiría ya desde la centuria dieciochesca a los mestizos de las tierras bajas veracruzanas conocidos con el correr del tiempo con el nombre de *jarochos*.

## XVIII

Al igual que en Tlacotalpan, Alvarado, Guaspaltepec y la Nueva Veracruz, en la provincia de Acayucan el acrecentamiento de las haciendas ganaderas colocaron en un verdadero estado de sitio a las comunidades nahuas y popolucas enfrascadas en la lucha desesperada por la sobrevivencia. La década de los años treinta marcó el inicio en la transición estancia – hacienda y las constantes denuncias hechas entre los años de 1628 y 1670 atestiguan las batallas libradas por los indios contra los hatos de ganado en constante expansión, en el momento preciso en que los rasgos centrales del paisaje ganadero de Sotavento quedaron definidos. A partir de entonces cambiarían los dueños, se agrandarían e incorporarían otros sitios a las propiedades, pero el *modus operandis* de la hacienda ganadera, su impronta en la vida sociocultural de villas y provincias, su participación en la conformación de los mercados regionales y la cultura de jarípeos, ferias, fandangos y corridas de toros, encontraron cabida en las rutinas civilizatorias de los habitantes de esas tierras. El cambio de denominación trajo consigo un replanteamiento de las posibilidades de comercialización y destino del ganado; las haciendas ganaderas con un ganado latente de 30, 000 o 40, 000 reses superaron el espacio local y fijaron sus ojos en el mercado regional e interregional. Los vaqueros mulatos llegaron a conducir en la segunda mitad del siglo hasta 2, 500 cabezas de ganado con rumbo a ciudades como Tlaxcala, Tepeaca, Atlixco, Puebla, México o Pachuca que servían para abastecer la demanda de carne y cueros que había en aquellos lugares.

A excepción de los meses en los que se *rancheara* el ganado para luego sacarlo, marabuntas de reses salvajes, cimarronas deambulaban por los llanos y sabanas buscando pastos para alimentarse o matas donde guarecerse de las inclemencias del

---

<sup>378</sup> AGN, Tierras, Vol. 2984, Exp. 43, f. 103. Alguna razón deben tener los que han justificado la álgida relación de negros con indios como el producto de estrategias españolas por contraponer a estos dos grupos sociales ante los temores de sublevaciones conjuntas. Sin embargo, suponiendo que alguna verdad tuviese este argumento, no es menos cierto que en la documentación existente sobre el particular no se percibe nada semejante a una solidaridad de grupo racial o conciencia de clase que lleve a pensar en que fueron los europeos los responsables únicos de las tensiones y agravios habidos entre negros e indios - preferentemente de los primeros a los segundos.

tiempo, sin que algún vaquero evitara que los animales causaran algún perjuicio a las comunidades, ranchos y parajes que se encontraban en puntos intermedios. Los espacios ganaderos eran así una propiedad itinerante que arrasaba con lo que estuviera a su paso: sembradíos, pequeñas hortalizas, terrenos ya barbechados. Pueblos como los de Puctla, Acayucan, Solquautla, San Pedro Soteapan o Iztac Chacalapa buscaban afanosamente la ayuda de las autoridades españolas para obligar a los hacendados a que pagasen los daños que los vacunos les causaban.<sup>379</sup> Pero las autoridades locales lejos de remediar esta situación hacían aun más difícil la suerte de los pueblos pues eran precisamente los ganaderos quienes en parte patrocinaban sus empresas y comercios.

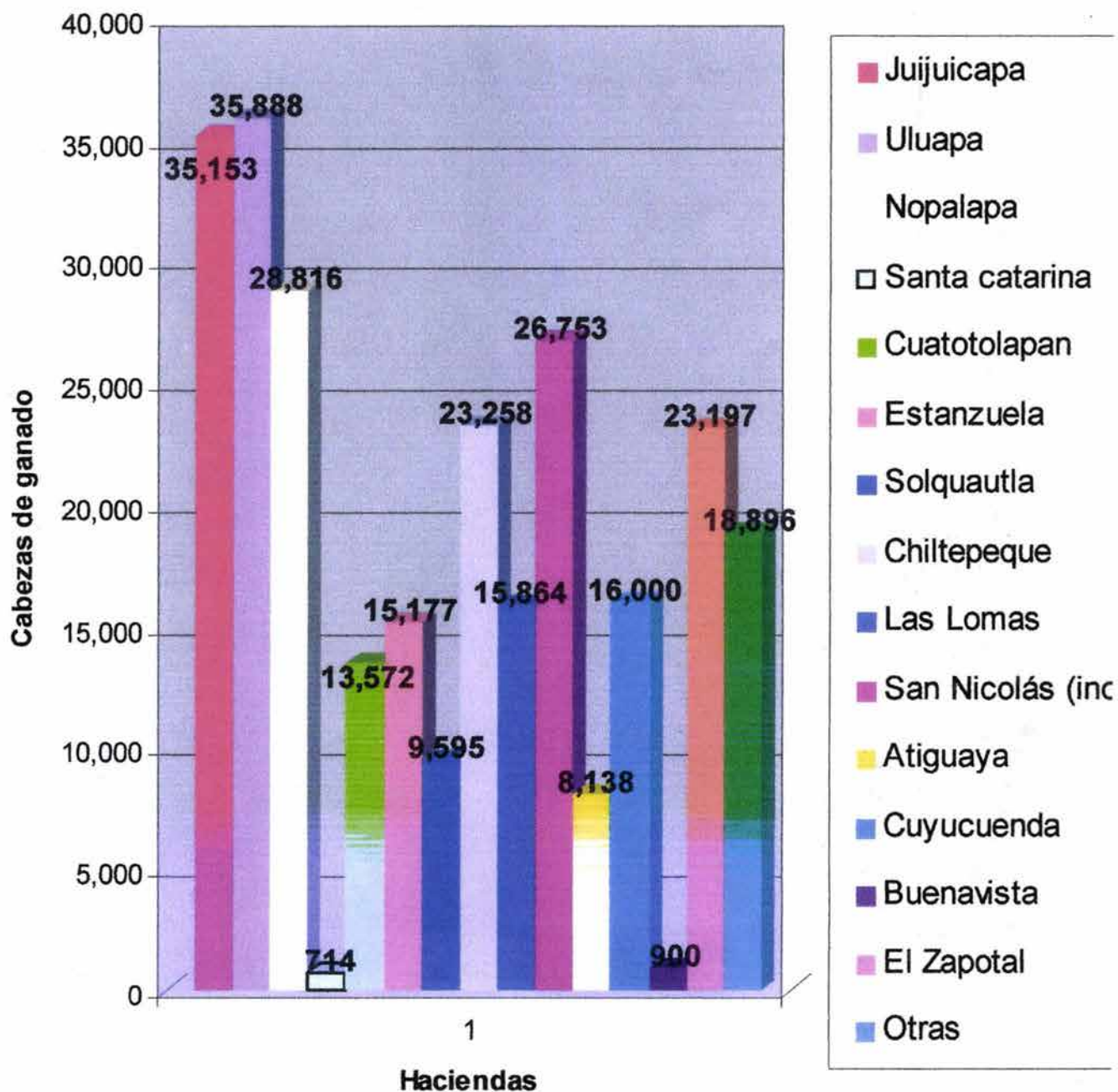
En esta historia de abusos y quejas; de modos de percibir lo que es justo y equitativo para hacendados y pueblos, en las sempiternas controversias de los discursos de la corona para proteger a los indios y las prácticas cotidianas de la institución ganadera no se trata sin embargo de decisiones individuales, de espíritus aislados de tipo capitalista o de inversionistas en busca de la multiplicación y circulación de su dinero. Ante la poca estabilidad de los mercados y las inversiones, los individuos que hicieron fortunas rápidas las pierden de la misma manera en que las obtuvieron y aunque logran adquirir para sí propiedades considerables, si no tenían tras de sí el respaldo familiar su posesión no va más allá de unos cuantos años. Porque en la historia de la hacienda, los individuos sólo adquieren relevancia en la medida en que están vinculados a una serie de estrategias familiares, de redes de sociabilidad y al tráfico de influencias y prebendas proporcionada exclusivamente por el linaje, la historia de los antepasados y la capacidad de los clanes de ubicar estratégicamente a sus miembros en posiciones cercanas a la toma de decisiones y círculos de poder.

Aunque una buena cantidad de documentación resulta inaccesible para los alcances de este trabajo, la existente parece sugerir no la consecución de resultados económicos esporádicos sino la búsqueda de un control del porvenir dentro de los cuales los resultados económicos de nivel satisfactorio fuesen lo más constante posibles. Para el comportamiento señorial de los ganaderos, la capacidad económica es un medio y no un fin en sí mismo. Los apellidos cambiantes, las lagunas documentales y los canjes de propietario han dado la impresión de una comercialización de los latifundios, cuando en realidad se trata de venganzas de facciones, de estrategias crediticias, de asignación de dotes, del pago de deudas contraídas en otros rubros o de la recuperación de propiedades que algún familiar dilapidó irresponsablemente. Los nombres de propietarios de las haciendas ganaderas del sur de Veracruz que aparecen en el registro de ganado de la ciudad de Orizaba son la parte visible de una cadena generacional que incluye a conquistadores, estancieros, funcionarios de la corte, encomenderos y alcaldes mayores. De estos han heredado una política bien definida de contratos, inversiones, préstamos hipotecarios, alianzas matrimoniales y pactos regionales; y al igual que ellos, el prestigio, el poder, los títulos de nobleza y la entrada al cielo cristiano eran sus aspiraciones más importantes. A estas necesidades de conservación y acrecentamiento de la propiedad heredada responden los vínculos, capellanías, censos, mayorazgos, y el apoyo financiero a las cofradías.

---

<sup>379</sup> AGN, Indios, Vol. 10, Exp. 31, f. 15; Indios, Vol. 17, Exp. 70, f. 62 y Tierras, Vol. 2975, Exp. 143.

**"Haciendas ganaderas que exportaron ganado al Altiplano Central, ai**



Según los datos que se tienen de los registros de la saca del ganado que pasó por Orizaba entre 1668 y 1700, las haciendas ganaderas de Acayucan, Cosamaloapan y la

Nueva Veracruz llevaron en 350 oportunidades aproximadamente más de 271 000 vacas, toros y novillos con rumbo a las ciudades y villas del Altiplano central. De este flujo, las haciendas que más ganado pasaron durante esos años fueron las Uluapa, San Nicolás, Nopalapa, Juijuicapa, El Zapotal y Chiltepeque que pertenecían a ganaderos descendientes de conquistadores o familias encumbradas mediante la compra de títulos nobiliarios. Por ejemplo, el poseedor de la hacienda de Uluapa Don Diego de Estrada y Carvajal era descendiente de dos familias de conquistadores que pasaron junto con Cortes durante la toma de Tenochtitlan. De hecho uno de ellos, el piloto Juan de Limpías Carvajal, apodado *El Sordo*, tenía el mérito de haber capturado a Cuauhtemoc. Algo similar ocurría con los dueños de Nopalapa, Duques de Medina, o los poseedores de la hacienda de Santa Ana Chiltepeque, los Gómez Espinosa que provenían de conquistadores de la Antillas y la Nueva España, y de otros antepasados que se desempeñaron como administradores de las propiedades del Marquesado del Valle - de donde muy probablemente habían tomado lo necesario para iniciarse en la empresa ganadera. Los propietarios de Juijuicapa y San Nicolás, Diego de Guerrero y Gerardo Villaseca estaban emparentados con una familia de hijosdalgos que sirvieron a los Reyes Católicos en España e Italia y cuyo primer representante en tierras novohispanas llegó como contador real. Lo mismo ocurre con los de la hacienda de Santa Catarina de Los Ortices: Juan López de Ortiz al igual que sus hermanos obtuvo prebendas y mercedes debido a su emparentamiento con Juan López de Frías,<sup>380</sup> encomendero, alcalde mayor, escribano y dueño de estancias cerca de Iztac Chacalapa, habitando en la provincia de Guazaqualco desde 1580. Las diversas mercedes conseguidas y heredadas por los hermanos fueron consolidadas cuando López de Ortiz adquirió de los descendientes del conquistador Rodrigo Vivar la estancia de Santa Catalina en 1617. Otro ejemplo interesante es el de la familia Rivadeneyra que poseía para 1670 las Haciendas ganaderas de Santa María Cuezpalapa, Las Lomas, Atiguaya pertenecientes al gran mayorazgo de la Estanzuela. Los dueños de este mayorazgo descendían de Gaspar y Hernando de Rivadeneyra quienes emparentados con el tesorero real llegaron a la Nueva España junto con la corte del primer Virrey Don Antonio de Mendoza.<sup>381</sup> Por último los dueños de la hacienda de Cuatotolapan estaban vinculados a los hermanos Pedro González y Hernando Pastrana. El primero de los hermanos residente de Acayucan y Tlacotalpan fungió como prestanombres del segundo quien avecindado en Puebla fue dueño de estancias en Chinameca y Mapachapa y relacionado con el abasto de la carne en esa misma ciudad. Al momento de la muerte de Pedro, Hernando interpuso una demanda para que los bienes del difunto pasaran a sus manos como de sus deudas y acreedores pero su demanda no prosperó y fue Lázaro González, hijo del desaparecido, quien se quedó con las estancias de ganado y poco después le permitiría convertirse en alcalde mayor de Guazaqualco durante el agitado año de 1626.<sup>382</sup> Cuando en 1643 los heredero del capitán Lázaro González interpusieron una demanda en contra de Gonzalo Pérez Bohórquez, para ese entonces dueño de la Hacienda de Cuatotolapan se ventilaron las antiguas rencillas y venganzas familiares pues Pérez Bohórquez era nada menos que el yerno de Hernando pues estaba casado con su hija Isabel Pastrana.<sup>383</sup>

## XIX

Tal y como se muestra en la información documental proveniente del Archivo de Orizaba, sólo unos cuantos de los propietarios de hacienda que aparecen en los registros de la

<sup>380</sup> Alfredo Delgado *Etnohistoria del sur de Veracruz*, p. 44

<sup>381</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Pobladores del Papaloapan*, p. 55.

<sup>382</sup> AGN, Tierras, Vol. 2980, Exp. 156.

<sup>383</sup> AGN, Tierras, Vol. 2084, Exp. 132.



saca del ganado habitan en las provincias de Sotavento siendo Puebla y la ciudad de México los sitios donde residían los hacendados. De este modo las propiedades quedaban a mano de administradores quienes se encargaban de cuidar que no se molestase o robase al ganado, armar las cuadrillas de vaqueros y de conducirlos a sus lugares de registro. La otra opción que tenían estos ricos ganaderos que vivían ajenos a los nortes, mosquitos, plagas, enfermedades tropicales y elevados calores de la tierra caliente era dar en arrendamiento su propiedad a algún notable de las villas, con lo que mantenían su posesión y obtenían algún beneficio económico por la renta de la hacienda. Es una buena interrogante saber si las haciendas ganaderas eran negocios rentables. A mi entender salvo buenas y saneadas administraciones, la posesión de grandes extensiones de tierra con un ganado cimarrón que deambulaba en ellos no representaba un negocio en sí mismo. Las ganancias obtenidas por la venta del ganado podían, en el mejor de los casos, ser invertidas en otras actividades tales como la minería o el comercio aunque lo más probable es que fueran destinadas a mantener el elevado nivel de vida que tenían éstos en las ciudades donde vivían como nobles, dejando a sus criados la riendas de sus empresas. No había más ganancias porque la hacienda ganadera en sí misma no era propicia para la reinversión pues la actividad ganadera estaba en realidad sometida a unos cuantos meses de trabajo en donde se juntaba, herraba y transportaba a los lugares de entrega. Otro factor que influía en la baja rentabilidad de las haciendas de ganado era su dependencia a los ciclos climáticos, pues en no pocas veces la saca de ganado hacia el Altiplano se hacía imposible por las lluvias y *nortes* que asolaban la región. Caminos fangosos, inundaciones por doquier y desbordamientos de los ríos y arroyos de esta Mesopotamia fluvial eran habituales a partir de los meses de julio y las manadas de rumiantes que tenían que atravesar los arroyos, ríos y esteros corrían el riesgo de ahogarse hasta en más de doscientas, lo que significaba pérdidas considerables al propietario, además de que había que pagar doble a los vaqueros y demás trabajadores que integraban la caravana ganadera. Además de estos inconvenientes los dueños tenían que arreglárselas con los manejos oscuros que hacían sus administradores, quienes a sus espaldas arrendaban porciones de la hacienda para la mediería y la aparcería, establecían negocios con los comerciantes y alcaldes mayores, habilitaban arrieros o vendían ellos mismo el ganado a otros compradores sin reportar el dinero de esas ventas a las cuentas de las hacienda. Eran tantas las oportunidades de obtener una posición cómoda que tenían estos administradores que algunos de ellos lograron incluso convertirse en arrendatarios de otras haciendas o en sus compradores.<sup>384</sup>

En una cultura marcada por el terror al trabajo y con una mentalidad semi feudal que tenía en alto aprecio la posesión de la tierras, lo más rentable de las haciendas no eran los animales (ningún ganadero al poder cercar las miles de hectáreas que poseía podía impedir que su ganado traspasase su posesión en busca de alimento) sino los derechos que poco a poco habían ido adquiriendo sobre la tierra. La evolución de las haciendas de ganados dedicada exclusivamente a la cría de reses, a la posterior combinación con otras actividades económicas (trapiches, cultivos, salinas, algodón cacao y pita), se consolidó hasta ya bien entrado el siglo XVIII. Este largo proceso estimuló que las haciendas adquirieran derechos de facto sobre un territorio que inicialmente no les pertenecía, y al que paulatinamente empezaron a concebir como propiedad privada estableciendo prescripciones y sanciones para aquellos que se internaran en sus tierras. Así, en los últimos años del XVII una nueva serie de conflictos surgieron entre los hacendados y los habitantes de las provincias. Las disputas ya no eran sólo por el daño que causaba el ganado a los terrenos cultivables ni privativos sólo de indios; también pueblos de

---

<sup>384</sup> Gonzalo Pérez Bohórquez administrador de la hacienda de Cuatotolapan adquirió la hacienda aunque si bien es cierto ayudado por una coyuntura familiar. AGN, Tierras, Vol. 2984, Exp. 132; y Juan Lamatta, mayordomo y administrados de la hacienda de La Estanzuela arrendó en 1685 la hacienda de Juijuicapa, la segunda más productiva en la segunda mitad del siglo XVII. ANO, Año de 1668. registro num. 210.

españoles eran afectados y protestaban contra los abusos y nuevas reglas que los hacendados pretendían imponer. Esto ocurrió en 1699 entre los españoles de Alvarado y Don Miguel de Tobar, poseedor de la hacienda El Zapotal quien solicitaba se le despachase Real Provisión para que los pescadores no pudiesen entrar en sus haciendas. Según el hacendado, "en tiempos de aguas por inundarse las tierras de estas haciendas y con este pretexto entran los naturales y otras personas de aquellas contornos, dentro de los límites de la hacienda por las avenidas de los ríos que las circundan y hacen arroyos, y se entran en canoas a perjudicarles sus ganados y haciendas."<sup>385</sup> Aunque la respuesta de la Audiencia de México fue inicialmente a favor del demandante - imponiéndose a los indios que se internasen a la hacienda penas de 20 días de cárcel y la pérdida de la canoa y a los españoles, mulatos y mestizos cien pesos y la pérdida de la canoa -, la respuesta de los alvaradeños no se hizo esperar. Los pescadores argüían que no todos quienes entraban a pescar realizaban los perjuicios citados, además que según alegaban, "por derecho común y de las gentes, los ríos y el usos de ellos es en general para todos sin que el Sr. de la tierra por donde pasa, pueda prohibir la pesca y navegación en ellos."<sup>386</sup> Es de notar que en disputas de este tipo, las partes en conflicto acostumbraban argumentar los perjuicios que no sólo ellos tendrían en caso de que la resolución sea en su contra, sino las consecuencias que acarrearía a los intereses de la Corona. En ese tenor, los dueños de las pesquerías hacían ver a su majestad la necesidad de derogar la prohibición hecha pues de no hacerlo ellos no podrían cumplir con los servicios que prestaban. Así - agrega el expediente -, el avío de sal, bastimentos, redes, canoas para la panga, ni vigías ni centinelas podrían ser aportados pues era precisamente la pesca, la única actividad a la que se habían dedicado y con la que escasamente sustentaban a sus familias. Además, concluía su petición, "las pescaderías aumentan la Real Hacienda en porciones cuantiosas, que produce el derecho de la Real Alcabala que causa la saca y venta de pescado, mismo que sería defraudado si continuaba la Corona apoyando la prohibición de pescar en los ríos y lagunas de la mencionada hacienda." Con semejantes argumentos se defendió el dueño de El Zapotal quien además de señalar que la costumbre inmemorial manifestada por los pescadores de pescar en los ríos de su propiedad era falsa, "pues lo han hecho en Tlalixcoyan, en la barra de Guazaqualco y en el Río de Alvarado." Explicó además que si los pescadores servían de vigías en los litorales, él, además de pagar sus partes para la defensa de las costas, daba a sus vaqueros para la vigía y defensa del castillo de San Juan de Ulúa y el puerto de Veracruz.

Como se puede reconstruir desde la actualidad, los verdaderos motivos de esta disputa habían sido escondidos. Por un lado, quien encabezaba la protesta de los pescadores era un teniente de justicia que lejos de hablar a nombre del pueblo de Alvarado lo hacía en nombre de un grupo pequeño de comerciantes emparentados entre sí que pretendía aumentar sus ganancias en el negocio de pescados y mariscos que comerciaban en Veracruz, Puebla y Xalapa; por su parte, la queja del hacendado surgió después que los pescadores no quisieron compartir con el ganadero el 15 % de lo que pescasen en su territorio. Aunque la resolución final de este conflicto fue amparar a los pescadores para entrar a pescar en los esteros y arroyos navegables de los latifundios,<sup>387</sup> el proyecto de privatizar la tierra, cobrar rentas o tributos para todo aquel que obtuviera frutos de la hacienda y la negativa a compartir los recursos naturales que habían sido del uso común, marcaron un viraje importante en la historia que hemos estado reconstruyendo.

Precisamente por los inconvenientes ya señalados creo que las ganancias económicas producidas por las hacienda no eran muy altas. Los beneficios residían más en la posesión

---

<sup>385</sup> AGN, Tierras, Vol. 169, Exp. 2.

<sup>386</sup> AGN, Tierras, Vol. 169, Exp. 2.

<sup>387</sup> Loc. Cit.

de la tierra (que convertía a su propietario en un *Señor de la tierra*) y en las posibilidades que brindaba para realizar alianzas matrimoniales y establecer sobre los latifundios préstamos e hipotecas, para ser invertidos en otras empresas o despilfarrados según fuese el caso. Numerosos censos, capellanías, hipotecas y obras pías se hacían continuamente teniendo como aval de tales préstamos la propiedad rural y muchas de las posibles ganancias obtenidas por la venta del ganado se iban en pagar los réditos a las instituciones eclesiásticas.<sup>388</sup> A veces no bastaba con un sólo préstamo y se establecían otros préstamos que volvían impagable cualquier deuda. Ante eso, la iglesia recurría al remate de los bienes o el propio dueño podía vender la hacienda a un tercero, reconociendo la deuda contraída con la institución crediticia. Este fue el modo mediante el cual se adquirieron algunas de las haciendas de Sotavento como fue el caso de la hacienda de Nopalapan que fue comprada por Juan Vázquez de Medina en 1653 cubriendo las deudas que sus anteriores dueños tenían con el Real Fisco,<sup>389</sup> la de Cuatotolapan que fue "comprada" por Gonzalo Pérez Bohórquez aprovechando las supuestas deudas que tenían los herederos de Lázaro González con la santa Cruzada del partido de Santa María Nativitas, en Guejoxingo.<sup>390</sup> Algo semejante ocurrió con Juan López Mellado quien después de aplicar varios censos sobre sus haciendas de Santo Tomas de Las Lomas y del Pinillo a principios del siglo XVII tuvo que rematar sus propiedades, mismas que fueron adquiridas por la familia Rivadeneira.<sup>391</sup>

Al comenzar el siglo XVIII, la riqueza de estos latifundios consistía en poco más de 20, 000 cabezas de ganado *alzado*,<sup>392</sup> millares de hectáreas acumuladas durante generaciones y un buen número de negros provenientes del África Bantú. Algunas haciendas poseían hasta 30 esclavos que combinaban su trabajo en las haciendas con la defensa del reino, estando obligados a ir a la Veracruz y otras jurisdicciones a funciones de guerra y a defender las costas.

"Don Phelipe Antonio Cayetano de Medina Saravia posee una hacienda de ganado mayor nombrada San Juan de Nopalapa en la jurisdicción caducan, provincia de Guazaqualco, cuyos ganados sirven para los abastos de esta ciudad, la de los Ángeles y de Tlaxcala, y respecto de ser alzados y de necesitar 30 hombre continuos para vaquearlos a punta de garrocha y para conducirlos a dichas partes, y algunas veces el alcalde mayor de dicha jurisdicción suele obligar a la gente de estas haciendas a que vayan a la Veracruz y a otras partes de su jurisdicción a funciones de guerra y defender las costas del enemigo, cuando hay otras personas en la provincia que pueden asistir a estas expediciones sin el perjuicio que se causa a mi parte y a la causa pública del abasto (...)"<sup>393</sup>

Debido a la particularidad de sus oficios, estos negros y sus descendientes gozaban de ciertos privilegios que pocos de su clase tenían: podían montar a caballo, conocer lugares alejados, portar armas, tener querencias en provincias distantes, además de que eran los portavoces de las noticias, ritmos, usanzas, trovas y temples que circulaban en la Nueva España. Precisamente el término "jarocho", con el que se conocerá a los vaqueros pardos y mulatos de las haciendas ganaderas hacía alusión a las jaras (varas, puyas o garrochas

<sup>388</sup> Yovana Celaya hace una descripción bastante completa de esta situación en su historia de la hacienda ganadera de santo Tomas Las Lomas. Yovana Celaya Nández, *Un espacio ganadero en Cosamaloapan: La Hacienda Santo Tomás de Las Lomas, siglos XVI al XVIII*, Tesis presentada para obtener el título de Licenciado en Historia, Facultad de Historia, Universidad Veracruzana, México, 2000, p. 143.

<sup>389</sup> AGN, Tierras, Vol. 2971, Exp. 47.

<sup>390</sup> AGN, Tierras, Vol. 2984, Exp. 132.

<sup>391</sup> Yovana Celaya Nández, Op Cit, p. 147.

<sup>392</sup> Eran tres los tipos de ganados que había en las haciendas: el *chichigua* o lechero, el rodeano que se cría y reproduce en el rodeo o corral y el *cimarrón* o *alzado* que deambula libre por el llano.

<sup>393</sup> AGN, General de Parte, Vol. 18, Exp. 24, f. 13.

puntiagudas) con las que picaban al ganado que conducían desde las tierras bajas del golfo a las provincias del Altiplano; las tonadas llaneras y las zalomas montunas de ascendencia árabe con que arriaban a los inmensos hatos también dejaron su impronta en la cultura popular veracruzana, impactando decisivamente en la consolidación del repertorio poético-musical del son jarocho, una variante regional de los *ayres* y *sonecitos* de la tierra que circulaban por todo el Caribe Afroandaluz.

XX

Cuando se intenta reconstruir la historia social de negros y afroestizos durante la época colonial resulta difícil no ceder a la tentación de escribir la relación de los sucedidos en un tono más bien de sufrimiento, destacando más los agravios, ofensas e injusticias y menos las múltiples formas de interacción, control, dominio, integración y resistencia desplegadas por ellos *contra* y *junto* a indios, españoles y los propios negros, mulatos y pardos.<sup>394</sup> Mi enfoque ha intentado asumir esta última postura. Otro problema que atraviesan los estudios sobre la negritud y afroestizaje en la Nueva España es la *sombra* del modelo clásico caribeño: con su economía de plantación (caña, café o tabaco), cabildos de negros y la conservación de la religión y lenguas africanas, expresadas visiblemente en los complejos folklóricos contemporáneos.<sup>395</sup> Esto ha llevado, o bien a desestimar la importancia de la presencia negra en la conformación cultural de la Nueva España y del México independiente (al no observar en el caso mexicano elementos del modelo caribeño); o por otro lado, a importar (sin los correspondientes matices) esquemas de otras experiencias históricas de la población negra, que no hacen sino descontextualizar las actitudes y expresiones de los afroestizos novohispanos.

Estudios clásicos en México han centrado su interés, desde una escala general de observación, sobre la procedencia de los negros esclavos, su filiación tribal, distribución, integración social y los oficios por ellos desempeñados, dándonos un panorama bastante sugerente de la población afroestiza.<sup>396</sup> Falta ahora analizar, en el caso por caso, la manera en que esos negros y sus descendientes interactuaron en la cotidianidad, y las modalidades en que su cultura se alteró por la convivencia con otros actores sociales. Tendremos que empezar a buscar en los archivos algo más que cifras de esclavos y mulatos<sup>397</sup> si queremos conocer cómo eso negro, ibérico (árabe) e indio se modificaron, al responder a las exigencias propias de la convivencia colonial. Por lo pronto, creo que las

---

<sup>394</sup> Al respecto comenta Nicolás Ngou-Mve: "El estudio de negros como un simple comercio de hombres, separado de sus razones y de los objetivos que persigue se ha quedado siempre en una descripción de los sufrimientos de los negros y de la injusticia de su suerte. Se ha insistido en recalcar el cinismo de los europeos y se ha tendido a reconducir este episodio especial de la historia de África a una simple cuestión de culpabilidad e inocencia de unos y otros. Se ha evaluado lo que África he perdido y no lo que ha aportado al mundo." Nicolás Ngou-Mve, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Agencia Española de Cooperación Internacional, Traducción del francés INNOLIBER XXI, Madrid, 1994, p. 8.

<sup>395</sup> Este menosprecio a los procesos de afroestizaje ocurridos en la Nueva España olvidan con frecuencia las diferentes épocas en que se operó la llegada de los esclavos africanos a las áreas respectivas. Mientras que en la Nueva España este proceso ocurrió principalmente entre 1580 - 1640 en el caso de las posesiones españolas del Caribe el arribo de los africanos se dio con mayor fuerza durante el siglo XIX. Fernando Benítez Rojo, *La isla que se repite*, Casiopea, Barcelona, 1983, p. 83.

<sup>396</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, FCE; Nicolás Ngou-Mve, Op Cit; Luz María Montiel, "La cultura africana: tercera raíz"; en: Guillermo Bonfil Batalla (Coord.) *Simbiosis de cultura*, FCE, México, 1993, pp. 11 -180 y Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, Sevilla, 1977, por citar a algunos trabajos.

<sup>397</sup> Aunque por supuesto reconozco que la documentación que consigna prácticas e ideas aparentemente transgresoras es un excelente mirador desde donde observar las conductas normalizadas. Estoy convencido que el análisis del conflicto y de lo atípico es significativo en la elaboración de la historia social.

especificidades y vicisitudes de la historia social del Veracruz colonial permiten constatar que las percepciones de la cultura de élite y de los subalternos son diferenciadas; que una es la historia de las normas y otra muy diferente, la de sus prácticas. Pues como recuerda Alejo Carpentier, en estas tierras indianas tan propicias a la tentación "(...) *va rompiendo la cadena siempre por lo más débil o lo más forastero.*"

Cuando en la década de 1640, los portugueses fueron expulsados de las posesiones españolas se calcula que en la Nueva España vivían poco más de 30, 000 esclavos y más de 116,000 afroestizos, representando estos dos grupos casi el 10 % de la población total de la época.<sup>398</sup> Durante los años que los rendeiros portugueses controlaron el comercio esclavista más de 100 000 esclavos fueron introducidos al virreinato y aunque su expulsión impactó sensiblemente el comercio de esclavos monopolizado por ellos, en las décadas siguientes el arribo del contingente africano se mantuvo estable - ahora en manos de holandeses, genoveses y andaluces.

Las investigaciones exhaustivas hechas bajo la dirección de Solange Alberro en el ramo Inquisición del AGN han mostrado los diferentes tipos de relaciones establecidas entre los amos y sus esclavos, variando según el caso desde la crueldad hasta la convivencia pacífica e incluso amistosa.<sup>399</sup> Algunos esclavos (que en Cuba fueron conocidos como "Esclavos a jornal" o "Esclavos alquilados"),<sup>400</sup> aprendieron y desempeñaron en los espacios urbanos oficios como los de zapatero, sombrerero y carpintero, reportándoles significativas ganancias a sus amos, e incluso siendo su único sustento.<sup>401</sup> Muchos de éstos, probablemente interiorizaron algunos de los patrones de comportamiento de la cultura de los amos, al desempeñarse en cargos y puestos de confianza al interior de las casas o de los comercios, significándoles a la muerte del dueño, la obtención de su libertad. La población esclava lo mismo servía para hacer el trabajo sucio de los ganaderos (entrar a desjarretar el ganado de una hacienda vecina o funcionar como cuerpos de choque contra los milperos), para transportar papeles del Santo Oficio,<sup>402</sup> en la defensa de las costas, o como abastecedores de alimentos de algunas villas veracruzanas;<sup>403</sup> aunque para la autoridad los negros tengan la fama "*de la gente más peor y vil (...) en peligro de desasosiego y rebelión.*"<sup>404</sup> Una actividad que estuvo fuertemente ligada a los negros veracruzanos fue la milicia. Para 1640 había en la Nueva Veracruz por lo menos dos compañías milicianas de mulatos libres y otras tantas de esclavos, mientras que villas y haciendas del litoral del Golfo estaban obligadas a proporcionar sus esclavos para que asistiesen al Puerto de Tablas cuando había necesidad de defender el reino. Los desmanes y reyertas en las que de continuo se involucraban estos milicianos motivaron en 1647, solicitar al rey que a negros y mulatos de las compañías milicianas se les prohibiese pública o secretamente traer armas.<sup>405</sup> Mas como lo atestiguan otros documentos de la centuria siguiente, esta demanda no prosperó pues para 1773, una petición semejante se hacía ante el nocivo uso de armas cortas y demás excesos que ocurrían entre los milicianos de la intendencia de Veracruz.<sup>406</sup>

<sup>398</sup> Según los datos proporcionados por Aguirre Beltrán en esta distribución étnica, los indios representaban arriba del 80 % de la población total y los europeos el otro 10 %. Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, FCE, México, 1972, p. 218 y ss.

<sup>399</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad*, segunda y quinta parte.

<sup>400</sup> Manuel Moreno Fraginals, *Cuba-España, España-Cuba*, p. 87.

<sup>401</sup> AGN, Inquisición, Vol. 498, Exp. 5.

<sup>402</sup> AGN, Inquisición, Vol. 467. Expediente formado contra el esclavo Juan de Iscalza que se perdió llevando pliegos del Santo Oficio.

<sup>403</sup> AGN Tierras, Vol. 3113 Exp. 3 y AGN, Tierras, Vol. 2948 Exp. 84.

<sup>404</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, p. 188-189.

<sup>405</sup> AGN, Tierras, Vol. 2984, Exp. 11 (Marzo de 1647).

<sup>406</sup> AGN, Indiferente de guerra, Vol. 33b (14 de abril de 1773).

La presencia de los vaqueros libres y esclavos de las haciendas ganaderas en la garganta principal del tráfico novohispano explica en parte la difusión que tenían tierra adentro las influencias culturales llegadas a Veracruz en el siglo XVII; pues además de cumplir con sus labores militares participaban en los desfiles militares, carnavales de carnestolendas o en las animados bienvenidas hechas a viajeros ilustres y autoridades.<sup>407</sup> Para ese entonces, la Veracruz Nueva era una de las ciudades más cosmopolitas del mundo y todo lo comerciado entre Asia, África, Europa y América pasaba y se distribuía por sus costas. De esta manera, la cultura popular sotaventina se nutría de las más disímiles influencias, y el preponderante papel de este puerto en la Carrera de Indias permitía a sus habitantes enterarse igualmente de los bailes de Cádiz, Madrid y la Habana, que de las "artes ocultas" de hindúes y filipinos; de las usanzas diabólicas venidas de Venezuela lo mismo que de las hechicerías de moda en Curazao, Bahía y Portobelo. Todo este amasijo cultural viajaba a los espacios interiores en boca de estos vaqueros ganaderos-milicianos, aunque también los arrieros desempeñaron un papel preponderante en este proceso de difusión cultural. Así, la cultura veracruzana de Sotavento se muestra – como justamente lo ha señalado Antonio García de León –, como una gran esponja que en los flujos y reflujos de las mareas absorbe y desecha todo aquello que de la mar arriba a sus costas.<sup>408</sup>

Al interior de las jurisdicciones, la población afroestiza también fungió como intermediaria entre las comunidades indias, las haciendas y la población española. En muchos casos, ante la ausencia de los dueños en sus propiedades los negros eran los encargados de cuidar y/o administrar la hacienda, vendiendo a través de sus mujeres los excedentes alimenticios a las comunidades en donde la esposa indígena había dejado amistades y contactos.<sup>409</sup> Otras veces, las constantes incursiones y correrías que hacían negros cimarrones y mulatos libres a las haciendas, bodegas o almacenes los vinculó al comercio de contrabando, vendiendo a pueblos o a particulares los frutos de sus negocios clandestinos. En lo que refiere a la población afroestiza femenina su actuación estuvo muy unida a los beneficios de su sexualidad. Al igual que los portugueses en Brasil, los españoles preferían a las negras- especialmente a las mulatas - sobre las indias,<sup>410</sup> en parte, porque las primeras a pesar de edictos y prohibiciones continuaban adornándose con sedas, joyas y vestidos escotados; y, en general, como anota Gage hacia 1625, "el vestido y atavío de las negras y mulatas es tan lascivo y donaire tan embelesadores que hay muchos españoles, aun entre los de primeras clase, que por ellas dejan a sus mujeres."<sup>411</sup> Prueba de esto es la acusación hecha en 1647 por Andrea de Osorio, contra Francisca de Armas, mulata de Veracruz, de causar la muerte de su marido;<sup>412</sup> y parece ser bastante normal que para el siglo XVII y XVIII negras jóvenes y guapas ganaran crecidos dineros como cortesanas o amantes de comerciantes y funcionarios;<sup>413</sup> de manera semejante a como ocurría en Cuba, donde era práctica habitual poner a las esclavas a ganar en el oficio de la prostitución.<sup>414</sup> Negras como Adriana Morena,<sup>415</sup>

<sup>407</sup> Alonso de la Mota y Escobar, *Memoriales*, p. 164.

<sup>408</sup> Antonio García de León, "Con la vida en un danzón: Notas sobre el movimiento inquilinario de Veracruz en 1922"; en: Manuel Reyna Muñoz, (Coord.), *Actores sociales en un proceso de transformación: Veracruz en los años veinte*, Universidad Veracruzana, México, 1996, p.39.

<sup>409</sup> James Lockhart, "Españoles entre indios"; en: Manuel Miño Grijalva (Comp.) *Haciendas, pueblos y comunidades*, CONACULTA, México, 1991, p. 101.

<sup>410</sup> Jonathan I Israel, *Razas, clases sociales y vida política*, p.81

<sup>411</sup> Tomas Gage, "Nuevo reconocimiento por las Indias Occidentales", p.180, citado en María Elisa Velásquez Gutiérrez, "Orgullo y despejo. Iconografía de las mujeres de origen africano en los cuadros de castas del México Virreinal"; en: Adriana Naveda Chávez -Hita (Comp.), *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, Universidad Veracruzana, México, 2001, p. 37.

<sup>412</sup> AGN, Tierras, Vol. 2934 Exp. 60.

<sup>413</sup> Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales...*, p. 81 y Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p.472.

<sup>414</sup> Manuel Moreno Fragnals, *Cuba/España*; *España/Cuba*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 88.

<sup>415</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, Exp. 7

Agustina alias *La Cumba*,<sup>416</sup> María Betancourt alias *La Mejorera*,<sup>417</sup> Leonor de Islas, mulata y hechicera profesional que cobraba por mostrar el *arte de la ligadura* que aprendió en La Habana<sup>418</sup> atemorizaban a gentiles y religiosos de la tierra caliente por sus tratos con hechicerías (preferentemente ligaduras), sortilegios para el bien querer y curaciones mágicas.

## XXI

La población afroestiza que vivía en los intersticios de la hacienda ganadera habitaba pequeñas chozas o jacales cercanos a los ríos y lagunas muy ricos en fauna marina. La prodigalidad de la tierra (se producían hasta cuatro cosechas de maíz al año) les permitía vivir de la agricultura, la pesca o la caza sin empeñar demasiado esfuerzo, necesitando de unos cuantos meses para cubrir las necesidades básicas para sobrevivir y sobrando mucho tiempo para el ocio y la recreación. Aunque algunas haciendas como las de Nopalapan o Uluapa tenían más de treinta esclavos cada una, el alto número de pardos y mulatos que habitaban la zona al comenzar el siglo XVIII hizo innecesaria la llegada masiva de esclavos, siendo pocos los que llegaron en el siglo XVIII ocupados preferentemente como esclavos de "puerta adentro" en el desempeño de labores domésticas. Otros *anegados* poseían pequeñas estancias de ganado, trapiches o se dedicaban a la arriería o como criados de confianza, mientras que las mulatas, bozales y ladinas laboraban como sirvientas en las casas de españolas, o viviendo dentro de las estancias y haciendas de la región.

Ante la dificultad para cazar y desjarretar al ganado cimarrón y serrero, algunos vaqueros recurrían al trato con lo sobrenatural para desempeñar más eficazmente su trabajo. Según el testimonio de Lucas Morales, los vaqueros de la estancia de Mapachapa sospechaban que el mulato Juan de Alanís tenía pacto con el demonio pues

"(...) muchas veces de la sabanas y campo cogía un potro bronco y al punto se volvía a caballo en él y derribaba toros y vaqueaba en el dicho potro y se los traía a la estancia con tanta facilidad que al parecer de este declarante no podía ser (...)"<sup>419</sup>

Según sospechaban los vaqueros la causa de tan grande poder se debía a que el dicho Alanís traía al cuello una como *nómina* que debía tener "alguna cosa mala de que se valía para lo susodicho", pues cuando le faltaba la dicha *nómina*, el dicho Alanís no se podía montar a los caballos y los potros lo derribaban de ellos como si fuera una criatura. En otras ocasiones la causa del poder sobrenatural se atribuía al uso de hierbas como era el caso del negro libre Felipe Gómez de Valdelamar<sup>420</sup> de quien se rumoraba traía debajo de su silla de montar hierbas y gusanos, con las cuales conseguía los potros más fuertes y rápidos para cazar más vacunos.<sup>421</sup>

Los testimonios que informan sobre algunas de las costumbres, creencias o rituales que mulatos o negros realizaban al interior de las haciendas ganaderas son escasos. Para

<sup>416</sup> AGN, Inquisición, Vol. 564, Exp. 5

<sup>417</sup> AGN, Inquisición, Vol. 540, Exp. 16

<sup>418</sup> AGN, Inquisición, Vol. 341, Exp. 1.

<sup>419</sup> AGN Inquisición, Vol. 354.

<sup>420</sup> Ya se ha visto como un Melchor Valdelamar arribó a la provincia en 1570 procedente de Fuentes de León, mandado a llamar por su hermano, el párroco Blas Gómez de Valdelamar quien al llegar Melchor le obsequió una esclava y una jarra de plata.

<sup>421</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354.

conocerlos, el historiador tiene que recurrir a la contrastación etnográfica o a la aproximación morfológica en pos de este tipo de material. Sin embargo, en otros, el historiador debe apelar a los cuadernos de campo de los inquisidores para acceder a las prácticas mágicas de negros y mulatos. Según denuncia hecha por el bachiller Juan Jacinto de Lara 25 años atrás presencié cómo en la hacienda de Solquautla los mulatos Martín Hernández y Domingo Pérez en compañía del indio Martín Tela

“(...) tomaron en brazos a las doce de la noche a una criatura que había nacido aquel día y anduvieron con ella alrededor de un corral que servía para encerrar a las yeguas de dicha hacienda, y en las cuatro esquinas de él quemaron copal en unos brazos que para este efecto llevaban. Y que hecho esto, volvieron la criatura a donde estaba su madre.”<sup>422</sup>

Se puede suponer que la descripción hace referencia a una ceremonia de bienvenida al mundo, resaltando la actuación conjunta de mulatos e indios, así como la quema del copal en las cuatro esquinas del corral (que presumiblemente era una a los cuatro puntos cardinales). Igualmente de incomprensible nos resulta la ceremonia hecha por los negros de Acayucan diez años más tarde, quienes en ocasión de estar velando a un difunto representaron un acto de levitación.

Una noche en ocasión de estar velando a la mujer de Manuel Thenorio, mulato libre y vecino de Acayucan, que sería como a las nueve de la noche vido que tendieron un petate en el suelo y se acostó en él haciendo el papel de un difunto, un mancebo que tendrá de edad hasta 20 años llamado Alonso Linares (mulato blanco, soltero, libre de la esclavitud, hijo de Isabel Linares, mulata Libre y soltera, todos vecinos de Acayucan)\* y que acostado en el dicho petate, llegaron a él un mozo llamado Isidro Díaz, (mulato libre y soltero, hijo de Antonio Díaz del Castillo y de Micaela de Torres, mulatos libres), en compañía de Juan de la Rosa (negro esclavo de don Pedro del Pozo, de edad de 30 años), en compañía de otros; y que entre todos cuatro, con los índices de ambas manos – dos de ellos puestos en los hombros del dicho Alonso Linares y los otros dos puestos los índices en las piernas del dicho Alonso – hablándole dicho negro Juan de la Rosa al compañero unas palabras al oído, de manera que no se pudieron percibir, y este tal compañero al otro y el otro al otro y acabada de decir aplicaron los índices al dicho Alonso y le levantaron en el aire hasta el alto de su cabeza (...)”<sup>423</sup>

Según la información recogida, se deduce que los negros que participaron en este acto, trabajadores de las haciendas de Nopalapa y Santa Catarina no eran los únicos, pues otros mulatos y negros acostumbraban hacer la misma ceremonia. A pesar de que el significado de este acto nos resulta ajeno, en cambio es posible visualizar la presencia afroestiza en la provincia de Acayucan (en el expediente se mencionan al menos treinta afroestizos) y del tipo de reuniones en las que participaban los trabajadores de las haciendas ganaderas. En poco más de treinta años las haciendas ganaderas del sur de Veracruz habían transportado a casi 272, 000 vacunos hacia las jurisdicciones del centro del virreinato. Para mover semejante cantidad de reses, los afroestizos fueron los principales protagonistas de las travesías de las tierras bajas de la costa del Golfo a los caminos del Altiplano.

<sup>422</sup> AGN, Inquisición, Vol. 592, Exp. 35. Los paréntesis y guiones son míos.

<sup>423</sup> AGN, Inquisición, Vol. 735. f. 157.



La imagen de un siglo XVII apagado, depresivo y en regresión, producida en parte por una historiografía centrada en informes y disposiciones oficiales y en la opinión de sectores <<reconocidos o controlados>> por la administración, empieza a ser revisado. Pues si bien el siglo XVII parece ser un periodo marcado por la regresión de ciertos sectores y actividades existentes en el siglo XVI, también fue la de la diversificación de los focos de crecimiento y la emergencia de sectores más dinámicos, que, como la familia ganadera, supieron adaptarse y sacar el mejor provecho de los cambios y las coyunturas.

De este modo, cuando el siglo XVIII dio inicio, la economía novohispana era más sólida e innovadora que la de península y la mayor parte de la riqueza producida en el virreinato se quedaba en el actual territorio mexicano.<sup>424</sup> Tal era posible gracias a la consolidación del mercado *intra* e interregional; a la diversificación de productos y consumidores; a la vinculación de la economía novohispana a las redes del comercio mundial e igualmente al crecimiento del sector irregular y oculto de la economía. Estos fenómenos estuvieron acompañados, en el ámbito social, de la paulatina conformación de nuevos grupos sociales, de una redistribución del espacio geográfico-humano, de la configuración de la cultura popular y del surgimiento de comportamientos, valores y actitudes, propios de la experiencia americana.<sup>425</sup>

Cuando en 1713, la Corona española firmó con los ingleses el tratado de Utrecht, en realidad se estaba legalizando un acontecimiento ocurrido decenas de años antes: la caída del Imperio español y la emergencia de Inglaterra como primera potencia mundial. Las paradojas que propiciaron la ruina del imperio no cesarían sin embargo. A partir de esta fecha, los ingleses, principales enemigos de los españoles serían sus principales aliados comerciales y los encargados de introducir 144, 000 esclavos a las posesiones españolas en los siguientes treinta años. La llegada de una nueva casa reinante a El Escorial significó un giro importante en la política económica y religiosa de la Nueva España; pero mientras eso ocurría, las reformas implementadas por esta dinastía tendrían que luchar contra las dinámicas propias de las provincias internas controladas por élites de poder que sabían muy bien como retardar, detener, y modificar las ideas transformadoras, en pos de seguir controlando el teje y maneje de las regiones.

Al iniciar la centuria ilustrada habían pasado ya décadas de la completa desaparición de la Villa de Guazaqualco; y no sólo la capital jurisdiccional fue trasladada a Acayucan sino que en lo sucesivo, la otrora provincia de Guazaqualco compartiría su nombre al de Provincia de Acayucan. El incendio de la villa del Espíritu Santo en 1672 a manos de los piratas puso fin a todo un proyecto colonizador que fracasó sin dejar mucho rastro en la memoria colectiva de los lugareños. Los pueblos indios nahuas asentados sobre la barra de Guazaqualco y el río de Tonalá denunciaban ese mismo año las constantes correrías de bucaneros que violaban a sus mujeres, quemaban sus milpas, secuestraban a sus hombres y mataban su ganado.<sup>426</sup> Algunas de estas comunidades se internaron tierra adentro intentando huir de estos *baymens*, otras optaron por desviar el curso de los ríos y esteros del corregimiento de Los Agualulcos, esperando poner freno a las incursiones piráticas y retornar a la vida productiva que tenían acostumbrada. La presencia corsaria en las costas sotaventinas quedó grabada en la tradición oral mediante leyendas, fábulas

<sup>424</sup> Richard L. Garner, Exportaciones de circulante en el siglo XVIII (1750 - 1810); en: *Historia Mexicana*, 124, Vol. XXI, num. 4 (abril - junio de 1982) p. 588 y 589.

<sup>425</sup> Vid: Alejo Carpentier, *Camino de Santiago*.

<sup>426</sup> AGN, Tributos, Vol. 10; y AGN, Indios, Vol. 355.

e historias que hoy se cuentan a los niños de la región. En ellas, los hombres del mar son asociados a tesoros escondidos, a campanas mágicas o a fortunas ocultas debajo de los cerros y las montañas. La importancia que tuvieron estos navegantes en la consolidación del mercado interno y el intercambio cultural de Sotavento con el Gran Caribe es una historia que permanece en espera de ser contada. Porque a tono con la realidad invertida que se vivió en la centuria barroca, los piratas fueron mucho más útiles para la economía de ciertas regiones que las armadas y flotas encargadas de proteger las riquezas del reino.

En aquel mundo al revés en el que las españolas practicaban la nefanda religión de los indios, a los negros cimarrones se les premiaba con la vida citadina, los religiosos blasfemaban de Cristo y la Virgen María, y negras *madamas* vestidas a la española enloquecían a los europeos con seducción y sortilegios, la profecía de aquel tratante en granjerías conocido como El Virrey era un episodio más de una compleja y profunda historia de crisis y recomposiciones anunciada, probablemente, en la sintomática noticia del nacimiento del Anticristo de 1602. Tal como fue profetizado, el ganado vacuno devoró a las comunidades que intentaban salir airosas de la gran debacle demográfica iniciada a la llegada de los europeos. Los pueblos sobrevivientes se hallaban a finales del siglo XVII en un verdadero estado de sitio, peleando contra los abusos de hacendados, alcaldes mayores y párrocos; y por conseguir el fundo legal que los amparase de nuevas tropelías. Mientras tanto, los afroestizos se multiplicaban a un ritmo elevado y colmaban las tierras sotaventinas de hechicerías, tonadas, gastronomía y refraneros que distinguirían en las próximas centurias a los jarochos sotaventinos.

Las Alcaldías Mayores  
del sur de Veracruz  
a finales del Siglo XVIII



Fuentes: Gerhard (1936), García de León (1976)

Fondo cartográfico: Base Geométrica IRD-CIESAS  
Edición: Rafael Palma y Eric Leonard

### CAPÍTULO TERCERO: EL RETORNO A LA QUERENCIA.

*Donde se habla de los pormenores que convirtieron a la hacienda ganadera en territorio de la cultura popular.*

## CAPÍTULO TERCERO: EL RETORNO A LA QUERENCIA.

*Donde se relatan los pormenores que convirtieron a la hacienda ganadera en territorio de la cultura popular.*

En el tiempo largo, la ganadería y sus hábitos perennes, está atrás de la formación de clases y grupos específicos, de la reproducción de los mecanismos interétnicos entre blancos, indios, negros y mestizos; en la conformación de las ideologías y los espíritus de época. La clave de la permanencia histórica parece estar en esto, y la época cumbre de su auge (en el quicio de la revolución industrial, en la reconversión borbónica que dio pie a la caída del imperio español y a su fragmentación regional en la península y sus posesiones de ultramar) parece haber sido el siglo XVIII: época de profundos cambios y reformas y del surgimiento del embrión de las naciones criollas, de la formación de grupos sociales regionales nuevos, cuya génesis es parte de la actividad ganadera (ladinos en Chiapas, Jarochos en Veracruz, etc.; la cultura de "juegos de cañas" y "rodeos" y la cristalización de fenómenos de conflicto y resistencia que se reproducen en la contradicción entre estancias ganaderas y comunidades agrarias; y que parecen estar (...). en el trasfondo de toda la historia nacional contemporánea...

Antonio García de León.<sup>427</sup>

### I

El padrón del curato de Acayucan, levantado en el año de 1777, respondía a una Real Ordenanza promulgada el año anterior en la que se pedía a los curas y párrocos de cada villa o provincia puntualizar el conocimiento de la geografía física, antigüedades, mineralogía, metalurgia y población de los reinos de la nueva España; todo esto, acorde con la necesidad de la administración borbónica de alcanzar un conocimiento y control más preciso y efectivo de sus reinos. Para ese entonces, la población del curato de Acayucan estaba compuesta por 71 habitantes españoles, 2, 941 indios y 1836 pardos; y tal como quedó asentado en dicho censo y en otras series estadísticas de aquellos años, a excepción de la cosecha de algodón, el beneficio de la pita y la arriería la jurisdicción de Acayucan o Guazaqualco se caracterizaba por la actividad ganadera desarrollada en poco más de treinta y cinco haciendas de ganado mayor que poseían en su conjunto alrededor de 200, 000 cabezas de vacunos.

El conteo concluido el 8 de julio de 1777 por el bachiller Joseph Isidoro de Arizaga y Colmenares ofrece una buena imagen de las jerarquías y el orden social existente en la comarca. Cada uno de los individuos y sus familias aparecen listados - además de la separación natural por castas -, atendiendo a su poder y lugar social que ocupaban en esta humilde provincia de Sotavento. De tal modo, los jefes de familias españoles, pardos e indios son enumerados, indicando en ciertos casos su oficio, la edad y a los demás integrantes que habitaban su casa incluyendo esclavos, viudas, huérfanos y arrimados.

---

<sup>427</sup> Antonio García de León. *Resistencia y utopía*, Tomo 2, ERA, México 1996, p. 222.

Siguiendo tales premisas no parece extraño que el primer vecino en figurar en dicho padrón, después de las respectivas autoridades eclesiásticas y políticas fuese Don Joseph Quintero, el hombre más rico y poderoso de la provincia y, en ese entonces, cabeza del clan ganadero que hasta principios del siglo XX controlaría los hilos del poder de aquella región. Joseph Quintero había nacido en San Lucar de Barrameda en 1727; era considerado cristiano viejo, afecto a las cosas divinas y se le atribuían innumerables obras pías. Este andaluz representaba fielmente la imagen del hacendado dieciochesco del sur de Veracruz y era la personificación del tipo de poder que las reformas borbónicas se propusieron afectar: había sido alcalde mayor de Acayucan, notario público, familiar del santo oficio, capitán de la compañía de milicianos españoles y mayordomo de la Archicofradía de Nuestra Señora de Los Dolores y de la del Santísimo Sacramento, además de comerciante y ganadero y en aquel momento, como anota un testimonio de la época, "*su caudal es en el día el mejor que hay en el pueblo, (pasando según las noticias) en más de 80 000 pesos...*".<sup>428</sup> Tenía a su servicio a cuatro cajeros todos ellos europeos y a 11 sirvientes pardos, y tres negros esclavos. En su hacienda de ganado mayor nombrada Cuatotolapan, la más extensa e importante de todo el sur de Veracruz con poco más de 20 000 cabezas de ganado mayor, vivían cuarenta y cuatro personas, todas ellas pardas.<sup>429</sup> Para 1777, año en que se levantó el padrón, Joseph Quintero contaba con 51 años y cuatro hijos que procreó con Doña María Aurelia Franyutti, "*mujer de poco cultivo, de ninguna extensión en su talento y por eso muy vergonzosa.*" Como ya se verá, la historia de la familia Quintero Franyutti permite asomarse a la historia social del sur de Veracruz del siglo XVIII

## II

El proceso necesario para la consolidación de las haciendas ganaderas en la zona central del virreinato, que condujo a las comunidades indias a la pérdida parcial de sus antiguos territorios, a su reubicación o traslado para mejorar las expectativas de sobrevivencia y, en no pocos casos, el abandono y destrucción, había casi concluido cuando los Borbones ocuparon el trono de la Corona española. Las tensiones latentes entre, por un lado, el avance de los reinos del ganado y el crecimiento de los grandes latifundios; y, por otro lado, la salvaguarda del fundo legal de los pueblos indios, la conservación de los espacios sagrados (que a la vista de los europeos aparecían como tierras *eriazas* y sin cultivar), y la defensa de terrenos necesarios para la subsistencia cotidiana – salinas, panales, bosques, accesos a ríos y lagunas necesarios para la pesca -, formaban parte de una historia episódica de agravios y desagravios que parecía no tener fin. En todo este memorial de ofensas y resistencias, la documentación de la centuria dieciochesca muestra que los actores ya no eran solamente entidades colectivas, sino también individuos concretos que por diversos medios intentaron hacer frente a las presiones de los poderosos; pero también se hizo evidente que problemas de tipo laboral vinieron a sumarse a los endémicos conflictos por la tierra.

Se ensayaron varias acciones de resistencia: la denuncia anónima mediante coplas y pasquines de las contradicciones del sistema jurídico; alianzas con los poderosos locales en situaciones límite y de conflicto; inventando títulos de propiedad y *primordiales* para justificar la posesión de la tierra; acudiendo personalmente ante el Virrey para exponer los agravios; organizando protestas que en ciertos casos llegaron a expresarse de forma violenta; deponiendo alcaldes mayores y párrocos; ocupando con el ganado vacuno de la

<sup>428</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1075, f. 238.

<sup>429</sup> AGI, México, 2590.

comunidad las tierras en disputa; instalando milpas distantes de pueblos y cabeceras para escapar del control oficial; no pagando diezmo ni tributo; empleando la política del chisme y el rumor para desprestigiar socialmente a los miembros de las clases altas; participando en el comercio de contrabando; apelando escritorialmente a la bondad y misericordia del soberano o practicando la caza furtiva y el robo en pequeño.<sup>430</sup> En todo caso, e independientemente de su éxito, las respuestas de las clases bajas a los abusos del poder proyectan una imagen más complicada de los grupos afro mestizos y las comunidades indígenas; además, desmiente no sólo el supuesto estatismo de las clases e individuos populares sino que descubre parcialmente las pugnas al interior de los grupos y los procesos de diferenciación al interior de los mismos.

Aunque las evidencias de las quejas, denuncias y protestas hechas por indios y mestizos en defensa de sus propiedades están suficientemente documentada, la profusión de revueltas, motines y rebeliones durante la segunda mitad del XVIII y su muy escasa irrupción en los siglos anteriores - como es el caso de la región sotaventina -, pudiera sugerir la casi total inexistencia de tales conflictos anteriores a la etapa borbónica, y su profusión y emergencia a finales de la época virreinal debido, precisamente, al impacto de las reformas instrumentadas por el visitador José de Gálvez y a las presiones tributarias impuestas a la población en su conjunto, esto en realidad no es del todo cierto en la región que nos ocupa. En no pocos casos, la lucha por la tierra aparece, en la documentación colonial, disimulada bajo la forma de pleitos intracomunitarios, desacato a las autoridades locales y centrales, expresados en las diversas modalidades de desobediencia y cuestionamiento a la doctrina cristiana, o en la huída permanente de los indios de sus comunidades y curatos.

Cuando las comunidades iniciaban procesos para revisar los linderos de su fundo legal y de las haciendas colindantes, todo un mundo por demás enredado de papelería, escribanos y audiencias, corruptelas de funcionarios locales, omisiones fundamentales en los títulos de propiedad, dificultad para identificar los límites y linderos de las mercedes dadas por la Corona a particulares o el contubernio de caciques con hacendados y alcaldes mayores entorpecía sus pretensiones inclinando el fiel de la balanza a favor de los terratenientes. Las consecuencias de esta inercia latifundista no fue solamente la conversión de terrenos de labranza en pastizales para el ganado, por demás fáciles de atender por unos cuantos vaqueros, sino que también impactó en el alza de la tierra, en la des-estructuración social de las comunidades, en dificultades para satisfacer las necesidades de subsistencia, tributación y diezmos, en un proceso de endeudamiento de ladinos y mulatos con los hacendados del lugar (peonaje por deudas), además de generar un éxodo considerable de indios que desprovistos de la tierra pasaban a engrosar las filas del trabajo asalariado.

### III

Paralelo a estos eventos, la disputa por la tierra entre los propios europeos, los litigios entre los hacendados y los encargados de los Reales Cortes de Madera necesarios para los astilleros de la Costa,<sup>431</sup> la lucha por el control del comercio del algodón "*ramo de agricultura de mucha consideración, porque la gente pobre se viste de él*"<sup>432</sup> y el

<sup>430</sup> Por ejemplo: AGN, Tierras, Vol. 2985, Exp. 174; AGN, Tierras, Vol. 3603; AGN, Inquisición "Funeral del difunto Medellín", año de 1771; AGN, General de parte, Vol. 59; y *Supra*, primer capítulo, "carta de los caciques de Aguascalcos de 1599".

<sup>431</sup> AGN, Tierras, Vol. 704.

<sup>432</sup> AGN, Industria y Comercio. Vol. 1, Exp. 5.

monopolio de la arriería, los intrínquilis del comercio de contrabando que vinculaba a lugareños notables, y la conversión de las milicias de pardos y morenos a guardias blancas de los hacendados encargados de intimidar a los milperos indios y afro mestizos, eran parte de los acontecimientos diarios que engrosaban el trajín de la vida cotidiana. El poder omnímodo alcanzado por algunas familias ganaderas que controlaban hasta la correspondencia que llegaba a los vecinos plantea un escenario de extremo control social de parte de las familias ganaderas. En la base de este ejercicio se encontraba el control de puestos claves de la vida local tales como los relacionados con la Inquisición, los de alcalde mayor, renta de correos, diezmos y recaudaciones tributarias. El hecho de que uno de los fines deseados de las reformas borbónicas fuese la desarticulación de los poderes regionales que ejercían los grandes terratenientes dice mucho de la realidad que se vivía (aun antes de la llegada de los Borbones y la implementación de sus reformas), en provincias como Acayucan o Tlacotalpan donde las comunidades habían sido paulatinamente "devoradas" por el avance del ganado vacuno y los hacendados eran dueños absolutos de todo cuanto se movía. Si bien es cierto que en el impulso instrumentado por los ilustrados por desarticular las oligarquías locales, familias como los Ortiz, los Lara o Quintero- Franyutti, (que como hemos visto a comienzos de este capítulo hegemonizaban la vida social de la provincia de Acayucan) se vieron envueltos en querrelas y demandas que pondrían en entredicho la honestidad de sus negocios, el despotismo de su trato y la legitimidad de su poder. Las presiones ejercidas desde el centro no fueron suficientes para desarticular la vasta red de influencias y protección de tipo corporativa que gozaban los poderosos locales en virtud de los negocios y alianzas que los mantenían ligados a los comerciantes del Consulado de México y de Puebla.

De este modo, a pesar de los esfuerzos de algunas autoridades para frenar las arbitrariedades de las élites locales, tales intentos no tuvieron en la práctica el respaldo necesario para tener éxito. Un proceso interesante de reconversión agrícola de los espacios ganaderos ocurrido a fines del XVIII, en el que los terrenos de la hacienda fueron también utilizados como terrenos de cultivo mediante la mediería, aparcería o el trabajo asalariado, trajo como consecuencia el monopolio de la producción, el empobrecimiento de las clases populares y la concentración de la riqueza en los más ricos. Como anota Van Young, aunque las reformas sí conllevaron a cambios, particularmente en el área fiscal, comercio, minería y manufactura, los cambios introducidos en la agricultura fueron mínimos y sus impactos a nivel estructural nimios.<sup>433</sup> Para fines del siglo XVIII, aunque los niveles absolutos de la producción en el agro crecieron constantemente, la productividad parecía estancada o con escaso crecimiento. Si bien el alza de los productos agrícola ganaderos dejó ganancias significativas a los comerciantes y ganaderos, el decrecimiento de los salarios (producido en parte por el repunte de la población, pero también por la concentración de la riqueza sintetizada en la frase "los ricos se vuelven más ricos") acabaron por generar más empobrecimiento a nivel general. Van Young traza un cuadro del campo a fines de la colonia que ilustra tal panorama.

Las grandes propiedades de tierra parecen haberse vuelto más valiosas y de mayor dimensión, en tanto que las de menor tamaño se empequeñecían. A medida que los excedentes agrícolas crecían y se extendían, la comercialización por toda la provincia, las crisis de escasez y hambre parecían ser más frecuentes y de mayor magnitud. La población rural creció precipitadamente, pero la pobreza estaba más diseminada. En términos de distribución social general de la riqueza, entonces, el siglo XVIII fue una

---

<sup>433</sup> Eric Van Young, *La crisis del orden colonial*, p.5.



época de claro oscuro - un dibujo de luz y oscuridad, de vívidos contrastes y contradicciones <sup>434</sup>

Pero las paradojas y contradicciones que hicieron saltar por los aires el orden colonial novohispano (expresadas en la demanda de reformas sociales y políticas que acompañaran a las ya desplegadas en los ámbitos administrativos y fiscales) eran bastante más antiguas de la aplicación de las reformas borbónicas y, por ende, su solución, lejos de llegar con dichas reformas o con el triunfo de los movimientos independentista, pasaron a formar parte de las demandas utópicas de igualdad, de los movimientos de resistencia civil y de las revueltas agrarias armadas ocurridas en la zona desde aquel entonces hasta los años recientes.<sup>435</sup> Las políticas fiscales y de gobierno, la liberación del comercio de ultramar, las estrategias civilizadoras ilustradas y el afrancesamiento de las costumbres sólo acelerarían las condiciones socioeconómicas que ya desde mediados del siglo XVII habían desgajado a la España de blasones y guerras de sus posesiones de ultramar.<sup>436</sup> Y aunque el tránsito de la etapa colonial al llamado México independiente haya significado el reacomodo de las élites políticas, en regiones como el sur de Veracruz no parece en cambio haber afectado demasiado a ciertos grupos de poder (familias ganaderas) que no sólo supieron mantener su poderío y riqueza sino que pudieron aumentarla, tal y como se muestra al final de la investigación. Un estudio más exhaustivo acerca de los mercados de consumo de la carne para el siglo XVIII y la aparición de registros de la saca del ganado de las haciendas ganaderas sotaventinas - hasta hoy desconocido - podría precisar nuestro conocimiento sobre el impacto de las reformas ilustradas en el ramo ganadero en la zona que estamos estudiando.<sup>437</sup>

IV

Pero si las reformas administrativas y fiscales de los Borbones no parecen haber afectado demasiado a los grandes hacendados del sur de Veracruz, paradójicamente las políticas inquisitoriales desplegadas al amparo del ambiente ilustrado hicieron visibles - al intentar censurar - las expresiones de la cultura popular, madurada en buena medida en los intersticios ganaderos y al fragor de las rutinas de trabajo propias de vaqueros, milicianos lanceros y arrieros. Son constantes las denuncias de los curas de Acayucan o Tlacotalpan sobre "la cotidiana formación de fandangos y músicas ilícitas y escandalosas formadas por mulatos y mulatas que viven patrocinadas por el alcalde mayor", o de las prácticas supersticiosas, maléficas y diabólicas de los indios".<sup>438</sup> De este modo, los esfuerzos de inquisidores, familiares del santo oficio y religiosos por denunciar los bailes, el repertorio poético, la magia y hechicería, las creencias *alteradas* y, en general las costumbres perniciosas de mulatos, indios y españoles pobres posibilitaron la consignación escritural de expresiones que de otro modo nos serían ajenas. Expresiones festivas como las del fandango -que ya hemos visto denunciadas -, las mojigangas, carnavales o aguinaldos pertenecían a todo un complejo de celebraciones diseminadas en otras regiones

---

<sup>434</sup> Eric Van Young, *Op Cit*, p. 22

<sup>435</sup> Los excesos de poder, la invasión y despojo de la tierra, los repartimientos, la corrupción de las autoridades, el asesinato y desaparición de líderes locales, la utilización de afromestizos como cuerpos de choque, la resistencia y el discurso oculto de las clases subalternas, o la cíclica celebración de festividades y expresiones religiosas que han servido para la maduración de la cultura popular son variaciones de una escena repetida una y otra vez en estas jurisdicciones de tierra adentro.

<sup>436</sup> Tal y como se ha hecho notar al final del primer capítulo en la opinión del Licenciado Martín de Cellorigo.

<sup>437</sup> Fuentes dispersas sugieren, en cambio, una recaída en la exportación de reses y cueros a raíz de la revolución de independencia, pues según informan los hacendados sus latifundios se encuentran abandonados y saqueados, motivos por los cuales demandan en 1817 su pronta reactivación. AGN, Tierras, Vol. 2958. También Vid: Yovana Celaya, *Un mercado interregional de carne bovina. Del Papaloapan al Altiplano central 1668 - 1700*, Tesis de Maestría en Historia, UAM-Iztapalapa, México, D:F, 2003.

<sup>438</sup> APCH, Marzo, 1782. y AGN, General de Parte, Vol. 51.

culturales, preferentemente caribeñas, de la América hispana.<sup>439</sup> Las especificidades del mercado regional veracruzano y el papel desempeñado por el Puerto de Tablas en el espacio del Mar Caribe como punto de encuentro y de irradiación del tráfico comercial y de la cultura inmaterial permite entender las madejas que vincularon a dicha cultura sotaventina con el gran complejo cultural caribeño. El hecho de que muchas de las prácticas documentadas en el siglo XVIII permanezcan vigentes en los espacios ganaderos del interior explica, por otro lado el papel jugado por la ganadería en la difusión y reproducción de tales complejos culturales. En todo caso, el mayor impacto de las reformas ilustradas en el ámbito cultural reside precisamente en el hecho de "descubrir" las costumbres de las clases bajas y construir los perfiles de personajes sociales, que como los vaqueros afroestizos después llamado *jaruchos*, se convertirían en piedra fundante de la identidad regional. En todo caso parece quedar claro que el siglo XVIII no fue sólo el de las reformas borbónicas sino también el de la maduración de una cultura popular barroca que hizo de los espacios públicos su escenario privilegiado.

V

Si desde Europa la percepción de la realidad virreinal durante el siglo XVII contribuyó a crear la imagen de una Nueva España sumida en la pobreza, el aletargamiento y la depresión, lo cierto es que, tal y como lo ha demostrado la historiografía más reciente, las visiones desde las provincias americanas distaba un tanto de la del viejo continente.<sup>440</sup> Mucho de esto se explica parcialmente por la calma chicha que parece haber caracterizado a las últimas administraciones de los Austria que "poco administraban y nada gobernaban"; pero también como resultado de una historiografía centrada en informes y disposiciones oficiales y en la opinión de sectores <<reconocidos o controlados>> que dejó de lado el otro proceso de diversificación de los focos de crecimiento y la emergencia de sectores más dinámicos, que supieron adaptarse y sacar el mejor provecho de los cambios y las coyunturas.<sup>441</sup> Por eso cuando el siglo XVIII dio inicio, la economía novohispana era más sólida e innovadora que la de península y la mayor parte de la riqueza producida en el virreinato se quedaba en el actual territorio mexicano.<sup>442</sup>

El cambio en la percepción del siglo XVII de una idea de crisis a la más reciente de crecimiento sostenido no está separado de la manera en que ha sido construida la imagen dieciochesca ni la del siglo de conquista. Unas y otras han servido como referente al momento de evaluar, construir y proponer las lecturas que los historiadores hacemos de la época colonial. Sin embargo, las revisiones historiográficas sobre las centurias coloniales parecen seguir gobernadas por los criterios económicos y políticos<sup>443</sup> como si

<sup>439</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular...*, p. 33 y ss.

<sup>440</sup> El largo siglo XVII novohispano permitió la configuración de los mercados regionales, un efervescente mestizaje fomentado por la importación masiva de esclavos africanos, la llegada de los criollos en la administración colonial, la forja de una industria textil, el crecimiento y embellecimiento de las ciudades, el empuje de la producción de ganado menor y mayor y la correspondiente organización de *hinterlands* agrícolas, textiles y ganaderos, en torno de una ciudad central que operaba como centro aglutinador de los periferias regionales. Josefina Zoraida Vázquez (Coord.) *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, Nueva imagen, México, 1992; Eric Van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750 - 1821*, Alianza Editorial, México, 1992; Pedro Pérez Herrero, *Comercios y mercados en América latina colonial*, Fundación MAPFRE América, Madrid, 1992.

<sup>441</sup> José Morilla Crit., "Crisis y transformación de la economía de Nueva España en el siglo XVII. Un ensayo crítico"; en; *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XLV, Escuela de estudios hispanoamericanos, Sevilla, p- 241 - 272.

<sup>442</sup> Richard L. Garner, "Exportaciones de circulante en el siglo XVIII (1750 - 1810)"; en: *Historia Mexicana*, 124, Vol. XXI, num. 4 (abril - junio de 1982) p. 588 y 589.

<sup>443</sup> Por ejemplo parte de la discusión de los historiadores económicos se basa en cómo re-interpretar tales o cuales cifras, porcentajes, alzas o crisis. En todo caso, los únicos responsables somos los historiadores que dedicados a lo sociocultural no hemos mostrado demasiado interés en discutir la pertinencias de tales periodizaciones en los campos de investigación propios.

invariablemente la promulgación de ordenanzas, leyes y edictos, independientemente de sus prácticas – modificara radicalmente la dinámica de la vida cotidiana, expresada entre otras cosas en la distribución de tiempos de ocio y de trabajo, en las expresiones religiosas, las festividades, el refranero popular, las mentalidades o la organización de las estructuras familiares. Es muy probable que en la medida en que los estudios en torno al ámbito sociocultural sobre los siglos XVII y XVIII mexicano descentren la preeminencia ejercida por el estudio de las reformas borbónicas y sus consecuencias, para volver la mirada hacia las improntas socioculturales de las actividades económicas regionales, a los fenómenos identitarios de los distintos grupos sociales y los oficios desempeñados, así como al seguimiento de condiciones específicas de la interacción social se puedan construir otras series de permanencias, alteraciones y rupturas en el flujo social para entender más ampliamente el funcionamiento de la sociedad novohispana.<sup>444</sup> Para el caso del sotavento veracruzano parece probable que las marcas de la reproducción cultural encuentran una mayor continuidad en el periodo que va de la segunda mitad del XVII hasta la última mitad de la centuria decimonónica y, que lejos de ser el comienzo de la vida independiente una ruptura (quizá mas bien una alteración) en el trasiego de la cotidianidad significa, un eslabón si se quiere alterado de la cultura material e inmaterial que no fue desestructurada sino hasta las tendencias modernizadoras ocurridas durante el gobierno de Porfirio Díaz.

Tal y como se mencionó al comienzo de este capítulo, la instauración y consolidación de las haciendas ganaderas en el sur de Veracruz era un hecho consumado al iniciarse el siglo XVIII. Si esto es así y sí ya hemos visto en el capítulo pasado algunos de los *entueros* producidos por el mestizaje social ocurridos en la provincia ganadera de Guazaqualco o Acayucan y en los respectivos intersticios ganaderos, las preguntas que nos intentamos hacer en este capítulo son ¿qué productos culturales surgieron en la región sotaventina y, por ende, en el sur de Veracruz, a partir del despliegue de la actividad ganadera? Y por otro lado, ¿cuál es la relación guardada entre la empresa ganadera y la conformación de la identidad regional?

Tres parecen ser las referencias para entender las permanencias de esta civilización popular del sur de Veracruz, también conocida como cultura jarocho: Una es la del mestizaje social experimentado entre los llegados de África y sus descendientes, la cultura canaria-andaluza y el imaginario social de nahuas y popolucas. La segunda está en las rutinas cotidianas de la actividad ganadera y las especificidades de la vida trashumante; y, finalmente, la tercera referencia tiene que ver con el papel jugado por el puerto de Veracruz en el entorno de la economía mundial y en las redes comerciales con el mar Caribe. Como gran articulador de estas tres perspectivas estará el son jarocho y los fandangos de tarima, festividad afro-caribeña consolidada entre los ires y venires que acompañaron al comercio material ultramarino y que encontró en la provincia ganadera de Acayucan y en las tierras bajas del golfo su sedimento y espacio de recreación.

---

<sup>444</sup> Indudablemente se trata también de un problema de fuentes, pero la impresión que tengo, al menos las que refieren al ámbito de lo popular y de la interacción social es la de estar dispersas entre documentos que nominalmente atienden a otros rúbricos. Tal dispersión de las fuentes obliga a la búsqueda minuciosa y a la reducción de la escala de análisis y de observación. Mientras sigamos haciendo un recuento y consignación de los documentos del tipo: denuncia, denunciado, año y lugar será difícil construir otra visión de la sociedad colonial, especialmente la del siglo XVII.

Cuando las políticas de la nueva casa reinante del imperio español reactivaron el sistema de flotas en la segunda década del nuevo siglo, el mercado interno de la región sotaventina estaba lo suficientemente consolidado. Aunque el comercio del puerto de Veracruz se había visto afectado por el aletargamiento del comercio trasatlántico operado en la segunda parte del siglo XVII, lo cierto es que este Puerto de entradas se había refugiado en el comercio interamericano autorizado y de rescate y en las redes del comercio regional interno. El puerto de Tablas, como también se conocía a la garganta principal de la carrera de las indias era la ciudad central de un espacio económico coherente que concentraba en sus costas las riquezas que poco después eran lanzadas y distribuidas hacia el interior de los continentes. Su espacio de influencia, todas las tierras bajas de la costa del golfo en donde "azotaban los vientos", era como un corazón dilatado - en primavera y verano - y luego contraído con la llegada de las lluvias y nortes por donde se veían desfilar caravanas incansables de recuas cargadas con cacao, grana cochinilla, algodón, cueros, pita o maíz, así como canoas y bongos repletos de mercaderías provenientes de las agrestes tierras del sureste.<sup>445</sup> En el comercio de contrabando, que según algunas opiniones de los administradores de alcabalas doblaba en volumen la del comercio legal, Sotavento había sabido habilitar desde la punta de Antón Lizardo hasta la Barra de Santa Ana, en el actual Tabasco a los ríos de Alvarado, la Antigua, Mezcalapa y Coatzacoalcos como puestos de desembarque para el llamado de comercio *de rescate*. Muchas de las transacciones señaladas se hacían por intermediación de los piratas o bucaneros que amen de asolar los puertos y costas de la posesiones españolas en América introducían, a precios más accesibles y cómodos, esclavos, vinos, telas, cacao de Guayaquil (Ecuador) y de La Guaira (Venezuela), etc., todas estas operaciones realizadas en muchos casos con la anuencia y participación de las autoridades locales, funcionarios de la Real hacienda, religiosos y hacendados ganaderos.<sup>446</sup>

Precisamente la intensa presencia de los piratas y bucaneros que hacia principios del siglo XVII se convirtieron en el azote de las colonias españolas y por la gran necesidad de proteger a las flotas, el *Situado* y el envío de azogue y plata a Tierra firme motivó la creación de la Armada de Barlovento en 1610, si bien su acción efectiva y por cierto no muy afortunada se dio hacia 1640.<sup>447</sup> Con el surgimiento de dicha armada, el comercio tanto legal como ilegal de Sotavento con las islas del Caribe y de Tierra firme se vio afectado positivamente, además de fomentar el intercambio inmaterial entre los puertos "autorizados" por el consejo de Indias y sus respectivos hinterlands. Tal como lo indican informes, cartas y las relaciones hechas por los oficiales de marina la acción de la Armada de Barlovento fue del todo desastrosa, pues lejos de mantener las costas indianas a salvo de ataques enemigos o piráticos, (en muchos casos tuvo que servir de convoy a la flota de la Nueva España o como simples navíos auxiliares encargados de distribuir a los *situados* por los presidios), muchas de sus naves permanecían invernando hasta ocho meses en Veracruz mientras que las islas de Barlovento sufrían el asedio permanente de franceses, ingleses y holandeses, eso sin contar las acusaciones de corrupción, tráfico de blancas, y contrabando hechas en su contra. Pero en todo caso, la propia armada era el reflejo de las paradojas que envolvían al imperio, pues para reponer los dineros que

<sup>445</sup> Rudolf Widmer Sennhauser, "Autoconsumo y mercado. La producción textil como estrategia de los campesinos de Acajucan y Jicayan"; en: *Anuario de estudios históricos*, Instituto de investigaciones histórico sociales, Universidad Veracruzana, p. 20.

<sup>446</sup> Antonio García de León, *Contrabando y comercio...*, p. 28

<sup>447</sup> Bibiano Torres Ramírez, *La armada de Barlovento*, Escuela de Estudios hispanoamericanos, Sevilla, 1981, p.33.

recaudados para la formación de la armada se iban en el socorro de los ejércitos de Cataluña, Flandes y Alemania, sus capitanes y almirantes la utilizaban, al igual que los de las flotas y galeones, como transporte de pasajeros, para ingresar textiles, *caldos*, barras de oro y plata, tabaco, pólvora, aguardiente y todo el fardo de mercaderías que los *metedores* del comercio sevillano y gaditano podían introducir cuando la armada hacía su tornaviaje después de haber acompañado a la flota a la península ibérica.

La toma de Laguna de Términos por los ingleses alrededor de 1658 y los despoblamientos de Santa María de la Victoria en 1597 y la Villa de Guazaqualco en 1670, al ser saqueada por los *baymen*<sup>448</sup> convirtieron a la costa del golfo en territorio franco para el comercio ilegal, provenientes en su mayoría de las islas de Jamaica y Curazao donde ingleses y holandeses habían establecido sus factorías. Tal presencia corsaria se vio culminada cuando en 1683, un grupo de piratas comandados por Laurens de Graaf, alias *Lorencillo*, invadió el Puerto de Veracruz, provocando la movilización de los cuerpos de lanceros de pardos y morenos de San Lorenzo de Los Negros (un antiguo palenque, reducto de cimarrones, organizado casi cien años antes, por el multiafamado Yanga) y vaqueros de las haciendas circunvecinas que a pesar de sus esfuerzos no pudieron evitar que la ciudad fuera saqueada y Lorencillo se retirara embarcando a centenares de mulatos y esclavos que allí residían.<sup>449</sup>

Por todo el litoral del golfo, goletas, pataches, balandras, fragatas y paquebotes realizaban el comercio hormiga que entrelazaba a la costa veracruzana con el Mar Caribe y que hacía participar a las tierras interiores del comercio mundial. Mucho de este comercio informal había sido detonado con la expulsión de los asentistas lusitanos de Veracruz en 1640, dejando el campo abierto a las diversas potencias europeas para aprovechar las necesidades de consumo de un virreinato novohispano en crecimiento y recomposición.<sup>450</sup> A la postre tal vacío sería sustituido en su forma "legal" por los factores ingleses que no obstante el estado de guerra en que se encontraba con España habían logrado acomodar a sus representantes en Veracruz, al tiempo que las hueste de piratas y corsarios cubrían las necesidades del comercio de contrabando que, por cierto, era visto con buenos ojos por los comerciantes locales, pues les daba acceso a una mayor variedad de productos con precios más razonables de los que se podía obtener a través del monopolio de Sevilla.<sup>451</sup>

La costa de los Agualulcos y Barra de Guazaqualco era uno de los sitios predilectos de tales intercambios debido al establecimiento de campamentos piratas en la Barra de Santa Ana (actuales frontera de Veracruz y Tabasco) desde donde internándose río arriba en el delta del Mezcalapa podían llegar a comunidades y haciendas ganaderas de las cuales conseguían cueros, carne, molenderas, indios cortadores y todo lo necesario para avituallar sus naves. La situación aislada del partido de Los Agualulcos, separado de la Provincia de Acayucan por más de treinta leguas y su distancia respecto del pueblo de San Juan de Villahermosa a donde se había trasladado la capital de la provincia Tabasqueña, la habían convertido en territorio de frontera y refugio de facinerosos, negros cimarrones e indios huidos. Además, la zona contaba con la ventaja de ser puerta de entrada a las arboladuras de Guazaqualco, el Uxpanapa y los Chimalapas, pues como

---

<sup>448</sup> Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México, 1991, pp.35 y ss.

<sup>449</sup> <<Después de esto esta tarde apartaron todos los negros y mulatos, negras y mulatas, que serían hasta dos mil, y los pusieron en una parte de la isla para cuidar de ellos y sustentarlos porque no enfermasen, porque siempre tuvieron intenciones de llevárselos, como lo hicieron.>> Fray Juan de Ávila, "Relación verdadera que hace Fray Juan de Ávila del suceso que hizo la armada de piratas en la ciudad de la Nueva Veracruz", 1683; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I; pp. 187.

<sup>450</sup> Vid: José Morilla Critz, *Op Cit*, p. 241.

<sup>451</sup> Clarence Haring, *El imperio español...*, p. 433.



lo reconocería décadas después un informe oficial "Guazaqualco era la mejor arboladura que se halla en sus reales dominios de la América".<sup>452</sup> Tal como lo muestra un mapa de principios de siglo XVIII, desde los Agualulcos se introducían de contrabando paños y atavíos de lujo provenientes de Francia, Flandes e Italia y vestidos, espadas y mosquetes cacao, pólvora, y tabaco que después de ocultarse en las bodegas de Ocuapan y Huimanguillo salían con rumbo a Ciudad Real de Chiapas, Tabasco y tierras frías (Altiplano central), evadiendo el pago de impuestos que para ese fin se había creado en Tlaxicoyan, nudo comercial de la región.<sup>453</sup> Documentación excepcional informando sobre la captura de barcos ingleses en la Barra de Guazaqualco<sup>454</sup> o la denuncia "espontánea" de las propias autoridades y comerciantes locales vinculados a tales actividades permiten darse una idea del volumen de tales negocios que en una sola remesa podía superar los 50 000 mil pesos, cifra que por supuesto no se incluye en los informes oficiales.

Ya desde la segunda mitad del XVII se detecta el flujo de contrabando que la Armada de Barlovento está introduciendo en colusión con los frailes, al convento de San Agustín, o a través de sus haciendas en el bajo Papaloapan;<sup>455</sup> práctica que, como lo señala el historiador Clarence Haring, era bastante socorrida en la Nueva España donde los monasterios y conventos funcionaban como depositarios y centros de distribución de bienes de contrabando.<sup>456</sup> Otro actor importante de este comercio ilícito eran los negros huidos, mulatos y pardos guarecidos en quilombos y parajes. Estos negros *apalencados* (Mandinga, María Lizamba, Amapa, Matosa) gustaban de hacer incursiones a las bodegas de los puertos interiores o los almacenes del Puerto de Veracruz en donde saqueaban literalmente las mercancías para después intercambiarlas en las comunidades indias y afroestizas de la región, estableciendo, paralelamente, negocios con los contrabandistas que en la barra del Alvarado y río de Medellín solían introducir un número importante de géneros.<sup>457</sup> Es pues todo este comercio formal y de *rescate* del que se ha estado hablando y las relaciones incesantes del Mar Caribe con el Sotavento veracruzano a través de sus puertos de entrada lo que permite entender las prácticas populares que históricamente han unido a estos dos espacios.

Para comprender en su compleja y profunda dimensión las trazas, las rutas y los procesos del comercio inmaterial que acompañó a las naves, a los hombres y mercancías, Antonio García de León ha propuesto la idea de un Caribe extendido, de un espacio geográfico unificado en torno del comercio de ultramar hegemonizado por Cádiz y Sevilla, altamente mestizado por la presencia de la población africana y caracterizado por la impronta de actividades económicas comunes (por ejemplo, plantaciones de café, tabaco, de caña de azúcar y ganadería extensiva) en la vida cotidiana de los principales enclaves isleños de Cuba, Santo Domingo y Puerto Rico, Islas Canarias y los principales puertos de la franja continental: Cartagena de Indias, la Guaira y Maracaibo, Portobelo y Veracruz y sus respectivos espacios interiores:

Este Caribe que llamo Afroandaluz es el que ha desarrollado los géneros "campesinos", "jíbaros" o "guajiros" que han brotado todos en los hinterlands rurales de estos complejos portuarios abiertos al comercio internacional durante los siglos coloniales. Es un Caribe comercial y colonial

<sup>452</sup> Antonio Bethencourt Massieu, "El real astillero de Coatzacoalcos (1720 - 1735)"; en: *Anuario de estudios Hispanoamericanos*, Vol. XV, Escuela de estudios hispanoamericanos, Sevilla, p. 428.

<sup>453</sup> AGI, Mapas, México, 722 y AGI, México, 664.

<sup>454</sup> Donde en 1686 la fragata de Nuestra Señora de Regla, integrante de la armada de Barlovento, apresó en las costas de Guazaqualco un navío inglés con tripulación inglesa y holandesa proveniente de la laguna del Carmen. AGI, México, 852.

<sup>455</sup> Antonio García de León, *Contrabando y comercio...*p. 30

<sup>456</sup> Clarence Haring, *El imperio español...*, p. 431.

<sup>457</sup> Alvaro Alcántara López, *Negros y afroestizos...*, p. 182.

y sus expresiones tienen eso en común y muchos otros rasgos: son géneros musicales y poéticos cultivados por campesinos, vaqueros y pescadores afro mestizos, mezcla de tres orígenes étnicos: españoles (principalmente andaluces), negros e indios; generalmente asociados a la ganadería y que para el siglo XVIII habían constituido nichos culturales muy característicos y fuertemente mestizados: guajiros en Cuba, Jíbaros en Puerto Rico y santo Domingo, llaneros en Colombia y Venezuela, Criollos en Panamá, jarochos en Veracruz. (...) La trashumancia ganadera, las canciones de trabajo, las danzas, las preferencias instrumentales, los cultos religiosos, el Ethos que acompaña a coplas, décimas y villancicos los hace asombrosamente parecidos; no en balde surgidos de un lenguaje común.<sup>458</sup>

La cultura de este mundo Afroandaluz era sobre todo un universo barroco de ida y vuelta en donde los puertos y los enclaves de ferias comerciales – Xalapa o Portobelo –, sirvieron como espacio de recreación de la cultura tradicional oral mezclada con cierta urbanidad europeizante y reinventada constantemente por las peculiaridades de las herencias indianas. De este modo, la poesía española del siglo de oro, los templos y afinaciones para tañir la música, las usanzas para la cacería del ganado, el zapateo andaluz, la gastronomía criolla americana, el arte de zalomar presente en el folklore tradicional, las hechicerías de origen africano, el surgimiento de las naciones criollas<sup>459</sup>, la coexistencia de modismos lingüísticos, o todo ese mundo de lo sobrenatural que acompañó a las naciones indias sobrevivientes al encuentro civilizatorio, son elementos compartidos de este gran Caribe, y en buena medida todavía vigentes en las antiguas jurisdicciones coloniales y en los espacios ganaderos en los cuales mucho de ese imaginario barroco se sigue reproduciendo.<sup>460</sup> Las historias individuales de Leonor de Islas, mulata y hechicera profesional porteña - quien cobraba por mostrar el *arte de la ligadura*<sup>461</sup> que aprendió en La Habana,<sup>462</sup> la del negro José Columba, negro de Curazao que ofrecía a los marinos de Veracruz curaciones para proteger el cuerpo de las balas<sup>463</sup>, o aquella otra de José Manuel Alcalá, vaquero originario de Caracas a quien la Inquisición le abrió proceso por haberse casado primero en la hacienda de la Defensa con una negra esclava y después en Tlaxicoyan con *fulana* Tinoco<sup>464</sup>, son una muestra de la marabunta humana que sirvió como puente y vínculo de las balumbas culturales que circularon en tales espacios geográficos.

## VII

La presencia del ganado vacuno en territorio novohispano debe situarse más allá de criterios estrictamente económicos, considerando también sus aspectos sociales y las repercusiones civilizatorias inherentes a su cría y al consumo de la carne. Históricamente la expansión del ganado ya sea vacuno, bovino o merino ha sido un importante factor de colonización y de re- apropiación de los espacios humanos, funcionando los hatos como ejércitos de avanzada en la lucha recurrente entre los terrenos cultivables y su conversión

<sup>458</sup> Antonio García de León, *El Caribe Afroandaluz...*, p. 28

<sup>459</sup> Cuando en este capítulo refiero a naciones criolla lo hago más bien aludiendo a grupos sociales mestizos de notable ascendencia africana. En ningún caso debe entenderse por tal término que hablo de españoles nacidos en América..

<sup>460</sup> Antonio García de León, *El mar de los deseos, El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*. Siglo XXI editores, p.61.

<sup>461</sup> Hechicería muy acostumbrada en la época, consistente en imposibilitar mediante la toma o ingesta de ciertos alimentos la realización del acto sexual.

<sup>462</sup> AGN, Inquisición, Vol. 341, Exp. 1.

<sup>463</sup> AGN, Inquisición, Vol. 813, f. 541.

<sup>464</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1111, Exp. 37.



a pastizales. La aparición de la actividad ganadera en regiones tradicionalmente agrícolas supone la re-invencción de los ciclos de vida, la aparición de hábitos y actitudes vinculadas ahora a la trashumancia, al manejo de las armas y a la defensa del honor, además de constituirse como medio de contacto entre las tierras altas y las llanuras y generadora de complejos culturales susceptibles al contagio.

En el caso colonial novohispano, la incursión de los rebaños, los vaqueros y los señores del ganado permitió a los europeos penetrar a los territorios del norte controlados por indios nómadas, siendo estas avanzadas ganaderas las que sentaron las bases para el descubrimiento minero de norte y occidente y la fundación de centros urbanos.<sup>465</sup> Mientras que al centro y sur del virreinato, significativamente habitados por naciones indias, la colonización ganadera fue de otra índole, orientándose más bien al paulatino desalojo de las comunidades y, como ya se mencionó, a un nuevo ordenamiento territorial, que impulsó la conversión hacia el trabajo asalariado y dando origen a sociedades altamente mestizadas, o *criollas*, como se les llamaba en aquel entonces. La aparición temprana del ganado menor en la primera década de la etapa colonial y el desenfrenado crecimiento del ganado mayor en la segunda mitad del XVI habla de la relación que tenían los europeos con la carne, de sus hábitos alimentarios y de los valores sociales inherentes a su consumo y crianza. Así mismo, las demandas de cuero para la industria minera y la arriería, además de las demandas de lana, (en el caso del ganado menor) para abastecer el crecimiento de los obrajes son otros de los aspectos a considerar en la expansión del ganado.<sup>466</sup>

A decir de Norbert Elias, las relaciones que guardan los hombres con los alimentos de carne son significativas para entender las dinámicas de las relaciones humanas y de las estructuras psíquicas, además de que permite entender los comportamientos modélicos - aunque diferenciados según los estamentos - de una sociedad.<sup>467</sup> Según su estudio, con una mentalidad que desdeña los géneros de la tierra, en la clase alta secular europea, el consumo de la carne era inmenso comparado con el de las sociedades contemporáneas, con un promedio de casi dos libras diarias por individuo, sin contar la gran cantidad de caza, volatería y pescado sazonados con especias que acompañaban los banquetes de los privilegiados.<sup>468</sup> Para las clases bajas que habitan en un universo de hambre extremadamente dependiente de los ciclos climáticos, incluso para aquellas que criaban el ganado para la nobleza y la burguesía, el consumo de la carne estaba muy restringido, mientras que en ciertos monasterios se vivía una renuncia absoluta a los alimentos de la carne y una censura constante a la glotonería de las clases altas. El paulatino abandono de la costumbre todavía vigente en el siglo XVII de servir en la mesa al animal muerto o pedazos enteros de éste, la demanda creciente de utilizar cubiertos "para bien saber trinchar y cortar la carne" y el refinamiento de las maneras de mesa forman parte de la historia civilizatoria de represión de lo animal e instintivo presentes en el ser humano. Esa historia del consumo en sociedades en las que la alimentación era la primera oportunidad de manifestar su superioridad<sup>469</sup> conforma la otra cara de la que estamos contando y que permite visualizar en el análisis de las implicaciones socioculturales del consumo de la carne un territorio fecundo de investigación. El trigo, el vino, el aceite y la carne fueron elementos que junto con la evangelización, la lengua castellana y la grafía

---

<sup>465</sup> Francois Chevalier, *La formación de...*, p. 128.

<sup>466</sup> De hecho el gran mercado de consumo de carne que incluía a las principales ciudades del país, controlados por las alianzas entre los comerciantes metropolitanos y los señores del ganado es una historia que empieza a ser revelada y que permitirá comprender los alcances civilizatorios que significó la introducción de la carne como alimento altamente apreciado en el otrora territorio mesoamericano.

<sup>467</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, p. 161.

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente...*, p. 318

formaban parte de la campaña civilizatoria de los europeos en estas tierras de gentiles. Esta cultura del consumo diferenciado de la carne y los privilegios inherentes a su ingesta pasaron a las Indias Occidentales estimulando, en buena medida, la demanda de los productos ganaderos y el crecimiento de las estancias y haciendas de ganado mayor y menor. Por supuesto no debemos olvidar entre el recuento de las factores no económicos, los argumentos de tipo nobiliarios; es decir, aquellos que proporcionaban prestigio y honor al convertirse en señor de la tierra y de ganados, ni las diferencias jerárquicas que conllevaba la monta de caballos necesarios para el ejercer el oficio de la vaquería, el porte de armas o el imaginario que envolvía a las órdenes medievales de caballería a la que muy pronto aspiraron los hacendados novohispanos. Recuérdese que, a diferencia de la labranza o del trabajo de la tierra, la ganadería no era vista como un oficio servil,<sup>470</sup> sino por el contrario, e íntimamente unido al ideal caballeresco su ejercicio era percibido como afirmación de la autoridad, el honor y la nobleza. Los títulos nobiliarios adquiridos por las familias hacendados y la consecuente fundación de vínculos y mayorazgos en los latifundios ganaderos soportan esta idea.<sup>471</sup>

## VIII

La cría de ganados practicada en el sur de Veracruz a partir de la época colonial, aunque se desarrolló emulando la practicada en Andalucía y Extremadura distaba de ella en algunos puntos. Primero, aunque existieron haciendas bastante productivas de ganado menor, fueron las dedicadas a la crianza del ganado mayor o vacuno las que dominaron toda la extensión de la tierra caliente del golfo, mientras que en el caso de la ganadería mediterránea fueron los ganados merinos la principal base del ramo ganadero.<sup>472</sup> Por otro lado, las particularidades geográficas de sotavento, con grandes extensiones de llano y sabana apta para pastizales volvieron inviable la trashumancia vertical que en Europa movilizaba a pastores, rabadanes y hatos de la montaña a la llanura en la época de estío.<sup>473</sup> Este tipo de trashumancia regional y climática sí era practicada en Sierra Gorda y la Huasteca o de Tlaxcala y Valle de Atlixco a la jurisdicción de la Nueva Veracruz donde numerosos rebaños bajaban a pastar durante el invierno.<sup>474</sup> No obstante, esa doble historia de las llanuras y las montañas que enmarca la actividad ganadera y a sus ejércitos trashumantes la realizaban anualmente los vaqueros negros y mulatos sotaventinos que conducían o *sacaban* el ganado de sus haciendas a las importantes ciudades del Altiplano donde los hacendados abastecían de carne los mercados locales. Por último, la ganadería practicada en dichas haciendas fue una de tipo extensiva y no intensiva, dándose esta última modalidad en regiones ganaderas que abastecían de lana a la industria de los obrajes fuertemente impulsada por las demandas de abrigo que imponían las condiciones climáticas del centro y occidente.

Muy probablemente fueron estas circunstancias las que motivaron el fracaso de la Mesta en la Nueva España, a pesar de que las ordenanzas de 1574 la hicieron extensible a todo el virreinato. Esta institución de origen medieval que en la metrópoli fue la encargada de

<sup>470</sup> AGN, Francios Chevalier, *La formación de los latifundios en México*, p. 118

<sup>471</sup> En la última edición hecha por el Fondo de Cultura Económica a la obra clásica de Chevalier, "La formación de los grandes latifundios" (2001), el autor agrega una <<Actualización de la obra>> en la que hace un recuento del estado de la cuestión ganadera desde la primera edición de su trabajo y menciona, siguiendo a Antonio García de León el proceso de ennoblecimiento de las familias ganaderas.

<sup>472</sup> *Diccionario enciclopédico Grijalbo*, Grijalbo, Barcelona, 1986, p. 885

<sup>473</sup> Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, Tomo I, México, 1953, p. 41.

<sup>474</sup> Vid: Ramo de Tierras, AGN y Rene Acuña, "Relación Geográfica de la Nueva Veracruz"; en *Relaciones geográficas del Obispado de Tlaxcala*, p.

regular las disputas entre los ganaderos y los labradores (particulares), fue inviable en el sur de Veracruz, en buena medida porque la noción de pastos y montes comunes que desde 1532 había intentado evitar la privatización de los terrenos, "autorizó" la intromisión del ganado a las tierras de comunidad, pero por otro lado, porque en las tierras bajas de la costa del golfo el crecimiento de las estancias y haciendas se dio precisamente cuando las comunidades indias se encontraban desarticuladas o devastadas quedando extensas extensiones de tierra disponibles, que fueron denunciadas como tierras eriazas o realengas. En un proceso que duró hasta mediados del XVII, los hacendados lograron en la práctica revertir este mandato, consiguiendo de los ayuntamientos y cabildos locales el reconocimiento del uso particular de los pastos, lo que conllevó a la cesión de sitios y estancias que luego la corona reconocería de facto mediante las composiciones y la venta directa de la tierra.<sup>475</sup>

Las imágenes y descripciones dejadas por viajeros, religiosos viandantes o las noticias extraídas de la documentación colonial sugieren la imagen de la hacienda ganadera sotaventina como inmensas extensiones de terrenos sin producir, donde deambula libre el ganado cimarrón que sólo por temporadas los vaqueros salen a cazar para llevarlo a los agostaderos y rodeos. Dichos espacios no tenían mayor propiedad que unas cuantas chozas, algunos corrales y las manadas de ganado cimarrón guarecidas en las matas y arboladuras de la hacienda. En ese sentido, los latifundios ganaderos necesitaban de muy poca inversión, de escasa infraestructura y de cinco vaqueros a lo sumo, todos ellos de procedencia afromestiza que eran suficientes para recorrer y cuidar las tierras y a los animales. Las rutinas cotidianas desarrolladas al interior de estos espacios no parecen haber tenido modificaciones, tratándose más bien de prácticas repetidas que encontraron cabida en el trasiego de la larga duración. Tal como lo muestra Joseph de Acosta a fines del siglo XVI, las modalidades de la cría y cacería del ganado eran de rasgos muy andaluces, por el propio carácter extensivo de la misma y por la cacería selectiva efectuada por los vaqueros:

En otra forma hay de este ganado, y así por la aspereza y espesura de los montes como por su multitud, no se hierra ni se tiene dueño propio, sino como caza de monte el primero que la montea y mata, es el dueño. De este modo han multiplicado las vacas en la Isla Española y en otras de aquel contorno, que andan a millares sin dueño por los montes y campos. Aprovechándose de este ganado para cueros, salen negros o blancos en sus caballos con sus desjarretaderas, al campo y corren los toros o vacas, y la res que hieren y cae es suya. Desuéllanla y llevando el cuero a su casa, dejan la carne perdida por allí, sin haber quien la gaste ni siquiera por la sobra que hay de ella. Tanto que en aquella isla me afirmaron que en algunas partes había infección, de la mucha carne que se corrompía.<sup>476</sup>

Escenas muy similares a las descritas por este religioso fueron narradas por el pirata inglés William Dampier en su estadía en la costa del golfo casi un siglo después, insistiendo en la usanza de cazar al ganado cimarrón con garrochas de quince pies de largo o de enfrentar al animal directamente para "picarlo":

Los españoles recogen y seleccionan sólo a los toros y a las vacas viejas y dejan el ganado joven para la recría, mediante la cual, conservan el ganado. Los ingleses y franceses al contrario, matan sin distinción,

<sup>475</sup> Francois Chevalier, *La formación...*, p. 122.

<sup>476</sup> Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las indias, (1581-1588)*, FCE, México, 1940, Libro, Cuarto, Capitulo. 33.

incluso con preferencia del ganado joven y sin la mira de incrementar su ganado.<sup>477</sup>

Antonio García de León, estudiando las permanencias de la civilización popular en América Latina, ha encontrado referencias muy similares a las descritas anteriormente, en los *hinterlands* ganaderos del Caribe Afroandaluz. En ellas se mencionan haciendas inmensas llamadas hatos donde se criaban animales sin cuidado alguno y en donde no existían las habituales barreras entre españoles y los negros y el uso diestro del cuchillo curvo o media luna para cazar al ganado alzado, como era el caso de Santo Domingo, o aquellas correspondientes a los llanos venezolanos en los que se menciona los sistemas de organizar la vacada introducidos por jinetes andaluces, la forma de marcar el ganado así como la ascendencia negra-andaluza de los hombres de a caballo.<sup>478</sup>

Se ha sugerido que algunos de estos hábitos de trabajo, aun cuando eran semejantes a los utilizados en Andalucía, conservaron una impronta árabe difícil de rastrear por métodos históricos tradicionales, y de la que en ocasiones los historiadores pasamos por alto cuando se analiza la herencia en América de la "cultura española" influenciada en más de siete siglos por la civilización musulmana.<sup>479</sup> En su trabajo sobre la Mesta española Julius Klein sugiere que muchas de las costumbres ganaderas y pastoriles del sur de España hayan provenido del África islamizada, quienes introdujeron algunas variedades de ganado y parte del vocabulario del oficio trashumante.

La marcada semejanza entre las antiguas usanzas, como la manipulación del ganado trashumante en España y en ciertas regiones del norte de África indica también cierto nexo entre las industrias castellanas y árabes. El hecho de que la mayor parte de la terminología pastoril de España fuese árabe, refuerza este testimonio.<sup>480</sup>

Así, palabras como Mechta (campamento para los ovejas durante el invierno), rabadán (ayudante de pastor), ganado (animal doméstico), cabaña (refugio de pastor y de origen sarraceno), zagal o rafala (corral para las descarriadas) son en opinión de Klein de procedencia árabe. Por otro lado, también se ha propuesto que la forma de media luna con que culminan las desjarretaderas con que los vaqueros cortan el talón de Aquiles de vacas y toros impidiéndoles andar a trote sería una herramienta de procedencia mora.<sup>481</sup> El arte de zalomar, utilizado también en el oficio marinero y consistente en "pegar tañidos"<sup>482</sup> en medio del llano para reunir a los vacunos o para comunicarse con los demás vaqueros, se ha supuesto emparentado con la costumbre musulmana de indicar en medio del desierto el inicio del tiempo de la oración. Por último, está la idea de que la costumbre de los ganados trashumantes fue provocada por el constante estado de guerra entre moros y cristianos, como forma de sustraerse al enemigo durante las hostilidades, aunque tal idea es bastante menos consistente.<sup>483</sup> Otro factor que pudo haber incidido en la transmisión de elementos aislados de la cultura árabe en la mexicana pudo ser la

<sup>477</sup> William Dampier, "Dampier's voyages: consisting of a new voyage round the world... (ca. 1702)", 2 Vols., E. Grant Richards, London, 1906; citado en Antonio García de León, *El mar de los encuentros*; en: Revista Anales del Caribe, Vol. 12, 1992, p. 47.

<sup>478</sup> Vid: Antonio García de León, "El mar de los encuentros...", p. 48 y ss; *El mar de los deseos*, p. 101 y ss; y "La isla de los tres mundos"; en *La jornada semanal*, suplemento dominical de La Jornada, 24 de marzo, 1991, p. 42.

<sup>479</sup> Vid: Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, FCE, México, 1996, p. 369 y ss.

<sup>480</sup> Julius Klein, *La Mesta*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 18

<sup>481</sup> Aunque Aguirre Beltrán no menciona claramente su origen, sí se refiere a la "media luna" o desjarretadera como el arma utilizada por los vaqueros jarocho. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Biografía...*, p. 220.

<sup>482</sup> Estos tañidos oscilan entre las tonalidades mayores y menores creando un efecto de acústica de caja de resonancia que hace viajar el sonido a grandes distancias.

<sup>483</sup> Julius Klein, *Op Cit.*, p. 21.

llegada de un importante número de esclavos africanos procedentes de una región como la bantú, que había mantenido relaciones comerciales con la península arábiga y el mundo musulmán varios siglos antes de la "invención de América".<sup>484</sup> La presencia de ganado vacuno en el África bantú alrededor de 300 años antes de nuestra y la existencia de una cultura de pastoreo en ciertos pueblos del grupo bantú (-*gombe* sería la palabra bantú para designar al ganado vacuno) pudiera apoyar estas ideas.<sup>485</sup> Así, la utilización de los negros bantúes para desempeñar los oficios de vaquería no fue casual pues muchos de ellos se encontraba familiarizados con la tradición trashumante, como ocurrió con los esclavos provenientes de la franja que va de la costa *senegabiana* hasta Nigeria, zona con una historia ganadera importante en donde pueblos como los *fulani* aun se destacan como pastores.<sup>486</sup>

Aunque algunas de las ideas arriba presentadas son apenas conjeturas en el camino de construir una genealogía de la cultura popular veracruzana, se hace necesario la profundización de estos indicios y su correspondiente contrastación con evidencias de tipo folklórica, antropológica, o etno-musical para conocer las potencialidades de las asociaciones planteadas. Por otro lado, habrá que reconocer ese gran vínculo para comprender la posible presencia de elementos culturales del continente negro y del mundo árabe en la América hispánica, pues el negro esclavo, sigue siendo un misterio en cuanto a las rutinas cotidianas, cosmovisión o costumbres que trajeron al nuevo mundo. En general, se sabe muy poco de las costumbres de la población esclava que llegó a trabajar a las haciendas como vaqueros. Lo más que se tienen son las procedencias de los esclavos de algunas haciendas como Uluapa (Angola, Congo, Bran Yolofe, locumí, etc.)<sup>487</sup>, los rituales mortuorios de los negros de Acayucan que hemos visto en el segundo capítulo o notas dispersas al respecto de sus creencias, casi siempre de casos límite que la inquisición ha registrado; pero habitualmente el estado de conocimiento sobre la cultura de los vaqueros negros esclavos sigue siendo escasa. La causa de este vacío puede ser el hecho que la mayor introducción de población esclava a la Nueva España experimentada hacia la mitad del siglo XVII coincide con cierto aletargamiento en la práctica de la actividad inquisitorial. De hecho, las dimensiones del mestizaje y la crecida cantidad de los afro-mestizos en el sur de Veracruz hizo poco rentable la importación de negros bozales al iniciar el siglo ilustrado, sin olvidar por supuesto, aquellos introducidos mediante el contrabando y que no aparecen en los registros. Los grandes vaqueros de las haciendas ganaderas sotaventinas del siglo XVIII eran los pardos y mulatos, muchos de ellos trabajadores "libres" surgidos de la unión entre indias y negros (los primeros) y españoles y negras (los segundos).

## IX

La caza libre del ganado cimarrón repetida cíclicamente, con sus meses establecidos para juntar al ganado, los tiempos para herrarlo y sacarlo, las travesías de ida y vuelta por caminos consolidados por el uso y la costumbre, el prestigio social de los vaqueros o los rituales y mitología derivados del oficio ganadero fueron decisivos en la configuración de

<sup>484</sup> Yoro Fall, "Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África"; en: Celma Agüero Dona, *África inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992, p. 17 y ss. En este mismo libro, Lemuel Jonson, "El cuarto creciente y la conciencia: ortodoxias islámicas y la novela de África occidental", aborda las relaciones de estas culturas a través de la literatura.

<sup>485</sup> Cyril A. Hromník, *Modelos de la edad del hierro africanas y las pruebas relacionadas con el ganado vacuno*; en: Revista Diógenes, num. 119, otoño de 1982, UNAM-UNESCO, p.124.

<sup>486</sup> Vod: Jordana G Ferry, "North American Cattle-ranching frontiers; origins, difusión and differentiation", University of New México Press, Albuquerque, 1993; citado en Yovana Celaya, *Un espacio ganadero...*, p. 64.

<sup>487</sup> Vid: Gonzalo Aguirre Beltrán, *Biografía de una hoya*.

la identidad regional. Al amparo de fronteras imprecisas y rodeados de un entorno natural que proporcionaba lo necesario para subsistir, indios ladinos, mulatos o españoles sin lustre vivían dentro de las haciendas, instalados a orillas de los ríos y arroyos, rancheando, cazando, en los aserraderos o dedicados a la pesca. Casi todos se conocen entre sí, entablan relaciones de compadrazgo, acuden a los mismos curanderos y a las mismas hechiceras, discuten o se matan por alguna afrenta, comparten oficios, se comunican en los velorios, fandangos y días de iglesia o se reúnen para escuchar las noticias que traen aquellos vaqueros y milicianos del Puerto de Veracruz o de ciudades que muchos nunca podrán conocer. De esta manera, el espacio ganadero funciona también como el territorio de fusión, donde las creencias antiguas de los indios, el lenguaje de las cosas que los africanos han reinventado en América, o el imaginario paleo andaluz se mezcla en actitudes nuevas que tienen como *sino* el desparpajo ante la vida. Precisamente, en estos territorios del vacío es donde las negras se amanceban con los indios<sup>488</sup>, los curas que muy casualmente recorren los intersticios ganaderos solicitan a sus hijas de confesión,<sup>489</sup> marineros musulmanes despotrican contra la verdadera religión<sup>490</sup>, los negros tañen sus *calabazos* y la música de allende la mar encuentra otras intenciones y otros colores. Las mismas lanzas que sirven para picar el ganado meses después son utilizadas cuando las milicias de vaqueros son llamadas a proteger las costas; los cantos y zalomas con que se arrea a las vacas y toros para conducir y hacer menos tediosos los días de viaje, con el tiempo se convierten en la trova principal de sonecitos, jarabes y fandanguillos, mientras que los pájaros *chéjeres* que durante siglos sirvieron como mediadores entre los hombres del maíz y los dioses nahuas y popolucas vuelcan ahora sus esfuerzos para ayudar a los vaqueros afroestizos en sus labores cotidianas. Las faenas que acompañaron a los caporales de las haciendas sotaventinas y aquellas otras que fueron producto de la vida trashumante se construyeron con base en diferentes influencias, algunas más visibles que otras; algunas más provenientes de regiones culturales que a pesar de la distancia geográfica se incrustaron en el amasijo de la mentalidad sotaventina. De este modo, la hacienda ganadera fue desde mediados del siglo XVII el escenario principal del *diario que a diario* de las provincias del sur de Veracruz, mientras que los pardos y mulatos vaqueros fueron los mensajeros de todo aquello que sucedía allende las fronteras de las tierras bajas de la costa del golfo

## X

El ganado que se crió en la época colonial en la tierra caliente fue el conocido como "mayor", compuesto por vacuno y caballar que fueron los que lograron adaptarse al habitat del sotavento veracruzano. Para el caso de los vacunos los había de tres tipos: el chichihua, el rodeano y el cimarrón. El primero, de tipo lechero, estaba orientado al autoconsumo y para la venta en el mercado local debido a la proclive descomposición de la leche con las altas temperaturas. El ganado rodeano creció y se reprodujo al interior de los rodeos de la hacienda, que no eran sino extensos terrenos delimitados casi siempre por accidentes naturales (ríos, bosques espesos, camalotales, etc.), y atravesados por arroyos, mangles, lagunas o *matas* o arboladuras que servían – estas últimas– como refugio de las bestias por la sombra que proporcionaban. Este ganado se explotaba de manera extensiva y de sus hatos se seleccionaban a los animales para las partidas y sacas anuales de la hacienda.<sup>491</sup> El otro tipo de ganado y el más temido por los pastores era el llamado *cimarrón* o *alzado*, que crecía distante del contacto humano pastando en

<sup>488</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1003

<sup>489</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1390

<sup>490</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1421.

<sup>491</sup> Aguirre Beltrán, *Biografía...*, p. 220.

lugares montunos o de difícil acceso. Son éstos los que salen a cazar los vaqueros con sus garrochas y desjarretaderas siendo muy estimado el jinete que logra vaquear a un semoviente *cimarrón* para después llevarlo al agostadero, aunque en muchas ocasiones se hacía preciso matarlo. La tendencia de las haciendas durante el siglo XVIII fue la construcción de grandes corrales y rodeos para que la propiedad tuviera una población fija de entre dos mil y tres mil cabezas de ganado que se distribuía en los distintos hatos de la hacienda<sup>492</sup>, mientras que el ganado cimarrón, sin dejar de servir como abastecimiento para las partidas, por lo violento de su trato fue empleado para satisfacer las demandas del negocio de cueros que siempre resultó una empresa muy lucrativa.<sup>493</sup>

Los espacios ganaderos estaban organizados en hatos, que debemos entender con una subdivisión del territorio ganadero para mejor controlar la pastoría y cuidar de los animales; a su vez los hatos tenían sus rodeos, agostaderos y corrales. Las haciendas estaban al cuidado de un administrador que en promedio ganaba unos 600 pesos al año y de vaqueros, mayores y pastores encargados de las vaqueadas que ganaban entre 12 y 15 pesos al mes. Bajo condiciones climáticas normales, en los meses de diciembre y enero se sacaba a las reses de la pastoría "donde se quebrantaba, juntaba y domesticaba"<sup>494</sup> para ser trasladadas a los agostaderos, en donde se les engordaba hasta el tiempo de la saca. Para este trabajo se requerían un mayoral y de cinco a ocho pastores, pero en ocasiones al tiempo de llevar el ganado al agostadero se daban algunas estampidas de animales, lo que obligaba la presencia de otro mayoral para organizar los rodeos y evitar que el ganado de la hacienda se alzara. Los vacunos permanecían engordándose en el agostadero hasta la entrada del verano que era cuando se organizaban las partidas para trasportarlos a sus lugares de entrega.

Al tiempo de la saca, iniciado entre el 12 de junio, San Antonio de Papua, y el día de San Juan (24 de junio), las partidas se integraban de entre dos mil quinientas a tres mil cabezas de ganado. Algunas veces se solía incluir algunas porciones de 500 u 800 toros ajenos dentro de la partida, pero sin que ello implicara que el conductor del ganado se hiciera responsable por las reses ajenas perdidas en la travesía, como era costumbre en otras regiones donde pagaban un peso por cada animal extraviado. Para evitar confusiones o robos de ganado, al momento de su registro, cada res debía estar herrada con una marca previamente asentada en los consejos de las villas y ciudades por donde pasaban las manadas y que eran revisadas por un juez designado para tal efecto. El lugar en el que los ganaderos del sur de Veracruz hacían sus registros era la ciudad de Orizaba, pagando 50 pesos al alcalde y 20 pesos al notario por cada partida registrada<sup>495</sup>, aunque no queda muy claro si la costumbre de pagar a las justicias por los registros estuviese regido por la ley, pues precisamente diversas denuncias presentadas por los señores del ganado señalan las extorsiones, vejaciones y molestias que les causan dichos alcaldes a los mayordomos que conducen al ganado. Son tantas las quejas de los hacendados que el Virrey dispuso en 1714...

"(...) se ordena a todos los alcaldes mayores y demás jueces y justicias de mi gobernación por donde pasaren las partidas de los criadores de ganados mayores y dueños de hacienda en la jurisdicción de Acayucan, Provincia de

<sup>492</sup> AGN, Tierras, Vol. 955.

<sup>493</sup> Luis Weckmann, *La herencia...*, p. 369.

<sup>494</sup> El lenguaje coloquial le atribuye a la palabra rodeo un sentido muy concreto, que son las escaramuzas o suertes que realizan los vaqueros, casi siempre en un corral de amplias dimensiones. Como habrá notado el lector, en los documentos encontrados en los archivos a la acción de "quebrantar, juntar y domesticar al ganado" se le llama hacer rodeo, aunque esta actividad no se realice precisamente dentro de los corrales. Por otro lado, a los territorios de la hacienda donde el ganado pasta o deambula, algunos autores como Aguirre Beltrán les llama también rodeos, que es lo que aquí se ha mencionado como pastoría.

<sup>495</sup> William Dusenberry, *The Mexican Mesta*, University of Illinois press, Urbana, 1963, Capítulos 9 y 10.

Guazaqualco, que debajo de las penas de 2, 000 pesos no lleven derecho alguno ni pretexto de las partidas que por sus jurisdicciones pasaren los susodichos, ni les causen molestia, vejaciones, extorsiones así a ellos como a sus mayordomos.<sup>496</sup>

En el trayecto para su entrega, el ganado se guardaba en ranchos o corrales por los cuales se pagaba - a los pueblos circunvecinos que los hacían - una cantidad estipulada previamente. Para llegar de las jurisdicciones de Acayucan, Tlacotalpan o Cosamaloapan a la de Orizaba se empleaban entre 10 y 20 días en los cuales se transitaba por caminos agueladeros (pasos angostos), se vadeaban ríos, se subían montes o se jugaban la vida en despeñaderos. Era común que para cada partida se ocupara a cerca de 50 vaqueros que cobraban 30 pesos por el mes que duraba en promedio la travesía, además de un grupo de cocineras que daba de comer a los pastores.<sup>497</sup> No obstante el dicho número de hombres, la pérdida de reses ahogadas, atacadas por algún animal salvaje, o desbarrancadas era inevitable, eso sin contar las frecuentes estampidas que hacían descarriar a toda la vaqueada. Al frente de la caravana iba el jinete guía o *cabestrero* quien al compás de zalomas, coplas o *descantes* orientaba al buey manso que con el sonido de un cencerro marcaba el rumbo a seguir. Este arte de musicar puesto en práctica por los vaqueros afromestizos encontrará cabida en los fandangos de tarima que desde entrado el siglo XVIII se realizaban en el sur de Veracruz, mientras que muchas de las frases o voces ganaderas perduraron en el folclor musical de las diferentes regiones.

Cuando el mal tiempo impedía sacar al ganado antes del otoño, las sacas se realizaban en el mes de noviembre, aunque corriendo el peligro de que un temporal diera "*la mojada a toda la partida en la noche y amanecer sin un toro en ella, estándola velando todos los vaqueros sin que el cuidado ni vigilancia del mayordomo baste a remediarlo.*" Algo similar ocurría cuando las lluvias se adelantaban y el ganado continuaba en el agostadero, perdiéndose en esa circunstancia más de mil vacas o incluso toda la partida como ocurrió en el año de 1714, año funesto para los ganaderos, por los grandes diluvios que cayeron en los que se ahogaron muchísimos animales y la vaqueada no se pudo juntar.

## XI

La principal característica del oficio de la vaquería era la vida trashumante. Este hecho influyó decisivamente en el impacto que tuvieron los vaqueros negros en la vida social de las regiones ganaderas, pudiendo gozar de privilegios que la población africana ocupada en las minas, obrajes o trapiches azucareros no tuvo. Primeramente hay que considerar que el uso del caballo<sup>498</sup> los colocó en situación de superioridad frente a los otros miembros de las castas y la población india, ocupando puestos de honor en la parte baja del escalafón social. En segundo lugar, las implicaciones de la vida ganadera que acabamos de ver en el apartado anterior, le otorgaron una amplia movilidad social que les permitió actuar en situaciones si no de libertad, por lo menos sí, menos ominosas que las vividas por los otros esclavos. En tercer lugar, a pesar de las ordenanzas que prohibían a cualquier negro el porte de armas,<sup>499</sup> los vaqueros de *color* gozaron de esa prerrogativa tal como se muestra en las muchas licencias dadas a los hacendados para que sus

<sup>496</sup> AGN, General de Parte, Vol. 23, Exp. 23.

<sup>497</sup> AGN, Tierras, Vol. 2804. La información arriba presentada corresponde a las consultas hechas a los administradores de la hacienda de Nopalapan, Guerrero, Solquautla y Uluapa, en razón de una demanda puesta en 1714 por Alejandro Cosío, antiguo arrendatario de la hacienda de Uluapa a sus actuales dueños.

<sup>498</sup> Históricamente la monta del caballo ha significado el dominio del hombre sobre la naturaleza.

<sup>499</sup> AGN, Ordenanzas, Vol., 2, Exp. 39.



vaqueros negros y afroestizados pudiesen portar garrochas, cuchillos, dagas, pistolas y espadas.<sup>500</sup> Por último, y muy relacionado con el punto anterior, está la integración de los vaqueros negros y afroestizados a los cuerpos de lanceros y milicias de pardos y negros que desde la segunda mitad del siglo XVII fueron encargados de cuidar las costas del reino. Todas estas circunstancias refieren indudablemente a que el ejercicio de este oficio era un puesto de confianza otorgado por el hacendado o mayordomo a la población negra o afroestizada, por lo cual no extraña el empleo de los vaqueros y milicianos *atezados* como cuerpos de choque y de control que los ganaderos dirigían contra el grueso de la población, así como su participación como testigos a favor de los ganaderos en los juicios y denuncias interpuestas por particulares, pueblos indígenas u otros pardos y mulatos milperos de la zona por abusos y malos tratos. Puede objetarse a esta última idea el hecho de que, con base en lo afirmado anteriormente, los vaqueros afroestizados libres del siglo XVIII podrían no depender tanto de los hacendados como uno imagina que sí lo estuvieron los esclavos, pero ante eso hay que reconocer la elevada condición de trabajo atado por deudas a las que estuvo sujeta la población afroestizada, mediante los mecanismos de la habilitación, los repartimientos o del adelanto de ropa, zapatos, miel, maíz, vaqueta o carne.<sup>501</sup>

Una posible prueba de la movilidad social puede ser la considerable cantidad de denuncias contra los vaqueros por el delito de poligamia y la aparente fama que tenían de *curros*<sup>502</sup> como lo muestra la denuncia hecha a Pedro de Alvarado, mulato libre de 30 años "*conocido como galán*" desempeñado en el oficio de las vaquerías. En otra denuncia hecha por un esclavo del ingenio de San Antonio en la jurisdicción de Córdoba se acusó a Manuel Pablo Caravalló, mulato libre de oficio vaquero, por doble matrimonio contraído con la parda Paula Antonia en la hacienda de hacer azúcar, San José de la Laguna, a pesar de ser casado con anterioridad en Chacaltianguis, en la zona del Bajo Papaloapan.<sup>503</sup> Otro caso es el ya mencionado vaquero caraqueño casado en segundas nupcias con una negra de Tlaxicoyan, mientras que la historia de Juan Cristóbal Patraca, vaquero de Acayucan permite entender el "arrepentimiento" de los afroestizados ante la trasgresión de la doctrina cristiana. Veamos brevemente su caso.

Según está asentada en el acta levantada por el bachiller Manuel Orduña, el 24 de mayo de 1723 compareció por *motu proprio* un mulato de nombre Juan Cristóbal Patraca *alias* Pedro Hernández, de oficio vaquero y pescador originario de Acayucan. Según narró en aquella oportunidad, por el año de 1710 casose con la parda Sebastiana Hipólita con quien hizo vida maridable durante tres años procreando un hijo llamado Alejandro Diego, hasta que salió de aquella provincia motivado por cierta "desgracia", dejando a su mujer gravemente enferma. Después de andar por varias partes se estableció finalmente en Tamiagua, distante como cien leguas al norte de Acayucan, en donde se mantuvo ocupado ocho años como pescador hasta que contrajo matrimonio con María Castellanos, de origen morena, sin mencionar al cura de aquel lugar si era viudo o casado. Después de vivir año y medio en Tamiagua y procrear otro hijo, Patraca se va a la Veracruz donde, al tener conocimiento de que su primera esposa vivía, se fue a hacer vida maridable con ella hasta que prevenido de su delito por terceros fue a autodenunciarse a la Inquisición de la Nueva Veracruz.

A partir de esta información, los jueces solicitan del cura de Acayucan confirme la historia narrada por el vaquero polígamo, haciendo lo mismo para el caso de Tamiagua donde se hace declarar a la segunda mujer y a los testigos de casamiento. En el caso de Acayucan,

<sup>500</sup> Por ejemplo, AGN, General de Parte, Vol., 7, 8, 18 y 70, por mencionar algunos expedientes.

<sup>501</sup> AGN, Concurso de Calvo, Vol. 3.

<sup>502</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1382.

<sup>503</sup> AGN, Inquisición, Vol., 1168, año de 1776.

además de Sebastiana Hipólita se le tomó declaración a Lucas de Saravia, dueño de la hacienda de Themoluapan que había fungido como testigo de la boda de los susodichos. Mientras tanto se había ordenado al vaquero guardar carcelería en la jurisdicción de la Veracruz y sus arrabales, presentándose cada ocho días en la portería del tribunal dando noticia donde viviese o se mudase. Más tarde, durante el transcurso de la averiguación se revelaría que la desgracia que lo hizo abandonar Acayucan fue por haber colaborado en la fuga de unos reos, razón por la cual se vio obligado a mudar su nombre por el de Pedro Hernández. En las deposiciones siguientes, el acusado argumentó haber ocultado en Tamiagua su condición de casado pues estaba persuadido que su primera mujer estuviese difunta, al dejarla tan achacosa y enferma, por lo que nunca experimentó estar faltando a la doctrina cristiana pues se consideraba viudo; pero que en cuanto supo que vivía en Veracruz, retornó a hacer vida maridable con ella pues era su "legítima mujer".<sup>504</sup> Fueron los comentarios de "personas inteligentes" lo que hicieron darse cuenta de su error, dirigiéndose el 3 de mayo a manifestar su delito.

Al observar la manera en que estos vaqueros abandonan a sus mujeres e hijos da la impresión de no existir en esta población afroestiza, y en general en las clases populares, una idea tan acabada del sacramento del matrimonio monogámico impuesto por la iglesia católica después del concilio tridentino. Solange Alberro en su investigación sobre la presencia negra en los archivos inquisitoriales menciona el desarraigo social como una de las características de la población negra.<sup>505</sup> Los amancebamientos, las uniones perniciosas y los arrejuntamientos fueron objeto de constantes señalamientos por parte de los religiosos durante el siglo XVIII, y existen varias denuncias al respecto que involucran a esclavos y mulatos que viven en los intersticios ganaderos cuyas actas matrimoniales no figuran en los libros parroquiales (quizá habría que considerar los 15 pesos que debían dar al cura para unirse cristianamente).<sup>506</sup> No sabemos el valor que pudieron darle estos personajes a la vida familiar y a los compromisos adquiridos por la vida en pareja (los dos hijos de Juan Cristóbal Patraca, en Acayucan y Tamiagua, habían muerto cuando se inició la investigación), sobre todo en sociedades donde la tasa de mortalidad infantil era alta y la muerte se vivía como un acontecimiento cotidiano. Juzgar dichas actitudes de alejamiento del núcleo familiar como sinónimo de desapego puede ser una estrategia equivocada basada en parámetros y creencias contemporáneas.<sup>507</sup> Por otro lado, desconozco las causas que lo involucraron con la fuga de los mencionados reos o motivaciones relacionadas con la pureza moral o el sentido del honor a las que los hombres de caballo eran tan sensibles y que en todo caso fueron lo suficientemente poderosas como para, no solamente dejar a su familia, sino convertirse en un fugitivo la ley. Pero este punto, que podría darnos un mejor panorama sobre las condiciones que rodeaban a la movilidad social de los vaqueros permanece desconocido.

---

<sup>504</sup> Tal y como fue redactado, da la impresión que Juan Cristóbal Patraca ya había abandonado a su segunda familia para irse al puerto y, que estando allí fue cuando tuvo conocimiento de la existencia de su primera mujer.

<sup>505</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, p. 456 y ss.

<sup>506</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1080 y Vol. 704.

<sup>507</sup> En un informe sobre el cantón de Acayucan para 1831 se habla del matrimonio entre los habitantes: "*Las grandes distancias que separan en lo eclesiástico a varios pueblos, hace que resientan el aumento que deberían de tener porque sumida su administración en un abandono que se resiente notablemente, refluye en grave daño de sus feligreses. (...) El cantón de Acayucan tiene 18 617 almas, que administran dos párrocos y un vicario (...) Los matrimonios que se hacen estos días son como la visita, de carrera se les presenta un párroco, de carrera lo hacen los cofrades de Himeneo, y de carrera se contraen vínculos que han de ser para toda la vida, y que tanto influyen en la sociedad civil. A esto agréguese el estado triste a que quedan reducidos por muchos meses, o si se quiere, para todo el año, sin la administración de los sacramentos, sin el frutos de la palabra divina, y sin la presencia del pastor que debe velar por su rebaño; así es que se advierte una moralidad en las costumbres, dimanada de este abandono nocivo al estado...*" Andrés Iglesias, *Soteapan en 1856*, Citlalpetl, Col. Suma Veracruzana, prólogo de Leonardo Pasquel, Jalapa, 1973.

Por estas razones prefiero no interpretar su autodenuncia como sinónimo de la introyección de los valores cristianos. Resulta innegable que la presencia de la iglesia era visible y cada vez más coercitiva, pero me inclino más a pensar que las personas "inteligentes" que según el vaquero le pusieron sobre aviso de su delito, le hicieron notar el castigo al que sería expuesto si no se presentaba como *espontáneo*. La cultura del miedo fue la base de la actividad inquisitorial y no tanto la del arrepentimiento. La lógica que parece imperar es que una vez vuelto pública la falta si uno no se denuncia, alguien más lo hará, pues para la iglesia, como para muchos sistemas legales actuales, se puede transgredir la ley, de palabra, pensamiento, acción, pero también por omisión. Este impulso a denunciarse espontáneamente debe leerse como la decisión de los no poderosos de jugar con las reglas (discurso público) de las clases dominantes y obtener el mejor provecho de su práctica. Adoptar el discurso de la sumisión - o fingir que se adopta -, aunque representa la introyección de una norma social que por lo demás no repercute demasiado en la interioridad del individuo, significa también el despliegue de una serie de microresistencias muchas veces ignorada.<sup>508</sup> Como se verá en otro tipo de denuncias en las que se transgrede la fe católica, argumentar desconocimiento y prometer no realizar por segunda ocasión los delitos imputados salvan a los acusados de penas mayores. Las clases bajas lo sabían y muchos de sus comportamientos deben insertarse en la siempre tensa práctica de poderes y contrapoderes de los que se nutren los discursos ocultos tanto de dominantes como de los dominados.

La manifiesta insistencia del vaquero Patraca de acogerse a los beneficios de los espontáneos *"en atención a su denuncia y a la buena disposición que en todo había manifestado manteniéndose un año en la jurisdicción de Veracruz sin contravenir lo que le habían mandado"* pudiera reforzar lo antes dicho. Finalmente, después de comprobar que en su estancia en Tamiagua fue conocido como libre de matrimonio, se mandó *"sea reprendido y conminado y desterrado por tiempo de diez años de la jurisdicción de Tamiagua y que dentro de dos meses se confiese general y sacramentalmente y por tiempo de un año ayune los viernes y rece los sábados una parte del rosario de nuestra señora"*. Con esta pena menor, que además le "obligaba" a continuar vida maridable con su primer esposa, el vaquero Juan Cristóbal Patraca recuperó su nombre y parte de su vida en la legalidad, esta vez en el Puerto de Veracruz, nueva *Babel tropical* en donde las maravillas y artificios del mundo convergían y se sedimentaban en los fértiles territorios de la cultura popular.

## XII

La calma chicha que embargaba la vida del puerto de Veracruz a la llegada del otoño también se hacía sentir en las jurisdicciones del interior por las constantes lluvias y nortes que volvían intransitables los caminos y muy complicada la vida productiva. Así, después de la relajada actividad que envolvía la vida en las haciendas durante el tiempo que duraba la pastoría y la engorda en los agostaderos en el otoño e invierno, hacia el final de la primavera las rutinas y los trabajos se volvían más intensos, sobre todo durante el mes de junio cuando comenzaba la época de la saca de ganado prolongada a los primeros días de septiembre. Además de estas salidas, otro factor que estimulaba su movilidad a lo largo y ancho de la región eran las celebraciones litúrgicas que entre los meses de marzo a septiembre atraían a todos los comarcanos por las ferias, rodeos, juegos de naipes, saraos y vendimias que en ellas se realizaban. Aunque los principales centros de peregrinación de la zona tenían una herencia prehispánica, los afroestizos se

<sup>508</sup> James C. Scott, *Los dominados y el arte...*, p.120.

incorporaron a dichas devociones, participando de las expresiones de religiosidad y fervor popular practicadas en las festividades de los distintos pueblos. Alrededor del culto religioso, el espacio festivo y el mercado, estos núcleos poblacionales servían como punto de reunión, contacto y re- invención de las expresiones culturales de unos y otros: *indios ladinizados y españolizados, negros andaluces, griegos, italianos y judíos portugueses africanizados*.<sup>509</sup> Entre las más importantes se encontraban las peregrinaciones hacia Otatitlan, en la antigua jurisdicción de Guaspaltepec, donde se veneraba a un Cristo negro también conocido como el Señor de la Salud; las de la Virgen de la Candelaria en Tlacotalpan el 2 de febrero; las de San Antonio, *señor del monte*, el 13 de junio, patrono de los ganaderos; las de San Juan Bautista, el 24 de junio<sup>510</sup>, fecha en la que se llevaba a bañar al ganado vacuno para mejorar la salud de la manada, se hacían los rodeos y se marcaba a los animales con el hierro de cada ganadero<sup>511</sup>; las de la Virgen del Carmen en Catemaco, el 16 de julio o de la Santa Cruz en Alvarado el 3 de mayo eran las celebraciones que concentraban al mayor número de fieles. Otros centros de peregrinación importantes a los que los habitantes del sur de Veracruz permanecían ligados desde tiempos antiguos eran los de Tila (Cristo negro) en el actual Tabasco y los del señor de Esquipulas, en Guatemala a los que los indios y mestizos del istmo profesaban una gran devoción, a las que aun continúan asistiendo los habitantes del sur de Veracruz e Istmo de Tehuantepec. Dichas romerías o peregrinaciones eran encabezadas por una cohorte de mayordomos y capitanes, casi siempre montados a caballo, encargados de llevar la *bandera* o el estandarte de la divinidad en cuestión, mientras que detrás y a pie, los peregrinos rezaban, cantaban alabanzas o acompañaban su andar con música de vihuelas y jaranas, tamborileros o flautas.<sup>512</sup> En este ambiente de religiosidad popular, no era extraño encontrar vaqueros que llevaran al cuello las imágenes de san Antonio, el señor de la salud, la Virgen del Carmen o apelaran a las manifestaciones sagradas del mundo indígena para protegerse de los lances de su oficio.<sup>513</sup>

Con la llegada del estío, las caravanas de hombres y animales emprendían el camino que los llevaba a las ciudades de Puebla, Tlaxcala, Tepeaca, Ciudad de México, Orizaba, Córdoba y Veracruz donde vendían las partidas de vacunos. Una vez hecho el trato, los

<sup>509</sup> Antonio García de León, *Contrabando y comercio...*, p. 33.

<sup>510</sup> La implicación cultural más evidente de las fiestas del día de San Juan era la celebración del solsticio de verano. En muchas sociedades, los bovinos y, especialmente los toros estaban asociados a la fertilidad y a la potencia masculina que fecunda la tierra, mientras que en pueblos africanos de la costa levantina el ancestro primigenio común de los hombres es el toro, a la vez que las reses desempeñan una función sacrificial en los rituales de renovación del mundo. La transmisión a México del culto celtibérico de fervor al toro, también relacionaba a la fiesta del toro como una muestra de la hidalguía y linaje de nobles y caballeros. Según Weckmann inicialmente se trataba de corridas en donde el matador era un hombre de a caballo que trataba de matar al burel con una lanza a la manera del rejoneador moderno, solo "(...) si no lograba sacrificar al animal, entraba en funciones, a pie, un mozo de espuela con capa y espada. Este daba fin a la bestia y con el tiempo se convirtió en el "matador", figura principal de la plaza de toros desde fines del siglo XVIII." Como se verá, estas suertes que paulatinamente alcanzaron en las ciudades una gran popularidad era versiones un tanto estilizadas de la suerte de picar al ganado cimarrón o de enfrentarse con el a pie, como ya se ha señalado en otro lugar. Toda esta información sugiere, en la celebración de San Juan Bautista, la rememoración de rituales que otrora habían unido las imágenes del toro como simiente y fuerza vital, con aquellas otras que en la Europa mediterránea representaban al astro solar como sinónimo de fecundidad y drama vegetal - advocación visible en la figura del Dios solar Helios identificado como un ser taurino. Coincidentemente las descripciones hechas sobre el baile del Toro viejo o toro para la segunda mitad del siglo XVIII aluden a esta connotación sexual- fertilidad que hemos estado hablando. Vid: Luis Weckmann, *La herencia medieval...*, p. 131; Jorge Amós Martínez Ayala, *iEpa!, toro prieto*, Instituto michoacano de cultura, Morelia, 2001, p.254 y ss; Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, ERA, México, 1996, p. 141 y ss.

<sup>511</sup> George M. Foster, *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1985, p. 137; y José Luis Melgarejo Vivanco, *Historia de la ganadería...*, p. 91.

<sup>512</sup> A este respecto vid: Alfredo Delgado Calderón, "Calendario de fiestas religiosas entre los católicos"; en: *Etnohistoria del sur...*, p. 34.

<sup>513</sup> AGN, Inquisición, Vol. 354.

vaqueros volvían a toda prisa, *pues las tierras templadas no son buenas para nosotros*, acarreado como parte de su pago sarapes, rebozos, bizcochos, cachirulos y todo aquello necesario para la vida diaria.<sup>514</sup> Si les tocaba en suerte asistir a la Nueva Veracruz, su visita coincidía con los días preliminares que la flota y la armada de Barlovento zarparan antes de la temporada de *nortes*, mientras que, al llegar la primavera, cuando eran exigidos por la autoridad virreinal para dirigirse como lanceros milicianos a las costas y puertos a salvaguardar al reino de los ataques piratas, reiniciados con la llegada del buen tiempo eran testigos del tornaviaje que traía a los navíos del Atlántico, Gran Caribe y Tierra firme, siendo de los primeros en informarse de los dimes y diretes que allende la mar llegaban a las costas de Veracruz. En este doble movimiento que los unía al Puerto de Veracruz y en su participación en las peregrinaciones de los principales centros religiosos, los vaqueros afromestizos desempeñaron una importante labor como portavoces y difusores de las improntas culturales que en la región se reproducían - aunque en esta tarea de difusores de la cultura regional no hay que desprestigiar el papel jugado por los arrieros y viandantes. El nexo y complementación de las actividades vaqueras y milicianas permite entender, entre otras cosas, la difusión que tuvieron tierra adentro los bailes, *ayres* y *sonecitos* de la tierra que vía el puerto de Veracruz arribaron a la Nueva España; pues como anotó un fraile mercedario del puerto Veracruz, los bailes con sarandeos, meneos y ademanes deshonestos popularizados en el puerto se bailaban de ordinario en las casas de mulatos, gente de color, soldados, marineros y broza.<sup>515</sup>

Además de los dedicados al oficio de la vaquería, labradores, herreros, arrieros, zapateros, pescador y hasta alguno que otro tendero integraban los cuerpos de milicianos lanceros de las jurisdicciones del sotavento.<sup>516</sup> Hacia 1740 se reportaban para la ciudad de Veracruz cuatro compañías milicianas de a cien hombres, divididas en dos de mulatos libres y dos de negros (esclavos), sin contar los ochocientos lanceros que se podían reunir de los ranchos y haciendas de Jamapa, Cotaxtla, Medellín y Tlalixcoyan.<sup>517</sup> Cosamaloapan podía juntar una compañía de a caballo de las haciendas y para la provincia de Acayucan se reportaba tan sólo en San Juan Tenantitan - Chinameca -, 50 mulatos milicianos, además de dos compañías de lanceros que se podían formar de los vaqueros de las haciendas, cuando las circunstancias lo ameritaran.<sup>518</sup> Conjuntamente con los cuerpos armados irregulares, había vigías -mantenidos por los indios y mulatos - distribuidos en la barra de Alvarado, Tecolapa, Sontecomapa, Laguna del Ostión, Barra de Guazaqualco, y en la desembocadura del río Tonalá.<sup>519</sup> Con la llegada del reformador Gálvez en 1765 y la puesta en marcha de las reformas borbónicas se planteó la necesidad de profesionalizar dichos cuerpos castrenses convirtiéndolos en compañías sueltas urbanas o de Miqueletalla. Mientras tanto, ya desde la segunda mitad del siglo XVIII los negros, pardos y mulatos que integraban estas milicias fueron liberados del pago anual de un peso que por concepto de impuestos las castas estaban obligadas a pagar a la corona<sup>520</sup>; sumando esta nueva prebenda a la lista de los privilegios que les permitió gozar de prestigio social y de fueros especiales para quebrantar las normas impuestas. Llama la atención cómo algunos de los tenientes o sargentos de las fuerzas milicianas pardos al licenciarse de la vida militar obtuvieron ciertas prebendas, como la adquisición de pequeñas estancias ganaderas, ranchos, seguir montando a caballo y portar arma públicamente, además de conservar algunos de los fueros propios de la vida militar.

<sup>514</sup> Lucien Biart, *La tierra caliente*, p. 252.

<sup>515</sup> AGN, Inquisición; Vol. 1052.

<sup>516</sup> AGN, Indiferente de guerra, Vol. 416 - a.

<sup>517</sup> José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano*, Cáp. VI.

<sup>518</sup> AGI, Indiferente 107-a.

<sup>519</sup> AGN, Indiferente de guerra, Vol. 23-A.

<sup>520</sup> En realidad dicha exención del pago de impuesto la habían conseguido ya los mulatos del Puerto de Veracruz desde mediados del siglo XVII. A ellos se agregaron los lanceros de Tamiagua, y de toda la Costa de Sotavento en la segunda mitad del XVIII.

El uso y porte de armas a las que los milicianos tuvieron acceso causó más de una tropelía de parte de los negros, que en opinión de las autoridades tenían fama "*de la gente más peor y vil (...) en peligro de desasosiego y rebelión.*"<sup>521</sup> Incidentes como los ocurridos en Veracruz cuando mulatos libres de dos compañías del batallón, después de dejar sus caballos cerca de la iglesia de La Merced, dieron muerte a algunos españoles al grito de "mueran estos cariblanos"; el aprisionamiento de indios realizado por vaqueros de la Hacienda de Miacatlan o el despojo violento que los vaqueros de Guapango hicieron a comunidades indígenas provocaron que se solicitara al rey que a negros y mulatos de las compañías milicianas se les prohibiese pública o secretamente traer armas. Mas como lo atestiguan otros documentos, esta solicitud no prosperó pues para 1773 una petición semejante se hacía ante el nocivo uso de armas ciertas y demás excesos que ocurrían en Veracruz.<sup>522</sup> Otras denuncias hechas contra éstos vaqueros les prohibían entrar a comunidades indígenas por el grave daño que les causaban y "porque demás que los tratan mal, se sirven de ellos, les enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios que podrían estragar y perturbar el fruto que se desea para salvar el alma de los dichos indios."<sup>523</sup> El archivo General de la Nación, en los ramos de Tierras, Indios y General de Parte, contiene una importante documentación sobre los excesos cometidos por los vaqueros de haciendas a los pueblos indios. Sin embargo, no podemos polarizar el asunto de la interacción social entre indígenas y negros-afromestizos como una relación desigual en todos los casos, incluso aceptando los comportamientos diferenciados entre los indios de comunidad y los *ladinos*. Como ya se ha visto, las *castas bajas* y un creciente número de indios *ladinos* conviven de continuo en los espacios cotidianos cercanos a las márgenes de los ríos o emplazados en los intersticios ganaderos. Establecen relaciones de trabajo ya sea para desmontar una arboladura, para la siembra o comparten el acoso de los cobradores y mayordomos de los reinos del ganado. Muchos de estos actores han quedado emparentados por el gusto de los negros de robarse a las indias de la comunidad. En otros momentos, los *ladinos* se encargan de aliviar la soledad en que viven pardas y chinas, mientras que en el ingreso a las compañías milicianas de mulatos, los indios encuentran una manera de acceder a una vida más desahogada, libre y con menos presiones tributarias.<sup>524</sup>

Esta convivencia inestable, lúdica y, según la visión de autoridades civiles y religiosas, perniciosa, encuentra en los ranchos<sup>525</sup> y parajes intermedios un espacio propicio para escapar, por un lado, de las presiones de *repartimientos* y derechos de piso que imponían los hacendados y, para los indígenas, como liberación de los trabajos forzados, servicios y tributaciones que implicaba la vida en comunidad. Ubicados preferentemente cerca de las márgenes de los ríos o en los nacimientos de agua, estas asociaciones entre la gente de color y las repúblicas de indios reproducidas incesantemente en estos territorios ganaderos fueron los que dieron a la cultura afromestiza sus características principales. Pero cultura afromestiza es aquí sinónimo de nación criolla en la que las procedencias civilizatorias de al menos tres continentes dejaron su paso al juego permanente de las mezclas, las alteraciones, y los reinventos de ida y vuelta, no a la presencia de una matriz africana - de una cultura "afro" como en el caso de las islas caribeñas - al centro del imaginario sotaventino, como lo sugieren algunos autores y como probablemente

<sup>521</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, p. 188-189.

<sup>522</sup> Alvaro Alcántara López, *Negros y afromestizos...*, p. 183; AGN, Criminal, Vol. 262 y AGN, Tierras, Vol. 2697; AGN, Indios, Vol. 21.

<sup>523</sup> *Ibid.*

<sup>524</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1019.

<sup>525</sup> Entiéndase por rancho, no sólo la detentación de una propiedad, que en muchos se reducía a una pequeña choza o jacal, sino al asentamiento humano para ranchar la tierra y hacerla productiva, ya fuera para la siembra, el corte de madera o la pesca.

hubiera ocurrido en caso de haber permanecido en uso alguna lengua de origen africana.<sup>526</sup> La fiesta del fandango, baile de tarima acompañado de orquestas de cuerdas y poesía rimada que se conoció en Veracruz al menos desde principios del siglo XVIII, ilustra esta situación en que las procedencias se con-funden generando un algo nuevo: hay quienes lo sitúan como "baile traído a España por los que estuvieron en las Indias", otros lo dan por baile andaluz trasportado a América durante el siglo XVII, mientras que otras opiniones ven al fandango como diversión africana cuyo nombre provendría de la voz mandinga *funda* y el despectivo *ango*, que significaría "fiesta donde se come".<sup>527</sup> Aunque visibles documentalmente hasta la segunda mitad del siglo XVIII veracruzano, la denuncia hecha en 1695 a un mulato del río San Juan Michapan por "saber conjuros y contar sones jarochos" documentada por Antonio García de León<sup>528</sup>, anuncia, como prefiguración de lo que todavía no era, de lo que aun no había alcanzado amplios niveles sociales pero estaba ya presente en la vida cotidiana,<sup>529</sup> la posterior difusión de los fandangos jarochos en todo el sur de Veracruz. De este modo, espacios ganaderos como los existentes entre las márgenes del río San Juan Michapan, Coatzacoalcos, Cosamaloapan, Tlalixcoyan o del Obispo se convirtieron, desde la centuria "de las luces", en territorios fandangueros en donde nahuas, mulatos, popolucas, andaluces, canarios y pardos expresarían una identidad re-construida incesantemente al ritmo de los nortes y las suradas, en un constante ir y venir que vuelve poco útiles las búsquedas de origen.

### XIII

Al cumplirse los primeros cincuenta años del siglo XVIII era bastante evidente que las provincias comprendidas entre los ríos Blanco, Alvarado, Coatzacoalcos, Tonalá, Jamapa y Cotaxtla eran de la misma calidad: *despobladas, anegadizas en los meses de julio a enero, dedicadas a la cría del ganado vacuno, corte de maderas, y ocupadas en el beneficio de algodón, ixtle, maíz, frijol, pesquerías y cacao*.<sup>530</sup> La documentación de la época no sugiere alteraciones significativas respecto a los observadas a principios de la centuria anterior, en los aspectos de la vida cotidiana de los habitantes de la zona, que no fuese la polarización de las desigualdades sociales, los desajustes económicos originados por malas cosechas o el mal tiempo y la concentración de la riqueza en manos de dos o tres familias locales. Sin embargo, respecto al tipo de hacendado ganadero que durante ciento cincuenta años había hegemonizado la región - un tanto alejado de los intrínquilos políticos locales -, aquellos años vieron aparecer un nuevo modelo de señor del ganado interesado ya no sólo en controlar el ramo pecuario sino también en monopolizar la producción agrícola, participar de la empresa arrieril y sobre todo ocupar y controlar puestos administrativos, civiles y de justicia. En pocas palabras, obtener el control total

---

<sup>526</sup> Yolanda Juárez Hernández equipara la cultura del Caribe con la cultura del puerto de Veracruz sin hacer distinciones importantes y necesarias. Huelga insistir en las relaciones habidas entre Veracruz y las islas del Caribe pero creo que una cosa es asimilar la cultura del puerto de Veracruz y de la región sotaventina a un gran espacio regional como lo sería el Caribe Afroandaluz (vid: García de León, *El Caribe Afroandaluz*) caracterizado por culturas criollas y mestizas, complejos ganaderos, cancioneros ternarios, el papel de los puertos, etc.; y otra muy diferente, su asimilación a la cultura eminentemente africana que en islas como Haití, Cuba o regiones de Brasil permitió la conservación de lenguas negras, religión de orishas, uso de tambores y complejos musicales binarizados. Yolanda Juárez Hernández; "Afroestizos en el puerto de Veracruz"; en: Adriana Naveda Chávez-Hita (comp.) *Pardos, mulatos y libertos*, Universidad Veracruzana, México, 2001, p. 207 y ss.

<sup>527</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo...*, p. 20 y ss.

<sup>528</sup> Antonio García de León, *La isla de los tres mundos*, p. 44

<sup>529</sup> En esta frase estoy parafraseando a Rafael Torres Sánchez, uno de los principales estudiosos de la historia de la vida cotidiana y cuyas enseñanzas han sido fundamentales para la concreción de este trabajo. Vid: Rafael Torres Sánchez, *Revolución y vida cotidiana, Guadalajara 1914 - 1934*, Tesis doctoral en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1997

<sup>530</sup> AGN, Indiferente de guerra, Vol. 23-A.

de los hilos del poder. Casos como los de Diego Fentáñez, Juan Bautista Franyutti y Joseph Quintero, que veremos más adelante, permiten ilustrar esta transformación.

Si los problemas de tierras entre ganaderos y comunidades marcaron el pulso del siglo XVII, la centuria siguiente estaría marcada por la agudización de problemas de tipo laboral y sobre explotación de la fuerza de trabajo. Las haciendas de Cuatotolapan, Nopalapan, Solquautla, Guerrero, Santa Catarina de los Ortices, El Calabozo, San Nicolás, Chiltepequec y San Felipe se extendían en el territorio comprendido entre las faldas de la serranía de Los Tuxtlas, el río de Cosamaloapan, las márgenes del río Coatzacoalcos y la provincia de Guaspaltepec, utilizando los vacíos dejados por la desaparición de los pueblos, tierras que de a poco le arrebataron a las comunidades sobrevivientes. De los setenta y seis pueblos "mal poblados y mal ordenados" reportados hacia 1580 en la provincia de Guazaqualco o Acayucan, ciento cincuenta años más tarde sólo veinte pueblos habían logrado perdurar, mientras que las haciendas de ganado mayor se contabilizaban en más de treinta. Tal diferencia muestra claramente la transformación experimentada del siglo de la Conquista al llamado siglo de las Luces en lo referente a la propiedad de la tierra y permite entender también el proceso de despojo vivido por las comunidades (s. XVI - XVII) y su retorno a ella (s. XVIII) ahora como trabajadores asalariados o rentistas. Aunque la fase más crítica de la curva poblacional se alcanzó alrededor de 1646, iniciándose después una lenta aunque paulatina recuperación, todavía para 1720 algunos vecinos del lugar reportaban que los lugares más poblados llegaban a 200 indios y los menos, que eran la mayoría, tenían sobre los 30 individuos.<sup>531</sup>

Para 1740 el incremento demográfico era notable en provincias como Acayucan o Cosamaloapan donde la república de naturales ya representaba en promedio el 60 % de la población total, complementada con el 32 % de afroestizos y el 8 % de los españoles. Este repunte de la población india incentivó la producción de maíz, algodón y pita (ixtle), aunque a la postre condujo a un descenso en los precios y la reducción del poder adquisitivo. Veamos el ejemplo de la producción de pita, según una información de 1743.

Los frutos que sirven de comercio en toda la jurisdicción es pita floja y torcida. La floja al presente es su valor un real la libra y la torcida a cuatro reales. En tiempos pasados valía la libra de la torcida en la jurisdicción dos pesos la libra y la floja dos reales; y como en estos tiempos hay más saca de ella por razón de ser más los indios ha desmerecido mucho y así en Puebla y en México la libra de pita torcida se vende a 5 reales y la de floja a dos reales y sólo se podrá tener estimación haciendo que los naturales beneficien bien este género.<sup>532</sup>

Según este informe otra de las causas que motivó el descenso de los precios era la ciega codicia de los mercaderes que habitaban en las cabeceras quienes por acaparar la producción se la compraban a los indios, aunque éstos diesen mal beneficiada la pita; lo que a la postre, llevó a la ruina un comercio que anteriormente era de gran estimación.

Por las noticias de los años siguientes, las denuncias de las comunidades y la averiguación presentada en 1802 sobre la necesidad de incentivar el comercio de algodón e itxle podemos suponer que el rescate de estos géneros nunca ocurrió, toda vez que las

<sup>531</sup> Antonio Bethencourt, *El real astillero de Coatzacoalcos*, p 415.

<sup>532</sup> AGI, Indiferente, 107





**Isola di Ispahana** *Isola di Ispahan*  
 Isola di Ispahana, che si trova nel Golfo Persico, e che è la capitale del Regno di Persia, e della Provincia di Ispahan. Questa Isola è molto fertile, e produce gran quantità di grano, e di altri cereali, e di frutta, e di vino. È anche molto ricca di minerali, e di metalli, e di altre ricchezze. La Isola di Ispahana è divisa in molte provincie, e città, e villaggi, e ha una popolazione di circa 1.000.000 anime.

**Legenda**  
 - Città di Ispahan  
 - Città di Isfahan  
 - Città di Shiraz  
 - Città di Teheran  
 - Città di Kabul  
 - Città di Herat  
 - Città di Kandahar  
 - Città di Balkh  
 - Città di Samarkand  
 - Città di Bukhara  
 - Città di Merv  
 - Città di Nishapur  
 - Città di Herat  
 - Città di Kandahar  
 - Città di Balkh  
 - Città di Samarkand  
 - Città di Bukhara  
 - Città di Merv  
 - Città di Nishapur  
 - Città di Herat  
 - Città di Kandahar  
 - Città di Balkh  
 - Città di Samarkand  
 - Città di Bukhara  
 - Città di Merv  
 - Città di Nishapur

denuncias por acaparamiento de la producción, la habilitación, los repartimientos a los milperos, y la paga de precios no equitativos respecto de los géneros adquiridos por los "acaparadores" se volvieron endémicos durante el siglo, generando un descontento generalizado que años más tarde pondría en jaque a las autoridades locales y a los detentadores del poder económico.<sup>533</sup> Algo similar ocurría con el maíz y el frijol que exceptuando a veces el que se utilizaba para el consumo interno, el resto era absorbido primero por los comerciantes y los señores del ganado.

La fertilidad de la tierra en las jurisdicciones costeras resaltaba aun más la decadencia del comercio de frutos de la tierra, misma que los europeos explicaban no sólo por causas materiales sino también a partir de lo que para ellos era la naturaleza de indio. La prodigalidad de la provincia de Acayucan (situación extensible a Los Tuxtlas, Tlacotalpan y Cosamaloapan) "tan fértil que se cojen cuatro cosechas de maíz al año" generó en la población europea una imagen del indio – pero igualmente del negro y afroamericano - como un individuo flojo, poco afecto al trabajo y sin ningún interés por mejorar su nivel de vida. Esto era así, opinaban los europeos, porque "la propia abundancia de bastimentos hace perezosos a los indios y demás gente, pues sin más beneficio que arrasar un pedazo de monte en la seca y darle fuego después con unos bordones que el vulgo llama espeques, van hoyando la tierra y sembrando el maíz y lo mismo hacen con el frijol, sin beneficio de arado u otra cosa equivalente. Según una anécdota contada por los constructores de navíos instalados en las riberas del río Coatzacoalcos "(...) aunque se recorrieron cuatro o cinco leguas, no fue posible encontrar "la fanega y media de frijol que se buscaba, sin que se pueda comprender en qué consiste, sino en su haraganería."<sup>534</sup>

Las comunidades más afectadas en sus condiciones de vida material fueron aquellas asediadas por los ataques de piratas, o que tuvieron que trasladar sus asentamientos tierra adentro; especialmente las que permanecieron en el corregimiento de Los Agualulcos que aun cuando pertenecían a la doctrina de Acayucan, por las grandes distancias que la separaban de la alcaldía mayor (30 leguas) debieron orientar su vida productiva a los mercados tabasqueños, a los que terminarían uniéndose jurisdiccionalmente un siglo más tarde en 1852. Para 1743 Mecatepeque tenía apenas 18 familias, Tecuaminoacan 26 y San Francisco Ocuapan con 20<sup>535</sup>, mientras que otros pueblos como San Pedro Sotepan contaban con 358 tributarios, Acayucan cerca de 300 o Texistepec 149. A diferencia de los *Agualulcos*, la mejoría de estos tres últimos pueblos se reflejó en las cuentas de su caja de comunidad y por ser los únicos que contaban con ganado vacuno (Acayucan 50 cabezas, Sotepan 150 y Mecayapan 60) y poseían tierras propias donde pastaban bovinos y caballos.<sup>536</sup> Buena parte de los beneficios obtenidos por los indios en sus crianzas y cultivos se iba en cubrir los costos del culto religioso y la limosna para los curas, aunque en ocasiones se veía forzados a hacer milpas comunales para pagar los ornamentos de sus iglesias, la celebración de misas y el mantenimiento de sus cofradías.<sup>537</sup>

Los abusos de los alcaldes y tenientes de justicia no experimentaron modificación alguna, de manera que los recién llegados a ocupar puestos de gobierno no hacían sino reproducir las conductas de sus antecesores. Si acaso se consultaba a algún español sobre las denuncias de los indios, estos no encontraban falta alguna en las actitudes de los *justicias*, pues, según decían, "era lo acostumbrado y habitual entre aquellas gentes" o

<sup>533</sup> AGN, Industria y comercio, Vol. 1, Exp. 5.

<sup>534</sup> Antonio Bethencourt Massieu, *El real astillero...*, p. 412.

<sup>535</sup> Comunidades asentadas en la margen derecha del río Coatzacoalcos.

<sup>536</sup> Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria del sur...*, p. 49.

<sup>537</sup> *Ibíd.*

también "porque de propia voluntad, los mismos indios buscaban servir a los alcaldes en busca de privilegios".<sup>538</sup> Las demandas interpuestas por los indios de Tuxtla para que no se les obligara a dar servicio personal ni raciones de zacate, leña o pescado,<sup>539</sup> las de los indios de Acayucan, Texistepec y Oluta quejándose por los repartimientos forzosos de aguardiente, ropa o pan de harina, que les hacía el alcalde mayor formaban parte de una historia constantemente re-actualizada.<sup>540</sup> Las acciones de Juan de la Ternerá Sotta, Capitán veterano de los tercios de Cataluña que por sus acciones en las campañas en Osterlik, sitio de la plaza de Barcelona (1697) y batalla del puente mayor de Gerona obtuvo en recompensa la alcaldía de Acayucan en 1701, es un ejemplo ilustrativo de los que hemos venido diciendo.<sup>541</sup> Se le acusaba de mantener ebrios a los indios, fomentar las querellas entre los naturales y los religiosos, despojaba a las comunidades de sus animales de labor y crianza, exigía a los indios trabajos forzados, pagaba a los comuneros con productos dos o tres veces más caros de su valor normal y controlaba el comercio de pita y la venta de mercaderías argumentando "(...) ser todo de él pues su majestad el rey se lo había dado." <sup>542</sup> Los excesos cometidos por este veterano de guerra pusieron a la provincia de Acayucan al borde del amotinamiento, sin embargo, las protestas no prosperaron y los indios emprendieron la huida al monte, que era una de sus formas usuales de resistencia.<sup>543</sup> Si bien es cierto que en medio de estos lances, algunos curas y párrocos apoyaban a los indígenas, también es cierto que demandaban de ellos grandes cantidades de dinero para el sostenimiento del ministerio cristiano y no faltaba quien aprovechase su fuero para solicitar de sus hijas de confesión favores sexuales. Así, vicarios como Manuel Antonio Orduña, natural de Xalapa, se hizo famoso en las provincias del sur por sus torpes solicitudes – en Tuxtla solicitó a las pobres indias, en Acayucan durante la cuaresma de 1723 fue el turno de una parda, mientras que en 1716 fue una mestiza quien movió su inquietud – hasta que en 1724 agobiado por su culpa se presentó como espontáneo ("fingiendo espontaneidad pero no por verdadero arrepentimiento" – se lee textualmente –) siendo desterrado de Acayucan, Tuxtla, Madrid y México y ordenado a servir por tiempo de cuatro años en un Hospital de Oaxaca.

Detrás de estos sucesos, como el gran escenario que organizaba y confería sentido a las acontecimientos y entuertos de la vida diaria estaba el intercambio permanente de la cultura inmaterial y del mundo de las creencias, que traspasaba cualquiera de las barreras nominales implementadas en el virreinato novohispano para diferenciar a cada uno de los grupos sociales. Como lo muestra el expediente formado por la presunta hechicería de la que fue objeto el hacendado español Manuel Pérez Sosa (dueño de Solquautla), en la búsqueda de la etiología que originaba los padecimientos corporales se recurre al o la especialista que posea el remedio eficaz para curar la enfermedad, sin que la procedencia social o racial de dicho(a) sanador(a) sea un obstáculo. De hecho, si hemos de creer en algunos testimonios de la época, la "contaminación" que los españoles avecindados en las provincias sotaventinas (en su mayoría de extracción humilde que llegaban a las Indias "con una mano por delante y otra por detrás") habían tenido del universo imaginario de indios y afroestizos era significativa, sobre todo si se toma en cuenta su complacencia por unirse a negras e indias, unión que inevitablemente acercaba y fundía las creencias de uno y otro grupo en complejos evidentemente híbridos.<sup>544</sup> Fue este mestizaje constante, lo que impide ver en el intercambio de saberes

<sup>538</sup> AGN, General de Parte, Vol. 59.- B.

<sup>539</sup> AGN, Tierras, Vol. 2943, Exp., 196, f. 506.

<sup>540</sup> AGN, Indios, Vol. 37.

<sup>541</sup> AGI, Indiferente, 135.

<sup>542</sup> AGN, Indios, Vol. 37.

<sup>543</sup> AGN, Jesuitas, Vol. 14.

<sup>544</sup> Al respecto un testigo de la época escribió: <<Muchos nobles de la nación se casan con indias y mulatas por esta razón, y viven miserablemente, como rústicos por aquellos campos, considerando una afrenta volver pobres a España, como si el suelo de América fuera todo de oro y plata, y cualquiera que allí fuera debiera en

médicos entre individuos de diversas procedencias situaciones raras o excepcionales sino más bien el resultado de la convivencia ordinaria y del tráfico incesante de creencias, certezas e incertidumbres.

Según la información difundida en Acayucan por Margarita Esquivel en 1724, la reputación y crédito de Andrea Tenorio andaban volando pues a ella se responsabilizaba de haber *ligado*<sup>545</sup> al citado Manuel Sosa. Para curarse, el hacendado "(...) *hubo de buscarse a una india ladina llamada Phelipa La Linchin, vecina de este pueblo y que asiste en la hacienda de Themoluapa que le dio una bebida para desligarlo y que le dijo que si con esto no sentía mejoría y podía usar del acto carnal tomase un zapato de Andrea Tenorio y le raspase el sudor de la planta inferior y en el agua lo bebiese y que luego estaría bueno del impedimento.*"<sup>546</sup> Al parecer, esto último ya no fue necesario pues de la primera bebida dada por la india, el ganadero quedó sano. El arte de la ligadura, de origen muy probablemente africano-caribeño fue utilizado ampliamente por las pardas y mulatas del Veracruz colonial, especialmente como una manera de castigar la infidelidad o el abandono del hogar, aunque también existe información referente a la práctica de este hechizo sin otro interés mas que el de su difusión y enseñanza. En contraparte con la historia de la india Phelipa La Linchin, de la cual no conocemos más que su nombre, el expediente formado a *Las Pascualas*, negras de la estancia de Corral Viejo, acusadas de brujerías y de "saber del arte de ligar" permitirá conocer la otra cara de la moneda... las relaciones entre los indios y las mujeres afroestizas. Por lo pronto, gracias a los "buenos oficios" de Margarita Esquivel pudimos enterarnos de este episodio en el que ganaderos de renombre confían su salud a mujeres que detentan saberes diferentes y en el que la búsqueda de la eficacia médica aproxima a los diversos grupos sociales. De esta española Esquivel también tendremos oportunidad de saber más datos, particularmente después que una hija suya contrajera nupcias con un genovés llamado Juan Bautista Franyutti llegado a la provincia de Acayucan, con el mismo deseo que durante años había impulsado la travesía del viejo al nuevo mundo... *hacer la América*.

#### XIV

No se sabe a ciencia cierta la fecha en que arribó por primera vez al sur de Veracruz Juan Bautista de Franyutti, fundador de una dinastía de hacendados ganaderos que hasta las postrimerías de la etapa porfirista controló los hilos del poder en el sur de Veracruz. Tal confusión estriba, en parte, por la clase de documentos que han servido para reconstruir su historia. Su nacionalidad es también parte del misterio, pues Cádiz, Islas Canarias y Génova son los probables sitios de origen. Por lo pronto, y como lo explicaremos más tarde aquí se recurrirá a su origen italiano. En dos artículos muy similares publicados uno en Barcelona y otro en México, el historiador Abel Juárez ha tratado fragmentos de la vida de este personaje, vinculando su vida y obra a las redes de la oligarquía regional que unían a los hacendados locales con los comerciantes del Consulado mexicano.<sup>547</sup> La

---

breve hacerse rico. ¡Oh cuantos de ellos pieren de pura hambre, en comparación con aquellos que se elevan al más alto grado de honor y fortuna en las Indias!; Precisamente como en la milicia son infinitos los que pierden la vida por los muy pocos que llegan a ser coroneles y generales. >> Giovanni Francesco Gemelli Careri, "Viaje a la Nueva España", 1697; en *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I, p. 246

<sup>545</sup> Como se recordará, era una hechicería muy acostumbrada en la época consistente en imposibilitar mediante la toma o ingesta de ciertos alimentos la realización del acto sexual.

<sup>546</sup> AGN, Inquisición, Vol. 760.

<sup>547</sup> Abel Juárez, "Las redes de poder de una oligarquía regional;" en: *Boletín Americanista*, Año XXXV, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Barcelona, 1995, pp. 201- 219. y Abel Juárez, "Las fuentes de poder regional en el sureste veracruzano: el caso de Juan Bautista

reconstrucción hecha por este historiador recupera la información proveniente de los archivos notariales de la ciudad de Orizaba y México, que ofrecen una imagen un tanto *blanqueada* de Franyutti y lo presentan, desde su primera incursión al sur de Veracruz, como representante de los grandes hombres de negocio del Consulado de México. Otros autores que han mencionado a este hacendado son Antonio García de León, David Ramírez Lavoignet y Alfredo Delgado Calderón, aunque, en cada caso, las referencias a este personaje no pasan de ser menciones discretas o referencias relacionadas con la actividad ganadera de la zona, o agravios a comunidades indias.

Antes de la aparición de Franyutti como señor del ganado alrededor de 1755, los hacendados se habían mantenido un tanto alejados de la vida política. En parte debido a que muchas de las familias ganaderas de la región, como los Medina dueños de Nopalapa, los Luyando, propietarios de la Hacienda de Guerrero, o los Estrada, de la hacienda de Uluapa, no centraban su caudal únicamente en los beneficios de la empresa ganadera. Las haciendas de ganado mayor eran sólo una parte de los distintos giros comerciales y propiedades que conformaban los vínculos y mayorazgos fundados por ellos. El beneficio de minas, ingenios y trapiches de hacer azúcar, obrajes o la actividad comercial eran otras de las tantas actividades desempeñadas por estos clanes. A reserva de un estudio más detallado sobre los giros comerciales y empresas productivas de las familias ganaderas, tengo la impresión de que la imagen de la hacienda – pienso en el caso de las de tierra caliente – como unidades productivas de tipo feudal, puede tener su explicación en esta diversificación de giros que convirtió al latifundio ganadero en una propiedad menor de todas las poseídas por las ricas familias del centro; además de que habría que investigar si parte de su producción no estaba orientada a satisfacer las necesidades creadas por sus otros negocios.<sup>548</sup> ¿Habrán sido utilizadas las ganancias de las haciendas ganaderas como una caja de fondos para subvencionar los lujos de la gran ciudad o los descalabros de otros negocios? Es un trabajo que para las haciendas del sur está aún por hacerse.

El hecho de que dichas haciendas permaneciesen bajo la tutela de un administrador o arrendadas de tiempo en tiempo a diferentes ganaderos locales, favorecía los saqueos del ganado de la hacienda, malos manejos y casos de corrupción de parte de quienes debían administrarla. La prosperidad económica de los mayordomos que cuidaban de los feudos les permitió arrendar o adquirir haciendas ganaderas de menor envergadura o establecer vínculos matrimoniales con las propietarias cuando éstas enviudaron. Por otro lado, estos manejos "oscuros" o la creación de capellanías, censos y obras pías hechas a nombre de las haciendas las colocaron en una posición bastante desventajosa frente a los poderes eclesiásticos, que terminaron apropiándose de algunas de ellas como fue el caso de Las Lomas o la El Zapotal.<sup>549</sup> Esta ausencia generalizada de los dueños de las haciendas ganaderas en sus propiedades explica parcialmente el desentendimiento que las familias ganaderas tuvieron por controlar los ámbitos locales de la política y el poder. No parece haberles interesado controlar los espacios locales, pero sí aseguraban su participación en ellos manteniendo buenas relaciones con los funcionarios en turno. Ambos dejaban hacer: mientras los alcaldes permiten a los hacendados seguir extendiendo sus dominios sobre tierras supuestamente *realengas*, posteriormente formalizadas bajo el pago de

---

Franyutti, 1750 – 1820."; en: *Sotavento, Revista de Historia, sociedad y cultura*, num. 9, Instituto de investigaciones Histórico-Sociales, Universidad veracruzana, invierno 2000 – 2001, pp. 9 – 36.

<sup>548</sup> La cuestión de las motivaciones no económicas parece ser aun más intrigante en el caso de una tardía generación de hacendados, la de fines del siglo XVIII. Es este el fenómeno descrito por David Brading: "Las fortunas producidas en la minería y el comercio fueron invertidas en tierra, para ser despilfarradas poco a poco o transferidas gradualmente a los cofres de la iglesia. Ello se refiere a las ambiciones aristocráticas de la clase de nuevos ricos. Esta gente compraba títulos y establecía propiedades vinculadas llamadas mayorazgos. David Brading, *Mineros y comerciantes*, p. 219.

<sup>549</sup> ANO, Año de 1768.

composiciones; los ganaderos respetan los giros comerciales de los alguaciles, a sabiendas que es el comercio el único interés que impulsaba a esos personajes para representar a su majestad en estas provincias tan alejadas de la mano de Dios. También se hacían presente estableciendo negocios con los *justicias* o con los comerciantes representados por ellos, colocando a miembros de la familia en puestos clave como los de teniente de justicia, escribano o cura parroquial, prestando dinero a las funcionarios para iniciar negocios independientes en las tierras bajo su jurisdicción, cooperando cristianamente con los diezmos, apoyando en la construcción de una parroquia o en la erección de una cofradía

Por otro lado, los propietarios de haciendas más modestas que sí residían en la provincia, como los Lara (Mapachapa), Los Ortiz (Santa Catarina), o los Dávila-Pérez (Solquautla), nunca tuvieron el caudal para incidir más allá que en el curso de los episodios locales o para competir con los comerciantes del centro. Algunos de ellos vivían algo aislados en sus ranchos y haciendas, visitando la cabecera sólo en los días de fiesta, mercado y para oír misa; y, salvo los litigios con las comunidades por la posesión de la tierra todavía frecuentes a principios del siglo XVIII, en lo subsiguiente no he encontrado evidencia documental que los vincule a presiones laborales sobre los pueblos indios o los negros; esto último, debido quizá a que su producción era bastante discreta y preferentemente de autoconsumo, orientada más hacia los mercados locales y de tiempo en tiempo colocaban su ganado en los mercados regionales.<sup>550</sup> Pero todas estas tendencias Franyutti las modificó, concentrando todo el poder que era posible acumular en una sola persona: alcalde mayor, recolector de diezmos y alcabalas, comerciante, usurero público, capitán del cuerpo de soldados españoles, dueño de recuas, notario público, familiar del Santo Oficio y encargado de poner y quitar a su antojo a los alcaldes, tenientes o párrocos de su jurisdicción. Así como su poder no tuvo límites, la animadversión y malestar con que se expresa de él un religioso resulta representativo de la percepción que sus contemporáneos tenían de él:

“El móvil principal de y sin semejante de todas las disensiones es un extranjero Finaléz, allí avecindado de veinte años a esta parte que se nombra Juan Baptista Franyutti, hombre de genio tan díscolo y revoltoso que en cuantas especies de disensión hay se suscitan en todas o es principal motor o el más pertinaz tormento. Para este ni hay sacerdote con crédito porque a todos los persigue y capitula para con sus prelados; ni mujer que en su boca viva honrada, ni pobre milpero a quien no usurpe con violencia los sudores de su trabajo, ni difunto de quien por faz o nefaz, no se incrementa así herederos forzosos, fingiéndole deudas que no contrajo en vida para usurparles sus bienes aun después de muerto. A este monstruo de ambición insaciable, todos, en su concepto, le son deudores de cantidades que les apropia y él siendo en realidad deudor a muchísimas, de su sudor y sangre, a nadie paga ni se halla justicia que a ello se comprima o ponga freno de sus tropelías, porque astuto y ardidoso atrae a su contemplación, por medio de cohechos y sobornos a curas y alcaldes mayores de Acayucan, para perseguir, arruinar y dominar absoluto en todos y con especialidad sobre los que trasluce y experimenta no acceder de sus desaprobados dictámenes (...).”<sup>551</sup>

---

<sup>550</sup> AGN, Tierras, Vol., 3603

<sup>551</sup> AGN, Tierras, Vol. 2603.

Según la opinión de los vecinos viejos de la provincia de Acayucan, Juan Bautista Franyutti llegó a aquellas tierras alrededor de 1725 "muy pobre y descalzo de pies y manos" a trabajar al lado de su padre, un genovés a quien la gente conocía como Tata Antón. Presumiblemente nacido en 1700, Franyutti "de edad muy tierna" se fue a trabajar a un bodegón a la Barra de Guazaqualco, propiedad de un paisano de su padre llamado Agustín Oneto que tenía nexos con los comerciantes de la ciudad de México. Allí, en la *Barrilla*, con una chamarra encarnada a la piel servía las mesas, fregaba los platos y guisaba, pero al parecer sus habilidades en los tratos y granjerías le permitieron quedarse a cargo del negocio. Ese fue el inicio de su fortuna. Comenzó a comerciar con los indios y mulatos adelantándole y fiándole granjerías y conforme fue creciendo en edad, "así crecía en el caudal, pues lo que costaba dos, él lo daba por seis o por ocho."<sup>552</sup>

Después de su estancia en la Barra de Guazaqualco, el genovés se fue a Ixhuatlan y Moloacan, pueblos indios ubicados en la margen este del río Guazaqualco, a comerciar con pita e ixtle y más tarde, ya dedicado al transporte de mulas, se empleó en la compra-venta de cacao de Tabasco haciendo la ruta hasta las bodegas del río San Juan Michapa, hasta que su prosperidad le permitió asentarse en Acayucan donde empezó a acaparar la producción y venta del algodón. Hasta ese momento, Franyutti era uno de tantos europeos que existían en la provincia sirviendo como intermediarios entre los productores locales (indios) y los comerciantes del centro, a los cuales Juan Bautista hacía llegar los géneros hasta Tlalixcoyan, Alvarado y Tlacotalpan; fue entonces cuando dos sucesos detonarían su ascenso en la vida económica y política de Acayucan. Uno fue su unión matrimonial con doña María Regalado de Esquivel, hija de la citada Margarita Esquivel y del próspero comerciante Don Sebastián Regalado.<sup>553</sup> El otro acontecimiento fue su postulación para alcalde mayor de Acayucan, gracias al apoyo brindado por su antiguo patrón Agustín Oneto y al concurso de Juan Antonio Yermo, Prior del Consulado de México.<sup>554</sup> Podemos decir entonces que la década de los años treinta fue un periodo de afianzamiento de su poder y a partir de la década siguiente Franyutti estuvo ya involucrado con las postulaciones y designaciones de los alcaldes mayores de la jurisdicción, controlando el comercio de pita y algodón, además de adquirir los puestos de administración y cargos de justicia que estuvieron a su alcance. En 1744 adquiere el título de notario con facultad de servir de alguacil mayor,<sup>555</sup> en 1755 logra ganar el remate de las alcabalas de la jurisdicción, cargo al que después une el de recolector de diezmos.<sup>556</sup> Al comenzar la segunda mitad del siglo, Franyutti adquiere la hacienda de Cuatotolapan, de la que primero fue tenedor y finalmente compra en un remate en la curia eclesiástica de Puebla.<sup>557</sup>

Como resulta lógico imaginar, la adquisición y el posterior ejercicio de tales fuentes de poder empezaron a causar conflicto entre los vecinos del lugar; y las comunidades a quejarse ante los curas y a la Audiencia de México por los abusos y malos tratos que les causaban Franyutti y su gente. Según una serie de opiniones recogidas en 1763, el genovés tenía por costumbre dar jabón, machetes, sombreros, mantas, géneros de Castilla, aguardiente o dineros en carácter de repartimientos forzados que cobraba al llegar las cosechas. Con los hacendados circunvecinos también empezó a tener

<sup>552</sup> AGN, Tierras, Vol. 3603. f. 37.

<sup>553</sup> AGN, Inquisición, Vol., 1075.

<sup>554</sup> Abel Juárez, *Las fuentes del poder...*, p. 24

<sup>555</sup> AGN, Inquisición, Vol. 847.

<sup>556</sup> AGN, General de Parte, Vol. 40.

<sup>557</sup> AGN, Tierras, Vol. 2931.

problemas, especialmente con los dueños de la hacienda de El Calabozo y los poseedores de las haciendas de Santa Catarina y San Felipe, a los que demandó utilizando sus fueros administrativos e inquisitoriales con la intención de adquirir las propiedades mencionadas. En lo que concierne a su relación con los religiosos, a los curas que no eran de su agrado los difamaba en el Obispado de Antequera (tenía relaciones de compadrazgo con el obispo de Oaxaca) con el respaldo de los mulatos que firmaban y apoyaban las causas del italiano. Con los pardos ocurría algo similar, adelantándoles entre 10 y 20 pesos y cobrándoles en frutos de la tierra que tomaba a cuenta a menos de la mitad de su precio real. Al llegar las cosechas, el hacendado se iba a las milpas con sus "romanas" de mulatos milicianos para impedir que algún forastero comerciara con los indios y mulatos que no fuese él, haciendo estanco del algodón y de los demás géneros que producían los milperos. Cuando en 1763 fue demandado por el cura de Los Agualulcos, ya llevaba en su haber la deposición de cuatro alcaldes mayores y el exilio de tres curas que se mostraron críticos a sus proceder.

Por supuesto que no todos los vecinos de Acayucan tenían una opinión contraria de su persona y sus actos. Por ejemplo, el español Diego de Céspedes depuso que de veinte y nueve años de haberlo tratado nunca vio ni se había enterado "que haya sido alborotador, ni díscolo, y si ha tenido algunos pleitos éstos han sido justos y por defenderse." Sobre las ofensas cometidas a los milperos este testigo afirmó ser contrario todo lo que se rumoraba pues a todos les daba sus géneros y pesos para que sembraran algodón y levantaran las cosechas, pues sólo él podía hacer los préstamos en la provincia "(...) y si coge y los obliga a que le den a él todo el algodón - agregaba Céspedes -es de razón pues para ello tiene desparramado su caudal; y hay muchos que le deben y que estando debiéndole seis u ocho años, los aguarda y no por eso los deja de aviar (...) y es cierto que muchos de los que mueren le quedan debiendo muchos pesos y que siendo pocos sus bienes sabe perdonarles las dependencias (...)".<sup>558</sup> Aunque como ya hemos dicho, la declaración de este español era "a favor" de las acciones de Franyutti, su testimonio confirma, en sentido negativo, algunas de las causas que se le imputaban, con la particularidad de que el testigo no hallaba en su proceder ofensa alguna.

Las molestias generadas por los proceder de Franyutti se hicieron públicos en 1748 cuando el cura Buenaventura Urbina, compadre suyo en el bautizo de su hija Maria Aurelia, denunciara sus excesos con la república de naturales. Este cura oriundo de La Rioja había pasado a la Nueva España muy joven y siendo ordenado Diácono y subdiácono por el Obispo de la Puebla, pasó a la villa de Santiago Tuxtla a servir como vicario. Su gran conocimiento en la lengua mexicana le permitió un mayor acercamiento con la república de naturales con quien tenía fama de "enseñarles con amor, celo y caridad la fe cristiana", cooperando voluntariamente con más de 10, 000 pesos en la edificación de la iglesia de San Diego de Acayucan y en la compra de imágenes ornamentos, cálices y otras alhajas para embellecer la iglesia parroquial de ese mismo pueblo.<sup>559</sup> Las disputas entre dichos compadres se polarizaron cuando el genovés fue nombrado notario público y Urbina demandó "se nombre a otro notario y demás oficiales pues además de ser contrario a mí, para semejante cargo se necesita saber leer y escribir bien", y a decir del religioso Franyutti no sabía, y fue entonces cuando Buenaventura Urbina hizo notar a las autoridades religiosas del Obispado los abusos cometidos por el hacendado y los "vicios" en que caían los indígenas por culpa aquel.<sup>560</sup> En respuesta, Franyutti acudió a la ciudad de Antequera donde con acusaciones "de los mulatos sus aliados" calumnió al religioso, quien si bien fue amonestado, meses después fue

---

<sup>558</sup> AGN, Tierras, Vol. 3603, f. 20 v.

<sup>559</sup> AGI, Indiferente, 257.

<sup>560</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1080.



reintegrado a su cargo. Finalmente, según la opinión de varios vecinos, los lances de Buenaventura Urbina con el genovés le condujeron a la muerte, pues después de una acalorada discusión con el ganadero, el religioso falleció "a causa del gran coraje que hizo después de haberse purgado."<sup>561</sup>

Para 1754, otro cura, Don Joseph Pérez Cano, residente en San Juan Tenantitan Chinameca inculpó a Franyutti como responsable de la embriaguez de los indígenas aunque en este caso las influencias del terrateniente confinaron al vicario a purgar pena en Oaxaca. Según los religiosos, la causa de estar arraigado el vicio de la embriaguez que padecían los naturales "con bebidas, tepaches y otras compuestas nocivas que hacen y los motivos por los que se internaban a los montes con el pretexto de hacer sus milpas pero sin asistir durante dos o tres meses a oír misa ni educarse en los misterios de la vida cristiana"<sup>562</sup> eran las presiones ejercidas por Franyutti y los alcaldes mayores para que los indígenas beneficiaran y trabajaran los frutos con los cuales cubrían parte de las deudas contraídas con aquellos, razón por la cual los naturales se veían forzados a pasar grandes temporadas milpeando alejados de la verdadera fe. La falta de remedio en dichos males, concluía el cura Pérez Cano, era porque dueño de la alcaldía mayor sólo había justicia para sus aliados y parciales "y los demás perecen en ella".<sup>563</sup> Si bien esta denuncia motivó la indagatoria sobre la vida religiosa de Franyutti, costumbres y, si era casado, la clase de persona que era su esposa, no parece haber ocurrido demasiado pues años más tarde le fue concedido por el obispo de Oaxaca el título de notario familiar del Santo Oficio, cargo que Franyutti se encargó de utilizar en consonancia con sus intereses.<sup>564</sup>

El aumento del capital de quien veinte años atrás había llegado a la Barra de Guazaqualco descalzo de pie y piernas, su diversificación de empresas, los lazos establecidos con los comerciantes de la ciudad de México y Puebla y la ostentación de cargos públicos fueron complementados con la adquisición, alrededor de 1751, del latifundio de Cuatotolapan, espacio ganadero que poseía más de 30, 000 cabezas de ganado rodeano y otro tanto de ganado cimarrón. Esta compra lo enfrentó a otro influyente ganadero de la región, Diego Fentánez, que pocos años antes había sido dueño de la citada hacienda mayor y de su vecina, nombrada Solquautla. Cuando se husmea un poco en la vida del Capitán Diego Fentánez se observan muchos elementos que hicieron a Juan Bautista Franyutti acceder al poder. Dueño de las haciendas de Solquautla y Cuatotolapan, Diego Fentánez fue alcalde mayor durante cinco años de la jurisdicción de Cosamaloapan y su agregado de Chinantla, alguacil mayor de la Santa Inquisición y colector general de diezmos de toda la costa norte del Obispado de Oaxaca.<sup>565</sup> En 1748, siendo dueño de las haciendas mencionadas, aparece documentalmente en una controversia con el también Capitán Andrés Berdejo, asentista de madera de la Corona a quien acusa el ganadero de entrar a sus haciendas, espantar, robar y matarle al ganado cimarrón, so pretexto de realizar el corte de las arboladuras para los barcos del rey. Según denunció en aquella ocasión Fentánez, al cortarse indiscriminadamente los árboles, los animales huían de sus posesiones en busca de mejores sombríos que les sirvieran de abrigo, además que los trabajadores y operarios del asiento de madera hacían sus milpas y siembras en su propiedad, rancheando y viviendo amancebados con las esclavas de la hacienda.<sup>566</sup> Para aquella fecha (1748), Diego Fentánez vivía en Acayucan donde se desempeñaba como teniente de justicia del alcalde Juan Sebastián Carlín, situación que le permitía gozar de una privilegiada posición. El comienzo de su debacle inició cuando las alianzas e intrigas

<sup>561</sup> AGN, Tierras, Vol. 3603.

<sup>562</sup> AGN, Inquisición, Vol. 932.

<sup>563</sup> AGN, General de Parte, Vol. 41.

<sup>564</sup> AGN, Inquisición, Vol. 932.

<sup>565</sup> AGN, Inquisición, Vol. 787.

<sup>566</sup> AGN, Tierras, Vol. 704.

fraguadas por Franyutti hicieron caer al *justicia* Carlín viniendo a ocupar el cargo - de la mano de Franyutti -, Santiago Delgado y, años más tarde, en 1759, habilitado por el propio genovés, Francisco Martín de Salas, quien había sido el antiguo apoderado y en aquel entonces yerno de Andrés Berdejo, el mismo asentista de madera con quien Fentánez había entrado en disputa en 1748. Hacia 1787, el ex dueño de Solquautla y Cuatotolapan continuaba viviendo en Acayucan, aunque muy alejado del poder y prestigio que alguna vez detentó. Una deuda de varios miles de pesos, contraída para cubrir los estudios de su hijo, lo hacían depender de Joseph Quintero, un comerciante andaluz que gracias a su matrimonio con Maria Aurelia Franyutti, hija del terrateniente, se convirtió, una vez desaparecido el italiano, en el hombre fuerte de la región y cuyo caudal, era a fines de la séptima década "el mejor que hay en el pueblo, pasando según las noticia en más de 80 000 pesos...".<sup>567</sup>

## XVI

Se puede afirmar que la suerte de la provincia de Acayucan a partir de 1730 estuvo muy ligada a las vicisitudes de la vida del comerciante y ganadero italiano. Las denuncias hechas en su contra y los abusos que se le atribuían permiten asomarse a la diferenciada relación entre las comunidades y los latifundistas, además que permiten reconstruir los mecanismos, estrategias y alianzas desplegadas por Franyutti para ejercer y perpetuar su poder sin menoscabo de persona, investidura o posición social. Un nuevo modelo de hacendado ganadero parece sugerirse a partir de conocer los pormenores de su vida. Alcalde mayor, diezmero, recaudador de alcabalas, dueño de haciendas ganaderas, comerciante controlador de la trata de algodón, encargado de la administración de correos, notario público, sargento Mayor de la provincia, familiar del Santo Oficio, dueño de recuas y arriero, ligado económicamente a los comerciantes del Consulado mexicano, capitán de los milicianos españoles y cristiano fervoroso; todo esos oficios, potestades y canonjías lo convirtieron en un hombre intocable, incluso para la Audiencia de México. La importancia de la actividad ganadera en el monto de sus riquezas lo muestra el hecho de que más de la mitad de su caudal provenía de su hacienda de Cuatotolapan, valuada en más de cuarenta mil pesos; y si bien es cierto que su fortuna no era nada comparada con los ricos terratenientes del centro y norte de la Nueva España, le bastó para establecer sólidamente su cacicazgo y heredar a sus descendientes el poder acumulado en los casi cuarenta años que vivió en la provincia de Acayucan. El modelo implantado por Franyutti fue de tal éxito que su sucesor y yerno Joseph Quintero Olivares reuniría la mayor parte de los cargos ostentados por el italiano, acrecentando el poder familiar, hasta llegar a poseer más de la tercera parte de la propiedad rural de Acayucan.<sup>568</sup>

Es cierto que en la denuncia interpuesta por el cura de Moloacan en noviembre de 1762 fueron tantas las quejas, las imputaciones y las ofensas enumeradas por cada uno de los 28 testigos, que se ordenó desde México el encarcelamiento de Franyutti y de su alcalde en turno, Francisco Martín de Salas, quien no obstante sus excesos y corruptelas, la población lo veía como un empleado más, de los muchos que tenía el genovés.

Y cuando por su cargo debe el alcalde mayor de este partido Don Francisco Martín de Salas amparar y proteger a estos hijos libertándolos de sus opresiones y mantener el culto de Dios en estas sus iglesias, en conformidad de Leyes y ordenanzas de su majestad Católica, lo hace tan por el contrario que coordinado con un Finalez Franyutti avecindado en

<sup>567</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1075, f. 238.

<sup>568</sup> Abel Juárez, *Las redes de poder...*, p. 209.

Acayucan, comprime con sus mandamientos a estos mis indios a que de sus tierras paguen pesos a los ganaderos, le sirvan y obedezcan como si fueran sus esclavos, no pudiendo ni debiendo ignorar que el rey nuestro señor en Ley expresa tiene promulgado la pena de cinco mil pesos de oro para gastos de cámara contra todos los que en este reino impidieron el uso libre de sus montes, pastos, aguajes y playas (...).<sup>569</sup>

Pero esta vez, en vista de la gravedad de los delitos y lo inquieta que se encontraba la provincia de Acayucan, el alcalde mayor Francisco Martín de Salas fue destituido de su cargo, hecho preso y trasladado a la ciudad de México para responder a las acusaciones en su contra. La suerte del vicario Antonio Castillo de la Peña después de poner al descubierto las injusticias cometidas en su curato tampoco fue la mejor, pues el obispo de Oaxaca no sólo lo suspendió de su beneficio en Ixhuatlan y Moloacan sino que lo desterró del obispado, por lo que dos años después de su informe se encontraba vago y fugitivo para no caer en prisión. El sargento Juan Bautista Franyutti fue apresado el 2 de julio de 1763 con la intención de remitirlo a las cárceles de la ciudad de México. Mientras tanto, sus bienes fueron embargados hasta que no se averiguase la veracidad de las acusaciones hechas en su contra. Ya en el trayecto de Franyutti con rumbo a las tierras frías del Altiplano central, una contra orden emitida desde la capital del virreinato mandaba que en consideración a sus buenos y honrados procedimientos y a sus *crecidas y vastas facultades* fuera puesto en libertad y sus bienes liberados mediante el pago de una fianza de 200 pesos, permitiéndosele dirigirse de propio pie a la capital para aclarar con las justicias de aquella ciudad su inocencia o culpabilidad. Pero en aquella ciudad de palacios y virreyes ninguna de las graves causas que motivaron su inicial captura se le pudieron comprobar. Sus abogados argumentaron que las denuncias eran calumnias motivadas por un ex alcalde de Acayucan llamado Joseph Agustín Casabona quien, en venganza por haber perdido su empleo debido a denuncias que contra él habían hecho milicianos pardos y morenos presumiblemente incitados por el hacendado, era el principal promotor de las injurias y alborotos que habían llevado al distinguido y poderoso ganadero a ser hecho prisionero por la justicia. Finalmente, la inocencia del terrateniente fue demostrada y el buen nombre de su familia fue restituido, eliminando de las averiguaciones oficiales cualquier causa que pudiese manchar su decoro o poner en duda la honorabilidad de sus proceder como comerciante y señor de ganados.<sup>570</sup> Un año más tarde, en 1764, el genovés llegado a la Barra de Guazaqualco cuarenta años atrás "*descalzo de pie y piernas*" seguía controlando a su antojo los hilos del poder de la provincia de Acayucan. Las influencias creadas al amparo de su nombre, y la hegemonía política y económica detentada por su familia en la segunda mitad del siglo XVIII permanecieron vigentes en las décadas posteriores.

## XVII

Cuando Franyutti adquirió la hacienda de Cuatotolapan, ésta era ya la más importante y la más productiva propiedad ganadera de la provincia de Acayucan, pues además de las huestes de vacunos que le aseguraban sacas anuales por más de tres mil quinientas reses, los cultivos de maíz, frijol, pita y algodón producidos en sus terrenos la habían vinculado a las redes de intercambio comercial que desde Alvarado, Tlalixcoyan y Tlacotalpan distribuían los frutos de la región a otras partes del reino. En las más de 36, 000 hectáreas de su hacienda se habían establecido centenares de afromestizos que como pequeños propietarios o como rentistas convirtieron a los intersticios poco

<sup>569</sup> AGN, Tierras, Vol. 3603.

<sup>570</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1075.

utilizables de ese latifundio ganadero en áreas bastantes productivas, reportando con ello ganancias considerables a su propietario. Pero este proceso de reconversión de una parte del territorio de la hacienda ganadera a terrenos de sembradíos se experimentó también en las demás haciendas de la región.<sup>571</sup> En opinión de Van Young, las comunidades y tierras de los indios, sino la reutilización de los terrenos de la hacienda en terrenos de cultivo, el incremento de la mano de obra y la caída de los salarios. La documentación disponible para el sur de Veracruz parece confirmar esta idea.<sup>572</sup>

Más específicamente, las historias de la propiedad privada de las haciendas individuales indican que las adquisiciones importantes de tierra precedieron en su mayoría a 1750, o incluso a 1700. (...) Como apunté antes, lo que ocurrió durante la fase de crecimiento de la agricultura mexicana en gran escala en la última parte del siglo XVIII fue un proceso de colonización interna de las propiedades ya establecidas durante los siglos precedentes, y no la creación de una agricultura comercial, agresiva, hambrienta de tierra, a partir de una pieza entera.<sup>573</sup>

Reconocer hacia el final de la época colonial, la paulatina convivencia entre la hacienda ganadera y de labor, el incremento de la mano de obra asalariada dentro de dichas propiedades y los mecanismos coercitivos desplegados para obtener una mayor producción y controlar la comercialización de los frutos agrícolas (uso de la fuerza mediante los milicianos, repartimientos, peonaje por deudas, acaparamiento de cosechas, etc.,) permite ubicar con mayor precisión las maneras en que se expresaron las tensiones sociales, y, al mismo tiempo, posibilita leer en las protestas organizadas pero también en los actos cotidianos de rebeldía - apenas esbozados en la documentación de la época -, las reglas sobreentendidas de lo justo y lo injusto y los límites ambiguos y movedizos que marcaban las fronteras entre lo permitido y lo prohibido. A las presiones de los poderosos locales se deben sumar también las provenientes de la administración fiscal central, aumentando el pago de las alcabalas a un 8 %, embargando las salinas de los indios bajo el pretexto de contravenir el estanco de la sal, incrementando el volumen de los tributos o en la quema sistemática de las chozas y jacales que fabricaban los indios para el corte de madera que sus pueblos necesitaban. Otros abusos cometidos a pardos e indios fueron las rentas que los hacendados empezaron a cobrar por la posesión y agostaje del ganado, la obligación a servir como canoeros en las orillas de los ríos y arroyos, impuestos en dinero y especie por pescar en los ríos y arroyos de las haciendas, además de los pesos que se le exigían a los pueblos indígenas por las reses de comunidad y de cofradía que éstos tuvieran. Por si no fuera poco, la república de naturales era compelida a prestar servicio personal a los curas, hacendados y alcaldes durante varios días a la semana, construir y reparar los corrales de las haciendas o eran forzados a trabajar en los aserraderos de la zona, descuidando sus milpas y desamparando durante esos lapsos de tiempo a sus respectivas familias.<sup>574</sup> En términos generales se puede afirmar que desde la cuarta década del siglo XVIII, las presiones laborales de las clases poderosas a las clases bajas se agudizaron y los conflictos de tipo laboral, aunados a la desigual desproporción

<sup>571</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1019; Tierras, Vol. 1335; Tierras, Vol. 955.

<sup>572</sup> Sin embargo no hay que dejar de lado que al menos en el caso concreto de la hacienda de Cuatotolapan se experimentó un crecimiento notable de la hacienda, pues de 11 sitios de ganado mayor que tenía la hacienda para 1751, en 1764 ya se hablaban de 21 sitios, mientras que para el siglo XIX, en un añejo litigio seguido por el pueblo de Acayucan y los dueños de Cuatotolapan por el fundo legal de dicho pueblo indio, se habla ya de 44 sitios de ganado mayor, lo que supone un aumento creciente de más de 33 sitios de ganado mayor que equivalen aproximadamente a casi 58 000 hectáreas. De hecho ya en 1782 este crecimiento de la hacienda en detrimento del fundo legal de las comunidades provocó la denuncia de los indios para revisar los límites del latifundio ganadero.

<sup>573</sup> Eric Van Young, *La crisis...*, p. 39.

<sup>574</sup> AGN, Correspondencia de Diversas Autoridades, Vol. 51; AGN, Tierras, Vol. 3603; AGN, Vol. General de parte, Vol. 59.

entre los salarios y las cargas de trabajo, crearon un ambiente favorable para la generación de los conflictos sociales.

Precisamente algunas de las denuncias hechas contra Franyutti estaban relacionadas a la explotación de la mano de obra indígena y afroestiza y al monopolio ejercido por el genovés sobre el cultivo del algodón, especialmente entre aquellos individuos "de color" que se habían establecido entre las márgenes de los ríos de Hueyapan y el de San Juan Michapan, en el corazón de su hacienda de Cuatotolapan.<sup>575</sup> Las protestas a las coerciones laborales ya descritas, si bien fueron frecuentes en la década de los cincuenta y sesenta del siglo XVIII, no llegaron a tener el empuje necesario para deponer a las personas que encarnaban la fuente directa de tales agravios, mucho menos tuvieron la pujanza para "obligar" a los poderosos a una renegociación de las condiciones sociales de trabajo y producción.<sup>576</sup> Las redes de control social y los principios de autoridad vigentes en aquellos años eran lo suficientemente efectivos para mantener a la provincia en un estado de calma relativa, aunque de violencia latente. La corrupción de los caciques indígenas, el control de las guardias milicianas afroestizas que fungían como cuerpos de choque, el manejo absoluto de los puestos de administración, gobierno e impartición de la justicia; así como las solidaridades y dependencias mutuas que unían a los poderosos locales con los hombres fuertes de la iglesia, el comercio y la política de las ciudades más importantes (Antequera, Puebla o Ciudad de México) posibilitaban tal dominio.

## XVIII

Más allá de las presiones económicas a las que estaba sometida la gente del común, el repoblamiento de las haciendas dio nuevo impulso a la vida social de la región, pues a diferencia de los pueblos indios o de las cabeceras de españoles, las haciendas eran territorios francos para la recreación de la cultura popular al estar alejados, si se quiere parcialmente, de la vigilancia de autoridades que censuraran sus prácticas cotidianas y costumbres festivas. Si bien durante el día no era extraño notar la presencia ocasional de curas o párrocos en el desempeño de sus cristianos deberes - habían solo tres o cuatro en toda la provincia -, en llegando la noche, sólo quedaba en las tierras de la hacienda gente de color, indios ladinos y alguna que otra familia de españoles.

Cuando se observa en el padrón de Acayucan de 1777 la clase de individuos que habitan en los ranchos, parajes y hatos de las haciendas, la población afroestiza encarna poco más del 95 % de la población total, y si se considera que del 3 % (71 individuos) que representa la presencia española del curato de Acayucan, la mayoría de ellos vive en la cabecera, nos podemos hacer una idea de cuan apegados al ideal cristiano pudo estar la vida cotidiana de los afroestizos y de los demás individuos que se formaron al amparo de tales complejos culturales. Esto sin contar que, al igual que en Tlacotalpan y Los Tuxtlas, en Acayucan, según un testimonio de la época, algunos de los denominados españoles no eran otra cosa sino afroestizos.

(...) la gente que llaman aquí de razón, que son los que se dicen españoles, no siéndolo sino mulatos, lobos, negros, y otras castas, que totalmente se abandonan a la ociosidad y embriaguez, robos cuatreros y rateros y otras muchas propiedades que por razón del fuero de las milicias que gozan lo más."<sup>577</sup>

<sup>575</sup> AGN, Tierras, Vol. 3609.

<sup>576</sup> AGN, Tierras, Vol. 2931.

<sup>577</sup> Citado en, José Luis Melgarejo Vivanco, *Los jarochos*, Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa, 1979, p. 33.

Este "aislamiento" en el que vivían los afroestizos al interior de las haciendas ganaderas pudiese explicar la escasa documentación directa que sobre sus prácticas culturales existen, sobre todo las referentes a sus fiestas y a sus creencias sobre el mundo. Para resolver parcialmente esta carencia de datos, la contrastación etnográfica ayudaría hasta cierto punto, pues en la actualidad, las sociedades veracruzanas étnicamente afroestizas permanecen más ligadas a la cosmovisión india que a la africana, aunque en algunas expresiones de la cultura, como la gastronomía, la música del son jarocho o las curaciones de *culebreros* se puedan identificar plenamente la vigencia de elementos africanos - sin que tal herencia negra sea necesariamente consciente.<sup>578</sup> Pero seguramente no siempre fue así y las influencias africanas en la vida cotidiana de los grupos mestizos eran mucho más importantes hace doscientos o trescientos años de lo que podemos hoy conocer. Uno de esos elementos culturales presentes en la época colonial y asociado hoy en día con los afroestizos es precisamente el son jarocho. En páginas anteriores (apartado V), se propuso la idea de que el son jarocho y los fandangos de tarima han sido espacios articuladores de la cultura popular sotaventina y que ésta emergió cercana a la actividad ganadera. Pero si los vaqueros afroestizos del Gran caribe (jíbaros en Puerto Rico, guajiros en Cuba y República Dominicana, jarochos en Veracruz, criollos en Panamá y llaneros en Venezuela) fueron los encargados de cultivar y difundir los complejos musicales de sus respectivas regiones se presenta la interrogante de por qué, de las varias denuncias existentes en el ramo de Inquisición sobre fandangos, sones y *ayres* de la tierra a los que lo estuvieron tan ligados los negros y mulatos en todo sotavento,<sup>579</sup> ninguna corresponde a la jurisdicción de Acayucan, aun y cuando hay evidencia documental, no solamente de haberse realizado fandangos en dicha provincia, sino de haber sido aludidos por los curas y párrocos en sus quejas sobre los excesos cometidos por los alcaldes mayores. Esta ausencia documental llama la atención pues para las primeras décadas del siglo XIX, viajeros y autoridades dejaron diversos testimonios de la realización de fandangos en todo el sur de Veracruz.<sup>580</sup> La no formación de expedientes inquisitoriales denunciando tales festividades, como sí ocurrió en otros lugares de Veracruz, pudiera indicar la naturalización de parte de un sector religioso y de la población en general hacia las expresiones populares y festivas de las clases bajas; aunque tampoco habría que desestimar la extremada burocracia que caracterizaba a esta institución y que volvió tortuosa la formación de procesos y la promulgación de sentencias.<sup>581</sup> Si bien estas conjeturas son posibilidades hasta ahora insuficientemente documentadas, valdría la pena ahondar en tales supuestos pues de esto se deriva un aspecto central para comprender las formas de la interacción sociocultural entre los diversos actores coloniales, especialmente entre los representantes de la autoridad y la gente *menuda*. En el hipotético caso de aceptar la idea de una *naturalización* e incluso de una participación de los religiosos en las variadas expresiones de la cultura popular tendríamos que reformular - con base en una mayor cantidad de evidencia histórica - el

<sup>578</sup> Ruben Leyton, *Los culebreros de Sotavento*, CONACULTA, México, 2001; Rolando Pérez Fernández, Op Cit, p.56.

<sup>579</sup> Vid, Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de nacionalismo popular...*; Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, SEP, Col. Cien de México, México, 1986, Rolando Pérez Fernández, *La música afroestiza mexicana*, Universidad Veracruzana, México, 1990, José Antonio Robles-Cahero, "La memoria del cuerpo y la transmisión cultural: las danzas populares en el siglo XVIII"; en: *La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*. INAH, México, 1985., p. 177.

<sup>580</sup> Se pueden revisar tales alusiones en Ricardo Pérez Montfort, "El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX"; en Revista *Eslabones*, enero/junio de 1995, p. 154 y en Martha Poblett Miranda (Comp.), *Cien Viajeros en Veracruz*, tomos II y III.

<sup>581</sup> Las referencias a la participación de religiosos en festividades populares se encuentran documentada. Por supuesto, el hecho de que algunos curas o párrocos participen de la cultura popular no coloca a todos los religiosos en situación semejante. Pero sigue siendo un tema a trabajar. Las siguientes referencias proporcionan pistas muy interesantes para empezar una investigación en este sentido. AGN, General de Parte, Vol. 51 y AGN, Inquisición, T. 1297, f. 16. AGN, Inquisición, Vol. 1410.

difundido modelo vertical de control cultural que supone una separación tajante entre la cultura de élite y la cultura popular, para proponer una imagen de mayor circularidad y de mutua afectación entre ambos espacios; que si bien no representa una novedad historiográfica, sí llevaría a la re-interpretación tanto de la sobrevalorada resistencia de los "oprimidos", como de las "cruentas" ofensas de los "opresores". El problema de tales *interpolaciones* sigue siendo el que hemos estudiado más a los grupos sociales que a individuos concretos, asignándoles a los sujetos actitudes o intenciones establecidas según estructuras o modelos supuestamente representativos de las colectividades a las que tales individuos pertenecían.<sup>582</sup> Tales procedimientos han negado sistemáticamente la subjetividad de los sujetos históricos y la puesta en marcha de estrategias individuales en la solución de los conflictos y de las vicisitudes de la vida diaria. Si los trabajos recientes sobre personajes integrantes a grupos subalternos han demostrado la capacidad de hombres y mujeres para tomar decisiones, imponer - no sólo acatar - condiciones de negociación, además de ejercer una racionalidad selectiva en medio de la ambigüedad de los lenguajes y la incoherencia de las reglas permitiendo a ciertos sujetos modificar "su suerte" respecto a la de sus semejantes, tampoco podemos seguirle negando a los miembros y representantes de la autoridad civil, religiosa o de las élites políticas esas mismas posibilidades de evadir, condicionar o modificar las condiciones de vida "nominales" correspondientes al grupo o clase a los que supuestamente estaban adscritos.<sup>583</sup> Sólo en la medida que podamos desplegar toda una apuesta metodológica que permita estudiar a personas concretas en situaciones específicas y no asignarle mecánicamente a cada miembro de grupo las características que se suponen estructurales e inherentes a todos los integrantes de una clase, grupo o casta, podremos conocer de manera más profunda las maneras en que operaron las relaciones entre la cultura popular y la alta cultura. De momento, baste señalar que en la medida en que se puedan reconstruir las vicisitudes biográficas (obviamente reinsertadas después en sus correspondientes redes de sociabilidad) de personajes que hayan funcionado como mediadores culturales - arrieros, médicos, cómicos de la legua, curanderas(os) y brujos(as), literatos, músicos, cocineras, barberos, vicarios, pregoneros, vaqueros, prostitutas, etc.-, estaremos en condiciones de entender de manera más compleja y profunda las modalidades en que operaba la vida social de la época colonial. Por supuesto, siempre queda la posibilidad de utilizar fuentes similares en tiempo y espacio para cubrir las lagunas documentales de la reconstrucción biográfica, pero como bien lo ha señalado Carlo Ginzburg en su prólogo al libro de Natalie Zemon Davies, *El retorno de Martin Guerre*, ¿hasta dónde puede extenderse este recurso a todas las investigaciones históricas?, sigue siendo un problema abierto para el quehacer historiográfico.<sup>584</sup>

## XIX

A diferencia de la fiesta de los fandangos de tarima que no llamaron demasiado la atención de los religiosos de la provincia de Acayucan o Guazaqualco como todavía se le seguía llamando, las sospechas de hechicería y superstición fueron objeto del celo de los

---

<sup>582</sup> Este es el problema planteado entre los comportamientos individuales representativos y los comportamientos individuales más bien excepcionales. El asunto es pues la manera en que el contexto socio histórico permite entender o llenar los vacíos de las biografías; y el caso contrario, en el que las historias de vida permiten imaginar "históricamente" los posibles comportamientos de individuos apenas presentes en la documentación. En ambos casos es necesario advertir al lector que se trata de reconstrucciones hechas a partir de fuentes alternas que, en todo caso, debe ser tenida como abducciones, como reconstrucciones probables y como memoria histórica comprobable mediante fuentes directas.

<sup>583</sup> Giovanni Levi, *La herencia inmaterial*, p. 13.

<sup>584</sup> Carlo Ginzburg, "Provas e posibilidades a margen de <<El retorno de Martin Guerre>>, de Natalie Zemon Davis"; en: *A Microhistoria e outros ensaios*, Bertrand, Brasil, 1991, p.201.

comisarios inquisitoriales residentes en Veracruz. De entrada "sorprende" que hasta la delación hecha en el año de 1759 contra unas mujeres conocidas como *Las Pascualas* por hechiceras, maléficas y supersticiosas, ninguna otra de la provincia de Guazaqualco o de Acayucan involucrase a la brujería como uno de los males a perseguir en esa jurisdicción. Las denuncias recurrentes que el investigador observa cuando revisa los fondos inquisitoriales relativos a la zona tienen que ver con delitos religiosos menores (uso de yerbas, supersticiones, palabras mal sonantes, blasfemias, etc.), propios de los procesos de sociabilidad que se vivían en el sur de Veracruz o de las debilidades carnales de los religiosos que, como se sabe muy bien, fueron frecuentes en la Nueva España.

Es probable que la propia atmósfera enrarecida que invadió a la provincia de Acayucan, después del levantamiento de los pardos milicianos contra el alcalde mayor Joseph Agustín Casabona meses antes, haya estimulado los dimes y diretes que circularon en contra de tres negras llamadas Pascuala Corsino, Pascuala Serbantes y Pascuala Ximenez, acusadas de haber maleficiado a un indio ladino llamado Lorenzo Santiago, conocido como *Xospin* o *Chospin* y a otros habitantes más de Acayucan. Describiré sumariamente los hechos.<sup>585</sup> Después de haber tenido amores con Pascuala Corsino, el indio Chospin se fue a trabajar como pescador en las márgenes del río San Juan, de donde retornó a Corral Viejo, en las inmediaciones de la hacienda de Cuatotolapan. Allí, en casa de Pascuala Ximenez se reencontró con su antigua amante pero, según su testimonio, no le hizo caso por lo que *Corsino* se fue disgustada. Al caer la noche fue convidado a cenar mole de tortuga y chocolate, pero al punto que la comida le cayó al estómago sintió como una espina lacerándole su cuerpo. Tal dolencia se incrementó en el transcurso de los días y lo hizo caer en cama, a grado tal, que fue preciso confesarse pues pensó que moriría.<sup>586</sup> El alivio de su mal no ocurrió hasta el día en que estando en el rancho de un primo suyo, aquejado por los dolores...<sup>587</sup>

(...) ha sabido que habiéndole dado a beber los polvos de colmillo de lagarto, cuerno de ciervo (también llamado en el expediente olicornio o unicornio), y el aceite del señor de Otatitlan, en los vómitos que hizo depuso varias inmundicias de las que no puede dar razón porque cuando le entraba la basca se quedaba como fuera de sí y siempre y cuando hacía vómitos en que deponía algunas de las inmundicias se le representaba la dicha Pascuala Corsino, por lo que ha hecho dictamen de que entre las dos Pascualas lo maleficiaron (...).<sup>588</sup>

Si Lorenzo Santiago no podía dar cuenta de las inmundicias depuestas en cada vómito, otros informantes que aseguraron haber estado presentes al momento de los vómitos nos completan la lista: una porcioncita como de a medio puño de cuentas llamas canutillos, de color prieto; una piedra de escopeta para sacar lumbre; unos corales, como de diez a doce; unos bultillos de cabello, otros, otros bultitos de seda de color grana; otros de seda azul en el mismo modo; huesos de animal; una taleguilla con un cordón de seda con muchos nudos; espinas de pescado; una bolsita que tenía adentro unos polvos negros; un dedal machucado de sastre de fierro; un rebujón de trapo con un cordón de seda, dos

<sup>585</sup> El maleficio de Lorenzo Santiago ocurrió en 1759, año en que el alcalde mayor Francisco de Salas hizo las averiguaciones; sin embargo éstas se detuvieron por causas desconocidas y fueron reiniciadas en 1762 a pedimento del comisario de Veracruz. Sin embargo no fue sino hasta el año siguiente cuando nuevamente se interrogó a los testigos que cuatro años antes declararon sobre el particular. En 1767 se dictó sentencia contra las tres mujeres y se dio por concluido el caso. Para 1763 no se sabe nada del paradero de Chospin. AGN, Inquisición, Vol. 1003, f. 280.

<sup>586</sup> AGN, Inquisición. Vol. 1019, f. 9.

<sup>587</sup> Días antes y pensando que se trataba de pasmo, las mujeres del rancho le dieron a beber la verga del lagarto con lo cual vomitó "varias porquerías". AGN, Inquisición, Vol. 1019, f. 12.

<sup>588</sup> Ibid.



bolas, un pedazo de plato blanco, un huesito de costilla de res y seis chinches. Hasta aquí el recuento.

Muy probablemente nada hubiéramos sabido del maleficio que las dos mujeres hicieron al indio ladino, de no haber asistido el párroco Antonio Alor a confesar a Chospin. Fue él quien en una visita comentó del extraordinario suceso al alcalde mayor Francisco Martín de Salas que por iniciativa propia y usurpando la autoridad del Santo Oficio inició las averiguaciones del caso, pues en su opinión tales cosas no ocurrían "sin que tengan mucho de abuso y superstición y porque dicho Antonio Alor, por estar ciego, pueden haberlo engañado así, como para poner el remedio y el castigo que el negocio se merece (...)." Más allá de la veta curiosa que puede envolver al lector contemporáneo las noticias de este suceso, todo un universo de creencias emerge en esta denuncia inquisitorial. Independientemente de lo verosímil o inverosímil que nos parezca el hecho que un hombre pueda deponer en varios vómitos las cosas ya señaladas o que éstas se hayan introducido al cuerpo humano por obra de maleficios y artes demoníacas resulta innegable la existencia de un imaginario social que cree en la efectividad de tales operaciones, a grado tal que la principal sospechosa y ex amante de Lorenzo Santiago, Pascuala Corsino fue encarcelada por orden del alcalde mayor. Y me refiero a la emergencia de todo un imaginario social porque a partir del presumible maleficio de Chospin, una serie de testigos que viven al interior de la hacienda de Cuatotolapan como milperos, dueños de ranchitos, vaqueros o pescadores declaran, involucran y acusan a las otras dos mujeres, a Pascuala Ximenez y a Serbantes, prima de Corsino de otros tantos actos de brujerías y hechizos cometidos entre los negros. Según se deduce de esos testimonios "de público se sabía entre la gente parda que dichas Pascualas ejercitan dicha maldad, teniéndolas los más por hechiceras". De ese modo, individual o conjuntamente estas mujeres son acusadas también de haber ligado por medio de una flor llamada *copalxuchitl* a un hombre que no podía tener cópula con su mujer pero sí con la bruja; de haber causado la muerte al secretario del alcalde mayor Salas; haber maleficiado a un pardo que quedó con espasmos permanentes. También se les hacía responsable de enfermedades y dolencias contraídas antes de conocer a las dichas mujeres; de haber asesinado a uno de sus maridos "que se fue secando de la maldad que le hicieron"<sup>589</sup> o se les vinculaba con maleficios que sólo conjuros de eclesiásticos pudieron quitar...

Que su enfermedad le duró como cinco meses y en ellos una noche vio dentro de su casa, una luz verdionda. Y espantado del temor rezó tres credos a la pasión de nuestro señor Jesucristo y otros tres al santísimo sacramento; y ofreciéndolos se fue saliendo la luz como al modo de un gusano que crían los árboles llamado cuerano y habiendo cojido el machete, le hirió con él y al desaparecer echó chispas hediondas como azufre (...).

Por las menciones y noticias que los testigos y las acusadas proporcionan en sus declaraciones se entiende parcialmente la denuncia hecha en su contra. Las tres Pascualas reunían algunos de los elementos que ayudaron a construir la imagen de la bruja que se popularizara en aquellos siglos en Europa y posteriormente en América.<sup>590</sup>

<sup>589</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1003, f. 308.

<sup>590</sup> Por obvias razones temáticas no desarrollo con el detenimiento ideal todas las circunstancias que envolvieron este proceso. Baste señalar que las opiniones vertidas en los expedientes de brujería permiten rastrear las reacciones sociales ante situaciones de inseguridad y peligro social. Tal como lo ha expresado Jean Michel Sallman: << A través de la brujería se nos ofrece todo un sistema de representación, una visión del mundo, de las relaciones entre el género humano y las fuerzas sobre naturales, la de los roles respectivos del hombre y la mujer en las sociedades del Antiguo Régimen. Se trata de una historia compleja que, más allá de las necesarias generalizaciones, exige que se respeten los matices cronológicos y espaciales. >> Jean Michel Salman, "La bruja"; en: George Duby, *Historia de las mujeres*, Tomo III, Taurus, p. 493.; Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Cáp. I, II y III.

Dicho estereotipo tenía como precede el supuesto complot diabólico operado por judíos, musulmanes y leprosos, para destruir al mundo católico; complot demoníaco al que se vinculó a las mujeres, cuando fue descubierta una presumible conjura de brujas que aliadas con el Diabolo pretendían llevar a cabo los mismos planes que sus antecesores<sup>591</sup>, iniciándose en el siglo XIV la cacería de brujas que prolongó sus efectos hasta inicios del siglo XVIII europeo.<sup>592</sup> Aunque el estereotipo de la bruja y del Aquelarre<sup>593</sup> pasó casi íntegro a la Nueva España - siendo el siglo XVII la irrupción de las brujas en territorio americano - la realidad propia de las tierras americanas diluyó algunos de los elementos centrales del estereotipo europeo, adicionándosele otros que reflejaban más bien las costumbres, usanzas y rituales provenientes de indios, negros o españoles inmersos en el imaginario popular pre cristiano. No obstante, al igual que su contraparte europea las mujeres objetos de denuncia pertenecían, por lo común a los estratos económicos más pobres o que se desempeñaban como parteras, curanderas, hueseras, en el intercambio sexual o "liberadas" sexualmente; aptas en el conocimiento de las yerbas, etc., siendo más frecuentes las sentencias por delitos de hechicería, superstición, encantamientos o el uso de yerbas. Y esto es precisamente lo que podemos observar con P. Corsino, P. Ximenez y P. Serbantes. Las tres mujeres conocen de yerbas y de brebajes para aliviar, curar u ocasionar enfermedades; viven solas (son viudas o solteras), lo que les permite tener una vida sexual que a falta de mejor término llamaré "descomprometida" de figura masculina; han tenido relaciones amorosas con más de la mitad de los testigos; al momento de la denuncia, los vecinos recuerdan los antecedentes "maléficos" de tiempos pasados; eran cocineras (dan de comer a pescadores y milperos); eran personas socialmente poderosas; y, finalmente, otro elemento que las comprometía era su asociación diabólica (demostrada por las visiones constantes que de ellas tenían diversos individuos cuando sentían las dolencias).

Si reparamos en las cosas depuestas en los vómitos también nos encontramos con toda una clase de objetos que, arraigados en el imaginario social eran la representación estereotípica de lo maligno. En ese listado no podían faltar los polvos, los huesos de vacuno, los cabellos, los insectos repugnantes - como las chinches que chupan sangre -, las espinas o los cordones de seda con varios nudos. Cada uno de ellos representaba la pérdida de la voluntad individual, la intromisión del mundo salvaje y animal en la cultura humana (la irrupción del caos en la repetitiva normalidad civilizada), la negación de la fuerza sexual mediante el anudamiento; o, como en el caso del hombre maleficiado que refirió haber visto una luz verdionda convertida en gusano (habitante de la tierra, del inframundo) y que al desaparecer dejó olor a azufre, se demostraba la indudable participación del diablo en cada uno de los maleficios. Asimismo, las *contracuras* utilizadas para librar al indio Chospin del maleficio remiten a un mundo de creencias cotidianas, aun vigentes en los tiempos actuales. El uso del aceite de la lámpara del Cristo negro de Otatitlan, quien según la leyenda apareció en los últimos años del siglo XVI a la vera de un río, remite a la fe y devoción que entre los habitantes del sur de Veracruz se tenía por esta deidad, asociada según el historiador José Velasco Toro a la "(...) fertilidad, agricultura, abundancia de alimentos, salud, protección y seguridad

---

<sup>591</sup> Vid: Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*, Capítulo I.; y León Poliakov, *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik editores, Barcelona, 1982, p.43 y ss.

<sup>592</sup> La aparición de la figura de la bruja vino a coronar y de alguna manera a sintetizar los elementos que habían motivado el acoso a otros grupos marginados supuestamente también al servicio del maligno. Sin embargo, tal como ha sido mostrado por diversos estudios, el mapa de la gran caza de brujas hace surgir las zonas de contacto entre el catolicismo, la Reforma y la lucha contra los herejes. Vid: León Poliakov, *La causalidad diabólica, Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik editores, p. 42 y ss. y Jean Michel Sallman, *La bruja*, p. 506.

<sup>593</sup> Era la ocasión en la que brujos y brujas se reunían en la noche, en lugares solitarios o en el campo para adorar al diablo. A tal encuentro llegaban volando o cabalgando en escobas o en otros animales para renunciar de la fe cristiana, violar los sacramentos y participar en orgías sexuales con el mismísimo demonio.

(...).<sup>594</sup> Por otro lado, el polvo de unicornio<sup>595</sup> lo utilizan hoy en día los brujos y curanderos de los Tuxtles como una forma de protegerse contra la acción maligna de otros brujos o para prevenir envenenamientos.<sup>596</sup> Este último dato resulta interesante pues Roger Callois comenta que en el siglo III, en la India, los hindúes de abolengo bebían del cuerpo del unicornio para inmunizarse contra venenos y espasmos y para vomitar alimentos envenenados que pudieran haber ingerido. Se pensaba que este animal mítico tenía la capacidad de discernir entre quien es culpable o inocente, y agrega Callois: "El unicornio tiene el don de revelar todo lo alterado, impuro, contaminado, maléfico; destruye todo veneno, desorienta a toda serpiente (...)."<sup>597</sup> Otros remedios, como el empleo del viril del lagarto era muy socorrido en la segunda mitad del siglo XVIII para prevenir contra el pasmo y el aire, mientras que sus colmillos se tomaban como alivio para aires y venenos.<sup>598</sup>

Si el supuesto hechizo de Lorenzo Santiago por obra de Las Pascualas permitió a nivel social identificar a las tres mujeres como las causantes, no sólo de la suerte de Chospin sino a un nivel más general, como las responsables del desequilibrio y alteración que vivía la provincia de Acayucan en aquellos días no es algo que se pueda afirmar con la documentación disponible. Las averiguaciones que había iniciado diligentemente el alcalde mayor (quizá motivadas porque se responsabilizaba a Pascuala Corsino de la muerte de su secretario y escribano con quien la mujer había tenido amores) se detuvieron muy pronto, en ese mismo año de 1759, sin que hasta ahora documento alguno pueda aclarar el porqué de la suspensión. Cuatro años más tarde, cuando el Santo Oficio reinició las averiguaciones se desconocía el paradero de Lorenzo Santiago. Finalmente en 1767, ocho años después de ocurridos los eventos aquí narrados Pascuala Ximenez y Pascuala Serbantes fueron exoneradas por resultar sus acusaciones "(...) *meras sospechas y vagas suposiciones (...)*",<sup>599</sup> pero principalmente, por haber aceptado Pascuala Corsino ser ella quien personalmente malefició a Chospin.

A Pascuala Corsino se le declaró culpable ese mismo año de 1767; y, aunque desconocemos su condena, sabemos que permanecía encarcelada en Acayucan desde 1762. Los argumentos utilizados por los inquisidores para inculparla se fundaron en las declaraciones de quienes habían estado allí; de quienes con sus "propios ojos" atestiguaron mediante los vómitos el maleficio del que fue objeto Lorenzo Santiago, alias, Chospin. Como datos curiosos resaltan el hecho de que varios de los testigos tuvieron en algún momento "amistad ilícita" con la parda Corsino o las otras mujeres, además que, según los declarantes, no obstante haber guardado las inmundicias vomitadas por el indio, al querer mostrárselas a terceras personas éstas ¡habían desaparecido!, confirmando tal pérdida que el evento sólo pudo ocurrir por intermediación del demonio. El hecho que no nos tomemos muy en serio la posibilidad de que un hombre hubiese sacado del estómago pedazos de platos, un dedal, cabellos, seda, chinches o piedras sólo plantea la interrogante acerca de la construcción del conocimiento en las sociedades orales, a saber, ¿bajo qué regímenes de conocimiento se hizo posible que las opiniones de los supuestos espectadores del maleficio se convirtieran en evidencias de peso para

<sup>594</sup> José Velasco Toro, "Vamos a santuario del señor de Otatitlan. Expresión numinosa de un ámbito regional"; en: José Velasco Toro (Coord.), *Santuario y región. Imágenes el Cristo negro de Otatitlan*, Universidad Veracruzana, México, 1997, p. 136

<sup>595</sup> Independiente de ser cierta o no la idea que asocia el poder curativo del *alicornio* como un procedencia oriental, en Veracruz el cuerno del unicornio fue sustituido por el de venado.

<sup>596</sup> Marcela Olavarrieta, *Magia en Los Tuxtles*, CNA-INI, México, 1989, p. 143.

<sup>597</sup> Roger Callois, "El mito del unicornio"; en: Revista *Diógenes*, UNAM - UNESCO, Num. 119., México, 1982, p. 18.

<sup>598</sup> Fernando Winfield Capitaine, "Relación de Chacaltianguis (1777)"; en: *Cuadernos del museo*, num. 1, Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana, 1984, p. 46.

<sup>599</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1019, f. 51.

inculpar a una mujer por los delitos de brujería y maleficio? Y por otro lado, ¿en qué momento los testimonios presenciales ya no fueron suficientes para acreditar la veracidad de tales maleficios, para ser explicados desde las ideas modernas bajo los parámetros de la superstición popular? La alusión que los testigos hicieron, de haber visto con sus propios ojos los objetos provenientes del estómago del indio, el haber detenido la jícara donde fueron ubicadas las "inmundicias" o el hecho de haber presenciado los vómitos de Chospin debemos insertarlos dentro de los códigos propios de la oralidad, en la que el objetivo primordial del hablante es legitimar su lugar como locutor y forjarse un horizonte de autoridad con el fin de que sus narraciones sean primero creíbles y, posteriormente, verosímiles. Las recurrencias al yo testifical de buena parte de los observadores funciona más como argumento retórico que como valor de realidad efectual; sin embargo, lo que sostiene a dichos argumentos retóricos es la creencia socialmente compartida de la irrupción del mundo de lo divino - de las poderosas fuerzas que controlan y gobiernan al universo - en el acontecer humano. Porque independientemente de que se pueda reconocer la detentación de un saber herbolario o en las propiedades curativas de ciertos animales, dicho conocimiento no es suficiente para ocasionar enfermedades o traer buena salud. Porque el mundo de la oralidad en un espacio en el que las personas no son los actores principales de la historia, sino más bien, a los seres humanos les ocurren cosas, ellos son depositarios de las voluntades extra terrenales.

Cuando se revisan los expedientes inquisitoriales de finales del siglo XVIII se ve aparecer una nueva lógica en la comprobación de los delitos; las denuncias que cien años antes hubieran responsabilizado a hombres y mujeres por seguidores del diablo, maléficos o brujas, al finalizar el llamado siglo ilustrado se les castigaba por embusteros, supersticiosos o charlatanes.<sup>600</sup> Pero a decir verdad, tales actitudes diferenciadas habían sido puestas en práctica por diferentes religiosos desde fines del siglo XVII.<sup>601</sup> Porque a final de cuentas, el Tribunal del Santo Oficio fue todo menos una institución unificada con base en políticas comunes aplicadas en todo el virreinato al respecto de cómo castigar y evitar las desviaciones. Las denuncias, la formación de los expedientes, el curso de los procesos y la promulgación de sentencias siempre estuvieron supeditadas a los humores personales y a las circunstancias propias de la política y tensiones sociales que se vivían en cada localidad. La imagen negra del Santo Oficio se diluye cuando se conoce la calma chicha que caracterizó a los inquisidores y las inconveniencias burocráticas que en muchas ocasiones detuvieron e imposibilitaron la acción inquisitorial. No siempre el celo cristiano, el sentimiento de culpa o la conservación de la moral y las buenas costumbres fueron los estímulos de las denuncias. El desconocimiento que los advenedizos, viandantes o funcionarios recién llegados tenían de los códigos sociales de las respectivas provincias fue el impulso de denuncias que de otra forma hubiesen sido inexistentes.

En el caso de brujería que acabamos de reconstruir, la presencia meramente fortuita del párroco Antonio Alor para confesar al indio Chospin nos permitió acceder a parte de la cotidianidad de la población afroestiza que vivía en las intermediaciones de las haciendas ganaderas. A no ser por esta contingencia muy probablemente nunca habiéramos escuchado hablar de Chospin o de las Pascualas, pues si entre los pardos era pública la fama que tenían las mujeres de brujas, cómo es que los afroestizos no las habían denunciado antes. Evidentemente se trata de un asunto de visiones sobre el quehacer cotidiano o, expresado en lenguaje actual, de un conflicto entre la cultura popular y la cultura de élite. Esto lo sugiere el relato de Joseph Pérez Cano, párroco encargado de reanudar en 1762 las pesquisas sobre el maleficio de Las Pascualas:

---

<sup>600</sup> Por ejemplo, AGN, Inquisición, Vol. 1111, Exp. 57.

<sup>601</sup> AGN, Inquisición, Vol. 685 y Vol. 538.

(...) he hallado un modo de reconocimiento de ser verdad todo lo expresado y aun más por la materialidad y abusos de que se usa mucho en el curato de Acayucan. Y justamente he hallado en dicho beneficio mucha omisión en denunciar las cosas que saben u oyen de esta materia, pues la platican por modo de conversación o jocosidad sin tener en esto escrúpulo ninguno de tal manera que para completar estas diligencias me fue preciso impetrar el auxilio real (la justicia) para que comparecieran dos testigos que se hallaban omisos.<sup>602</sup>

XX

Durante algunos años se propuso interpretar la visibilidad social de la cultura popular de fines de tiempos coloniales – manifestada principalmente en el elevado número de las denuncias inquisitoriales en contra de personajes populares – como síntoma de un estado generalizado de relajamiento en las costumbres, de irreverencia religiosa y de desafío a la autoridad y al orden establecido, culminadas – supuestamente – en el estallamiento de la revolución de independencia.<sup>603</sup> Sin embargo, tales interpretaciones parecían dejar de lado, primeramente, que algunas expresiones del siglo “ilustrado” se hallaban ya presentes, aunque en forma dispersa, en la centuria anterior<sup>604</sup>, y por otro lado, que la política religiosa instrumentada por los soberanos Borbones estaba asentada sobre políticas civilizatorias que intentaban demarcar con toda claridad una separación entre la cultura de la élite y la de los demás grupo sociales. Éstos intentaron censurar las formas de religiosidad popular que tergiversaban el canon institucional de la iglesia; de distinguir, para poder combatirla, a la superstición de la fe auténtica; de reglamentar aquellas manifestaciones en que la inventiva popular amenazaba con echar abajo los cimientos del orden colonial; perfilándose, detrás de estos ensayos ilustrados, los esfuerzos de una burguesía por diferenciar sus creencias, prácticas y valores de los del pueblo, para así crear una visión propia.<sup>605</sup> La tesis de Juan Pedro Viqueira Albán sobre las diversiones públicas en la ciudad de México durante el llamado siglo de las Luces puede ser un interesante punto de partida para analizar a la vida cultural de Sotavento durante aquella época. En su libro *Relajados o Reprimidos* Viqueira “rechaza la idea un relajamiento de arriba hacia abajo a lo largo de la sociedad novohispana”, y se propone mejor, pensar en “la existencia de dos corrientes de cambio: por un lado, un afrancesamiento de los estratos superiores y, por otro, una reestructuración-afianzamiento de una cultura popular urbana, provocada por el crecimiento de la población y por las transformaciones económicas que se sucedieron en ese siglo.”<sup>606</sup>

Un factor que contribuyó a generar esta impresión de desorden y relajamiento lo constituyó el alto índice de sonos, *ayres* o sonecitos de la tierra que fueron denunciados ante el Santo Oficio novohispano por deshonestos y contrarios a la moral cristiana.<sup>607</sup> Los documentos existentes en el Archivo General de la Nación mencionan, entre el periodo

<sup>602</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1019, f. 16.

<sup>603</sup> Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, SEP, México, 1976, p. 72 -73.

<sup>604</sup> Alvaro Alcántara, “Los motivos del son”; en: *Revista Son del Sur*, num. 6, CONACULTA, octubre del 2000.

<sup>605</sup> Juan Pedro Viqueira Alban, *Relajados o reprimidos*, p.153.

<sup>606</sup> *Ibíd.*

<sup>607</sup> Cabe aclarar que aunque muchos de esos sonos o *ayres*, sólo se han conservados en ciertas regiones musicales, cuando empezaron a circular en el siglo XVIII tenían, a pesar de su dispersión geográfica una estructura musical común. No fue sino hasta el siglo XIX cuando adquirieron sus especificidades regionales, llegándose al caso de sonos como Los Panaderos que inicialmente se denunció en Celaya Guanajuato que hoy se conserva dentro del repertorio musical del son jarocho, y de forma muy similar a como fue denunciado doscientos años atrás.

que va de 1766 a 1819, 43 bailes distintos<sup>608</sup> de los cuales buena parte de ellos tuvieron su escenario en Veracruz.<sup>609</sup> En mayo de 1779, el inquisidor de Veracruz don José María Lazo de la Vega tuvo noticia de un baile llamado *Zacamandú*, "muy deshonesto" e introducido al puerto de Veracruz por un negro de La Habana que estuvo forzado en el castillo de San Juan de Ulúa.<sup>610</sup> Trece años antes, otro baile conocido como *El Chuchumbé* había causado alarma entre las autoridades inquisitoriales del puerto y otras ciudades de la Nueva España, por bailarse con movimientos y palabras provocativos, además de ademanes y zarandeos contrarios todos a la honestidad *pregonada* por la jerarquía de la iglesia católica. Este son parece haber estado de moda en ciudades como Toluca, Veracruz, Acapulco, Xalapa o Ciudad de México; quizá por la evidente asociación de *El chuchumbé* al falo masculino y con la costumbre de bailarse barriga con barriga o vientre con vientre, recordando en mucho el *bakuneo* de la rumba y columbia que se baila actualmente en las Antillas. Entre sus versos se denunciaba la recurrente costumbre de los curas y párrocos novohispanos de *solicitar* y sostener relaciones sexuales con sus hijas de confesión,<sup>611</sup> aunque también se cantaban otras coplas que aludían a las heroicas hazañas de los soldados "españoles"<sup>612</sup> en la defensa del Puerto de La Habana en 1762.<sup>613</sup>

Denuncias semejantes en Veracruz y en todo el virreinato se hicieron contra *ayres*, tonadas y bailes como *El Congo*<sup>614</sup>, *El pan de jarabe*<sup>615</sup>, *Juégate con candela*<sup>616</sup>, *El Torito* - también denominado *Toro Viejo* o *Toro Nuevo*, deducido del antiquísimo tango<sup>617</sup> -, *El Mambrú*, *El Totochín*, *Los panaderos*, *El miserere*, *La murranga*, *La Balsa*, o *El Jarabe gatuno*.<sup>618</sup> Estos bailes escandalizaban de continuo a los notarios del Santo Oficio, por la torpeza, deshonestidad y movimientos lascivos con que se holgaban en los fandangos y saraos, los negros, la soldadesca, marineros y la *broza*. No sorprende que el escenario privilegiado de las primeras denuncias fuese Veracruz, espacio aglutinador de las marejadas culturales de todo el orbe y "*punto donde se reúnen las riquezas de este y el otro mundo*"<sup>619</sup>; aunque con el pasar de los años el gusto por lo sonos y los fandangos se extendiera a todo lo largo y ancho de las llanuras sotaventinas, en parte, gracias, a la participación de los vaqueros y milicianos que constantemente visitaban Veracruz en el cumplimiento de sus deberes y después difundían la música y versada en sus lugares de

---

<sup>608</sup> José Antonio Robles-Cahero, "La memoria del cuerpo y la transmisión cultural: las danzas populares en el siglo XVI"; en: *La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*, INAH, México, 1985., p. 177.

<sup>609</sup> El primer baile que aparece consignado en los archivos de la Inquisición fue *El Chuchumbé*, denunciado en la ciudad de Veracruz en el año de 1766 y denunciado siete veces más hasta el año de 1784. este baile inauguró la impresionante presencia de sonos y bailes populares entre el siglo XVIII y XIX del cual solamente uno fue denunciado antes de la segunda mitad del siglo XVIII (1715).

<sup>610</sup> AGN. Inquisición Vol. 1178.

<sup>611</sup> *En la esquina está parado/ un fraile de la merced/ Con los hábitos alzados/ enseñando el chuchumbé. Y otro más que decía, Esa vieja santularia / Del barrio de San Francisco/ Toma el padre daca el padre/ Y es el padre de sus hijos.* AGN, Inquisición, Vol. 1052, f. 292.

<sup>612</sup> En su texto, Gloria García muestra como los "españoles" que defendieron valientemente la ciudad de La Habana en 1762 fueron preferentemente, negros, pardos y mulatos. La heroicidad desplegada por estos personajes hizo que el rey otorgara la libertad a ciertos esclavos milicianos que se destacaron en la defensa de La Habana contra los ingleses.

<sup>613</sup> *Sabe Vuestra merced/ que tengo un deseo/ que me llesves a la Habana/ encimta del morro/ me cantas a la Prusiana. El día seis de Junio/ la centinela avisaron/ que venían distintas velas/ prevengan las granada los granaderos/ que ya el enemigo cerca tenemos. Avanzar habaneros/ a la Cabaña/ muera la Inglaterra, que viva España Adiód Habana/triste de ti me ausento/pero con la esperanza de verte presto/ Avanzar habaneros/ a la Cabaña/ muera la Inglaterra, que viva España* -<sup>613</sup> AGN, Inquisición, T. 1034, exp.6, fojas 345-354.

<sup>614</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1159.

<sup>615</sup> AGN, Inquisición, T. 1297.

<sup>616</sup> AGN, Inquisición, T. 1181.

<sup>617</sup> AGN, Inquisición, T. 1410.

<sup>618</sup> *Ibid.*

<sup>619</sup> AGN, Indiferente de Guerra, Vol. 23 - A.

origen.<sup>620</sup> En el otrora Puerto de Tablas eran los negros y mulatos quienes se enseñoreaban y controlaban el pulso de la vida social intra y extramuros. Su importante presencia en las labores de carga y descarga de barcos y flotas, en la defensa de las costas y el abasto de víveres a la ciudad les había otorgado licencias y fueros que los volvía casi intocables para las autoridades, a pesar de combinar sus actividades productivas legales con otras que estaban fuera de la ley.<sup>621</sup> Junto a ellos un buen número de españoles de baja estirpe e indios ladinos eran los personajes recurrentemente involucrados en los bailes y sones que la inquisición intentaba extirpar. En las provincias periféricas (Cosamaloapan, Tlacotalpan, Acayucan, Alvarado) fueron los pardos - dedicados a la agricultura, arriería, pesca, trapiches y ganadería mayor - los principales promotores de los fandangos de tarima, que las autoridades calificaban con adjetivos tales como ilícitos, libertinos y escandalosos.<sup>622</sup> Con el transcurrir de las décadas, las comunidades indias también hicieron propia esta manifestación festiva aunque diferenciándose notablemente en sus modalidades de ejecución de las afromestizas e incorporando en esta tradición musical - conocida actualmente como son jarocho - temas y alusiones del universo imaginario indígena reinventado después del siglo XVII.

De tal manera que si uno se atiene a las denuncias que en la segunda mitad del siglo XVIII involucran a los afromestizos y españoles humildes se tiene la impresión de que una especie de relajamiento en las costumbres y actitudes de las clases bajas se exhibe de continuo en los espacios públicos de la región sotaventina. Precisamente al tiempo que las nuevas políticas borbónicas pretenden operativizarse en la Nueva España, en Veracruz, la cultura popular jarocho de cargada influencia afroandaluza toma los espacios callejeros para la diversión y la gozadera; para manifestar sus desacuerdos con el orden social; para hacer mofa y sorna tanto de lo sagrado como de lo profano; o para satirizar nomás, a la clase política. Abreviando, en esta Nueva España borbónica de fin de siglo, los menos poderosos ponen en escena su contrateatro, ocupando los escenarios de la calle como mercados y utilizando el simbolismo del ridículo o la protesta,<sup>623</sup> pero expresando, ante todo un imaginario social construido a lo largo de doscientos años de intervenir activamente en la vida social del Veracruz colonial.

Pero en el ejercicio de la cultura popular no se trata única y exclusivamente de expresiones de protestas, sino, a la vez, de un proceso de legitimación de la propia visión de mundo; de expresar el mundo de valores y criterios construido a partir de la continua tensión entre la cultura heredada y la cultura simulada. Asumir en cada una de las expresiones de clases populares una forma de desacuerdo consciente significa, de algún modo, tomar como propia la lectura que las clases gobernantes hicieron. Evidentemente, la diferencia natural que existe entre las visiones de la élite y de los grupos subordinados quedó reflejada en las actas y denuncias fabricadas precisamente por los religiosos; pero tal "contaminación" no elimina la posibilidad de asignarle a dichas manifestaciones culturales los probables significados que los actores populares pudieron haberle dado. Uno de los inconvenientes interpretativos de la cultura popular (muy relacionado a la falta de documentación) es la tendencia a resaltar las expresiones eróticas, voluptuosas o sensuales de los bailes populares, especialmente de los negros y sus descendientes y consignar en tales bailes una intencionalidad de criticar la moral católica. Yo,

---

<sup>620</sup> El punto interesante de la propagación del son jarocho radica en cómo partiendo inicialmente de espacios urbanos modernos, estos complejos musicales se arraigaron y sedimentaron en los espacios periféricos agrícolas ganaderos donde han sobrevivido hasta la actualidad.

<sup>621</sup> Vid: Alvaro Alcántara, *Negros y afromestizos*.

<sup>622</sup> (AGN, General de Parte, Vol. 51, exp. 137).

<sup>623</sup> E.P. Thompson, "Folclor, antropología e historia social"; en *Historia social y antropología*, Instituto Mora, Traducción José Carazo, México, 1994, p. 64.

personalmente difiero de esa postura. Me inclino más a concebirlas como la puesta en marcha de un "realismo grotesco" que tiende a degradar, corporizar y vulgarizar todo lo que tenga tintes de espiritual o abstracto.<sup>624</sup> Bajo este supuesto, la connotación sexual de bailes y coplas estarían vinculadas al intento por contribuir a la renovación colectiva, la fertilidad, el crecimiento y la superabundancia, sin que esto implique dejar fuera explicaciones menos profundas que tengan que ver con el cortejo hacia individuos del sexo contrario u olvidarse de las presiones de la vida diaria.<sup>625</sup>

La dificultad para rastrear los significados sociales presentes en los sones y danzas de fines del XVIII se complica aun más cuando se abandona la pretendida uniformidad cultural de los opresores (en este caso, españoles) y oprimidos (indios, negros y afroestizos). Porque en los territorios de la cultura sotaventina se hallan presentes, lo mismo elementos de la cultura popular europea - también censurada por la Inquisición -, las creencias y los mitos de las religiones africanas reactualizadas a partir de la experiencia colonial o los personajes sagrados de los nahuas y los popolucas que habitaban en la zona. En ese sentido, el son jarocho es un perfecto ejemplo del mestizaje sociocultural ocurrido en la región. En su repertorio, lo mismo se encuentran *malagueñas, peteneras y lloroncitas* que en lo inmediato recuerdan la música andaluza y las herencias de la música barroca que se escuchaban en ambas partes del océano desde el siglo XVII, que toda una nomenclatura de pueblos y palabras africanas relacionados con esta cultura fandanguera, y consignados, por lo demás, en los documentos del siglo XVII y XVIII: *Zacamandú, Mbamba, Tangueo, gurumbé, Chuchumbé, murranga, rumba, mayambé*, y el mismo término de *fandango*, etc. Del lado indígena también se puede observar la presencia del pájaro carpintero (un son lleva este nombre) que en la mitología de los pueblos actuales es considerado como un animal sagrado, pero que además, según el testimonio de un viajero que a fines del XVII visitó la hacienda ganadera de Jamapa, muy cerca del puerto de Veracruz,<sup>626</sup> los españoles opinaban que tenía la capacidad de romper con su pico al hierro, confirmando con este testimonio lo que las coplas de ese son ilustran perfectamente.<sup>627</sup> También el son de Los Enanos imita musicalmente a la danza indígena del *Tsunu senano* que se interpreta en los entierros a la muerte de un infante. Y en sentido inverso, al niño dios del maíz, Sintiopiltsin o Homshuk que no son otra cosa sino una representación regional de Quetzalcoatl, los relatos actuales lo asocian tocando una jarana primera o *mosquito*.<sup>628</sup>

Un caso que ejemplifica esta confusión de procedencias culturales la representa el son que en la actualidad se conoce como *El Toro Zacamandú*. Como se recordara, en el año de 1779 se tuvo noticia en Veracruz de un son "muy deshonesto" llamado Zacamandú.

---

<sup>624</sup> Mijail Bajtin, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza universidad, Traducción de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, 1995, p. 25.

<sup>625</sup> Y es precisamente esto lo que se entreve en muchas de las denuncias inquisitoriales a bailes en los que participan las clases bajas del Veracruz colonial a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en los que se veían mezclarse manoseos de tramo en tramo, abrazos y dar barriga con barriga, mientras que los vestidos de atafetanes con listas negras, amarillas y rojas, también llamados a *la moda diablesca*, eran la usanza en boga lo mismo entre las madrileñas de aquella época que entre las mulatas del puerto. AGN, Inquisición, Vol. 1052.

<sup>626</sup> "(...) Un español que estaba en la hostería (de la hacienda de Jamapa) me confirmó lo que el padre Colín escribe del pájaro carpintero, es decir, que éste encuentra una hierbita que hace el hierro quebradizo como el vidrio, y me dijo que había hecho el experimento clavando una plancha de hierro en el nido de ese pájaro, pero que jamás había podido encontrar semejante hierba por aquellos campos. Giovanni Francesco Gemelli Careri, "Viaje a la Nueva España, 1697"; en *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I, p.248.

<sup>627</sup> Sobre este punto basta poner como ejemplo dos coplas del son del pájaro carpintero: *Cuando en el monte el vaquero/ no logra encontrar la res/ se reacomoda el sombrero/ mientras le reza otra vez/ al pájaro carpintero*. Y una segunda que dice: *El hombre que va a ranchar/ se expone a perder el cuero/ si acaso no puede entrar/ por un cerrojo de fierro/ triste se pone a clamar/ al pájaro carpintero*.

<sup>628</sup> Ricardo Pérez Montfort, *Estampas de...*, p. 33-34; Antonio García de León, *El universo de lo sobrenatural...*; Alfredo Delgado Calderón, *Etnohistoria del sur...*



Años más tarde, en 1803, el cura de Cosamaloapan hacía relación al Santo Oficio de oírse entre la gente plebeya de la ciudad y los pueblos comarcanos un son llamado *El Torito* (también denominado Toro Viejo o Toro Nuevo), deducido del antiquísimo tango. La denuncia incluía la descripción del baile y gracias a ella hemos podido enterarnos de su coreografía:

“Báilase el tentable torito entre un hombre y una mujer: ésta regularmente es la que sigue el ademán de torear, como el hombre de embestir: la mujer provoca y el hombre desordena: el hombre todo se vuelve cuernos para embestir a la toreadora y la mujer toda se desconcierta si se vuelve banderilla para irritar al toro en los movimientos de torear y en los de embestir unos y otros mutuamente se combaten, y ambos torear y embisten a los espectadores que siendo por lo común personas tan libertinas, fomentan con gritos y dichos la desenvoltura y la liviandad de los bailadores”.<sup>629</sup>

De la forma de bailarse o de las coplas que se cantaban en el *Zacamandú* nada sabemos. De lo que sí nos podemos percatar es que, “curiosamente”, la descripción hecha hace doscientos años del *Torito* coincide con la manera en que actualmente se baila el son del *Toro Zacamandú* en los fandangos jarochos del Sotavento. El proceso que condujo a estos bailes a convertirse en uno sólo nos es desconocido. Podemos inferir que una probable alusión a la actividad ganadera, los hizo coincidir, con el paso del tiempo, en un mismo baile. No obstante estas interrogantes, las coplas que se cantan en el *Zacamandú* y en otros sones más conservaron viva en la memoria oral temas de la mentalidad popular, tan antiguos como el vuelo nocturno de las brujas, la metamorfosis hombre-animal, la inversión de tipo carnavalesca de los roles sexuales y la ambivalencia de la cultura popular visiblemente ilustrado en ese “realismo grotesco” de tipo *Bajtiano* que tiende a entremezclar lo sagrado con lo profano.<sup>630</sup>

Amén de que se dé en la Nueva España una explosión desenfadada de la moral y, en concreto, de la música y los bailes de fines del siglo XVIII que, como se ha dicho, “nada perdona; donde no hay costumbre, no hay símbolo, no hay misterio, ni ceremonia que escape a sus regocijos impíos”, hay que considerar también la consolidación de la cultura popular de una población que empezó a repuntar demográficamente a principios de siglo, al mismo tiempo que los productos culturales del mestizaje experimentado durante el s. XVII y principios del XVIII empezaron a mostrarse. Por otro lado, no hay que olvidar que la postura asumida por los administradores Borbones en el ámbito de la fe, fue un tanto distinta a la observada por los Austrias, quienes parecen haberse dedicado más a observar y tolerar, que a gobernar. A pesar de estas consideraciones en lugares como Acayucan o Tlacotalpan las fuentes inquisitoriales no mencionan la realización de fandangos *peruleros* ni la ejecución de sones de la tierra, como sí lo hacen otros documentos de la época. En Acayucan, por ejemplo se mencionan que al menos desde 1773

“(…) cotidianamente se forman fandangos y músicas no adornados de aquellas circunstancias que la política cristiana introdujo para (la) diversión honesta de los ánimos quebrantados con el trabajo, sino muy ilícitas y escandalosas, formadas por las mulatas de aquella jurisdicción que viven

<sup>629</sup> Esta cita comprueba la relación simbólica entre lo sexos que se plantea en las corridas de toros y de la cual, la escena que acabamos de mencionar del *Zacamandú* es una alusión. Según esta idea la corrida de toros sería un combate entre los sexos (representada por el torero (masculino) y el toro (femenino), que culmina con la dominación del macho a la hembra; por esa razón al final de la corrida se entregan orejas y rabo que representarían los órganos sexuales femeninos. Agradezco a la Dra. María Alba Pastor el alertarme sobre esta relación. AGN. Inquisición. T. 1410. F. 95-96.

<sup>630</sup> Vid: Alvaro Alcántara, *Los motivos del son*; Antonio García de León, *Contrapunto barroco...*

muy insolentes con el patrocinio del alcalde mayor, y en varias ocasiones hasta (ha) proferido haber tenido carnal comercio con ellas, porque su deshonestidad es tanta que no hay pueblo que lo ignore...".<sup>631</sup>

Según esta referencia las mulatas del lugar atraían la atención de las autoridades y notables del lugar, por lo que las negras se mostraban insolentes y engreídas con la población en general y servían al alcalde mayor para hacer sus divertimentos. Mientras que en Tlacotalpan, el Teniente de Justicia de Tlacotalpan, Isidoro Vicente Carlín, escribía en abril de 1790 que

"(...) algunos días de fiesta, ya con motivo de algún Santo de algún vecino, o porque quieren divertirse, suelen pedirme licencia para armar algún fandango o diversión, que les concedo poniendo en ellos una guardia para que no haya discordias ni ofensas a nuestro criador (sic), el cual suelen comenzarlo a las 4 de la tarde. Esto parece aún repugnar al señor cura, por lo que espero se sirva V.S. preceptuarme si también he de restringir esta diversión (...)." <sup>632</sup>

Pero ni la "repugna" del cura de Tlacotalpan ni las ordenanzas de las autoridades erradicaron de los tlacotalpeños el gusto por el fandango, pues unos años más tarde y convocados por la fama que habían alcanzado las fiestas de la Virgen de la Candelaria, el día dos de febrero, habitantes de la provincia de Acayucan asistían al pueblo cuenqueño a divertirse en los fandangos que seguramente se realizaban en tales fechas. Otro lugar del que se tiene evidencia documental de haberse escuchado sonos y tonadas fue la jurisdicción de Jalapa, donde estimulado por el tráfico comercial y el concurso de gentes de muy diversas procedencias reunidas en los tiempos de las ferias, se escuchaban en casas particulares, haciendas e incluso en la iglesia mayor de la villa de Jalapa sonos como El Chuchumbé, Juégate con candela o el Jarabe gatuno.<sup>633</sup>

Para el siglo XIX, los sonos que en la centuria anterior circularon en las casas, en las calles, coliseos, teatros y plazas de la Nueva España adquirieron sus peculiaridades regionales y sirvieron como canal de comunicación para expresar las inconformidades políticas y la defensa de la nación, no sólo en la lucha de Independencia sino también ante las invasiones extranjeras o para denunciar las arbitrariedades de los gobernantes en turno. No debemos olvidar que esta función de ser vía de expresión para denunciar anónimamente las inconsistencias en la aplicación de la ley o las relaciones diferenciadas de los grupos poderoso con los subalternos permitieron a las clases populares hacer público aquello que socialmente les estaba vedado manifestar. En ese sentido parte de la versada del son jarocho puede verse como el ejercicio permanente de una política del disfraz que los subordinados utilizan para sobrellevar las tensiones de la vida diaria<sup>634</sup>; "una crítica del poder a espaldas del dominador" que si bien no altera el estado de cosas existentes, tarde que temprano se convierte en una rebelión abierta contra la personificación inmediata de la opresión y el maltrato.

XXI

<sup>631</sup> AGN, General de Parte, Vol. 51, exp. 137

<sup>632</sup> AGN. Clero Regular y Secular, Vol. 188, exp. 7. Agradezco a Alfredo Delgado el haberme proporcionados estas dos referencias.

<sup>633</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1410 y Vol. 1181.

<sup>634</sup> James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, p. 21.

Cuando en 1787, los indígenas de Acayucan se sublevaron, primero contra sus propios caciques y después para castigar los abusos de las autoridades españolas, otras protestas menos violentas habían denunciado en los años anteriores las injusticias que se cometían diariamente contra la república de naturales y los afroestizos. Las presiones económicas de los hacendados ganaderos (el pueblo de Acayucan aparece listada en el testamento de Franyutti con una deuda de 300 pesos, la más grande de todos los pueblos indios), los repartimientos forzados, el acaparamiento de la producción, el servicio personal a favor de curas y alcaldes, los excesivos diezmos, los derechos de piso para la siembra o el pago que se les exigía para sacar miel o pescar en los ríos de la región crearon condiciones de vida muy demandantes para las clases bajas.<sup>635</sup> Ya en tiempos del alcalde mayor Casabona (1757 - 1758) una asonada de los mulatos milicianos en contra del hacendado Franyutti, denunciando los excesos laborales del italiano, provocó el apoyo generalizado de la población y un serio esfuerzo por exiliarlo de aquella tierra. Pero, otra vez, la negociación de Franyutti con las autoridades de la ciudad de México, el cese de Casabona como alcalde y la entrega de dinero y regalos a los oficiales afroestizos obligaron a los negros a capitular. Cuatro años más tarde, otro escándalo involucraba nuevamente al citado alcalde mayor, al párroco Patricio Herrera y a la hija del primero, en un asunto de solicitud de parte del religioso, de complicidad de parte del *justicia* y de amotinamiento de parte de mulatos.<sup>636</sup> Para 1776 y 1777 otros incidentes con los indios de Acayucan (servicio personal y maltrato a los indios) y los de Soconusco (embargo de salinas) volvieron a poner a las autoridades de la provincia en estado de alarma.<sup>637</sup>

Pero no fue sino hasta la rebelión de 1787 que las autoridades virreinales tomaron en serio las demandas de los indígenas acayuqueños, cuando después de apedrear a su *mandón*, dieron muerte al teniente de justicia, atacaron al alcalde, saquearon al pueblo y gozaron durante dos semanas de entera libertad. En aquella ocasión, las protestas fueron iniciadas por Gaspar de los Reyes y su mujer Ana Pascuala, indígenas *principales* que en los años antecedentes se habían mostrado muy activos en la defensa de los intereses de su comunidad. Aunque el motivo nominal de las protestas era el excesivo trabajo que se exigía a los indios y los crecidos tributos que estos debían pagar, en este acontecimiento se puede observar el arreglo de cuentas pendientes que los dos líderes indios tenían con las autoridades españolas, y con sus propios caciques.

Una década antes, cuando los indios demandaron al alcalde Juan Francisco de Aguiar el pago de cuatro jornales, producto del trabajo de diez indígenas que para ese efecto había solicitado, el alguacil apresó al gobernador y algunos trabajadores y, al día siguiente, atados a un palo, los mandó azotar públicamente. Entre los castigados por el alcalde figuraba Gaspar de los Reyes y su mujer, mismos que tuvieron que apartarse de la provincia por temor a otras reprimendas.<sup>638</sup> Aunque se le ordenó al alcalde que se retirase de la provincia y que dejase a una persona encargada de recolectar los tributos, esta decisión no modificó las condiciones de vida de la república de naturales, pues un año después la nueva autoridad local, Francisco Fernández de Paz inició una querrela en contra de los dos indios, por que según su informe

(...) unidos con el indio alcalde Andrés Joseph procuran atraer a sí a los pueblos inmediatos, para que en forma de asonada ocurran a la cabecera y despojen a dicho alcalde mayor de las casas reales; y que éstos excesos y

---

<sup>635</sup> Informe del cura de Acayucan" Colección W. B. Stevenson. Biblioteca Nattie Lee Benson, Sección de Libros Raros. Universidad de Texas en Austin. Acayucan, 1777. Agradezco a la Mtra. Adriana Naveda la gentileza de haberme proporcionado este documento.

<sup>636</sup> AGN, Tierras, Vol. 2609.

<sup>637</sup> AGN, Indios, Vol. 65

<sup>638</sup> AGN, Indios, Vol. 65.

los que de ellos es regular, origine el genio inquieto de los indios propensos a riñas y discordias.<sup>639</sup>

El activismo de estos caciques no quedó allí, pues para 1782, en compañía de otros indios interpusieron demanda en contra de Joseph Quintero, entonces dueño de la hacienda de Cuatotolapan, pues según los indios, la hacienda había usurpado del fundo legal del pueblo de Acayucan, una importante cantidad de tierra que los títulos de propiedad del latifundio no podían acreditar.<sup>640</sup> En cuanto supo de la petición de Gaspar de Los Reyes, el cacique indio en turno pidió disculpas al hacendado y revocó la denuncia pues, según expresó, el pueblo no tenía nada de qué protestar. Al mismo tiempo, el contubernio del hacendado con el alcalde Joseph Agustín Casabona, al fungir el primero como aval del puesto que ostentaba el *justicia*, le garantizaba una actuación parcial en caso de que los indios hubieran continuado con sus alegatos. Curiosamente, el alcalde mayor Casabona, figuraba en el padrón de 1777, inscrito en la lista de sirvientes del hacendado Quintero, luciendo el cargo de Cajero y administrador.

Con estos antecedentes no extraña el ímpetu con que los indios de Acayucan liderados por la india Ana Pascuala y Gaspar de los Reyes se rebelaron contra sus *principales*, pero también contra las autoridades españolas. Después de dos semanas en que los indios vivieron libres de la autoridad novohispana, las tropas españolas comandadas por Miguel del Corral llegaron desde Tlacotalpan para pacificar al pueblo de Acayucan. En el trayecto, las haciendas ganaderas de Nopalapan, Cuatotolapan y Corral Nuevo sirvieron como puntos intermedios para descansar a la tropa, reunir armas, municiones y organizar con los hacendados el ataque sorpresa. Los españoles entraron a Acayucan sin resistencia alguna y sin encontrar demasiadas señales de pillaje o saqueo. Según las investigaciones, más de la mitad del pueblo participó en la insurrección y, de ellos, poco más de una veintena fueron considerados culpables. Entre los reos figuraban Ana Pascuala y Gaspar de los Reyes quienes fueron enviados a san Juan de Ulúa en donde se les seguiría el juicio correspondiente. Mediante la revuelta de 1787, los indígenas de Acayucan pudieron expresar con toda su fuerza, no sólo la violación permanente de sus derechos, sino, el hecho de que, en las últimas décadas, las injusticias y los abusos se habían vuelto excesivos e insostenibles.

No podemos saber si la muerte del hacendado más poderoso de la región, Joseph Quintero, meses antes de la revuelta, dejó trunco el mecanismo de control con que históricamente los señores del ganado habían controlado a los indios y afroestizos, ofreciendo con su desaparición, una oportunidad a los indígenas para expresar su descontento. El poderío ejercido por la familia Franyutti durante el siglo XVIII quedó escasamente representado en la relación hecha en 1777 por el ingeniero militar Miguel del Corral - el mismo personaje que diez años después fuera el encargado de pacificar a los indios rebeldes de Acayucan. En dicha relación, Joseph Quintero aparece como dueño de la hacienda de Cuatotolapan, la cual tenía casi 21 000 cabezas de ganado, además de más de un millar de yeguas, caballos y mulas; mientras que Manuel Franyutti, primogénito del genovés, sólo tenía 1680 cabezas de ganado en su hacienda de San Felipe.<sup>641</sup> Con su descripción, Corral nos legó el retrato más completo de la región sotaventina para el siglo XVIII, capturando en sus apuntes, los elementos que habían

<sup>639</sup> AGN, General de Parte, Vol. 59.

<sup>640</sup> AGN, General de Parte, Vol. 63, Exp. 64.

<sup>641</sup> Alfred H. Siemens y Lutz Brinckmann, "El sur de Veracruz a finales del siglo XVIII. Un análisis de la relación de Corral"; en: Revista *Historia Mexicana*, Vol. XXVI, Octubre-diciembre 1976, num. 2, El Colegio de México, p. 298.

hecho de las jurisdicciones de la Costa del Golfo una región común: haciendas ganaderas; fertilidad de las tierras; el impacto social de las milicias de pardos y morenos; la importancia comercial de los dos principales afluentes, Papaloapan y Coatzacoalcos, como organizadores de la vida cotidiana; la riqueza maderera de los montes; la presencia afroestiza; el trajín de los arrieros, las rutas de agua y tierra en donde se recreaba la cultura sotaventina o la falta de correspondencia entre las riquezas naturales y el estado de abandono que se observaba en las villas y pueblos.

Confinan con los ríos y arroyos expresados en el mapa, siendo las más de ganado mayor, cuyo número y dueños que las poseen se ve en el estado primero. Todas estas haciendas tienen tierra muy a propósito para las sementeras de maíz, frijol y otras semillas; pero los dueños hacen poco uso de ellas: en las más permiten sementeras particulares, pagan el piso y hacen lo que les conviene o pueden según sus facultades. El temperamento comprendido entre los expresados ríos es sano; está pensionado de las dos especies de mosquitos que llaman rodador y zancudo: la primera es más abundante; hay también garrapatas con abundancia en particular en tiempo de secas.<sup>642</sup>

Tal como anotamos en el transcurso de este capítulo, Joseph Quintero emuló los pasos que permitieron a su suegro controlar la región durante cuarenta años. Al igual que él, reunió en su persona los cargos de "alcalde mayor de Acayucan, notario público, familiar del santo oficio, capitán de la compañía de milicianos españoles y mayordomo de la Archicofradía de Nuestra Señora de Los Dolores y de la del Santísimo Sacramento, además de comerciante y ganadero."<sup>643</sup> Si uno se atiende a la lista de los dueños de haciendas inserta en la relación de Corral, todo parecería indicar que la fortuna acumulada por Juan Bautista Franyutti se había perdido, confirmándose de este modo, la idea expresada por David Brading en el sentido de que en el siglo XVIII, las haciendas rara vez permanecían dentro de una misma familia por más de tres generaciones.<sup>644</sup>

Como sucedió en otras ocasiones en que las alianzas matrimoniales permitían el acceso al poder y la riqueza, gracias a su unión con Maria Aurelia Franyutti, Joseph Quintero heredó y administró la mayoría de los bienes acumulados por el padre de su esposa; convirtiéndose, de ese modo, en el nuevo amo de la provincia ganadera de Acayucan. Poco después de su muerte, los otros herederos del genovés Franyutti, reclamaban la restitución de los bienes que, a su juicio, les había quitado su cuñado a la muerte de su padre, sobresaliendo de entre toda la herencia, la hacienda de Cuatotolapan, valuada al comienzo del nuevo siglo en casi 100 000 pesos.<sup>645</sup> Los esfuerzos de los hijos de Franyutti por recobrar su hacienda y controlar nuevamente los hilos del poder de la otrora provincia de Guazaqualco, formaban parte de una añeja historia de negociaciones, agravios y esperanzas renovada permanentemente en estas provincias de *tierra adentro*. Sus intentos por recuperar lo que creían justo estaban soportados en los mismos sueños que durante generaciones inspiraron las peripecias de los conquistadores, de las comunidades indígenas o de los afroestizos en su búsqueda por la sobrevivencia; sueños, que, como ariles de la majada, se perdieron o hallaron cobijo entre los reinos del ganado que llegaron al antiguo *Tlalocan fertilísimo* para conformar - junto con los vaqueros afroestizos, las coplas, las creencias entreveradas, las zalomas y el relajamiento de la

---

<sup>642</sup> Alfred H. Siemens y Lutz Brinckmann, "El sur de Veracruz a finales del siglo XVIII. Un análisis de la relación de Corral"; en: Revista *Historia Mexicana*, Vol. XXVI, Octubre-diciembre 1976, num. 2, El Colegio de México, pp. 263 - 324.

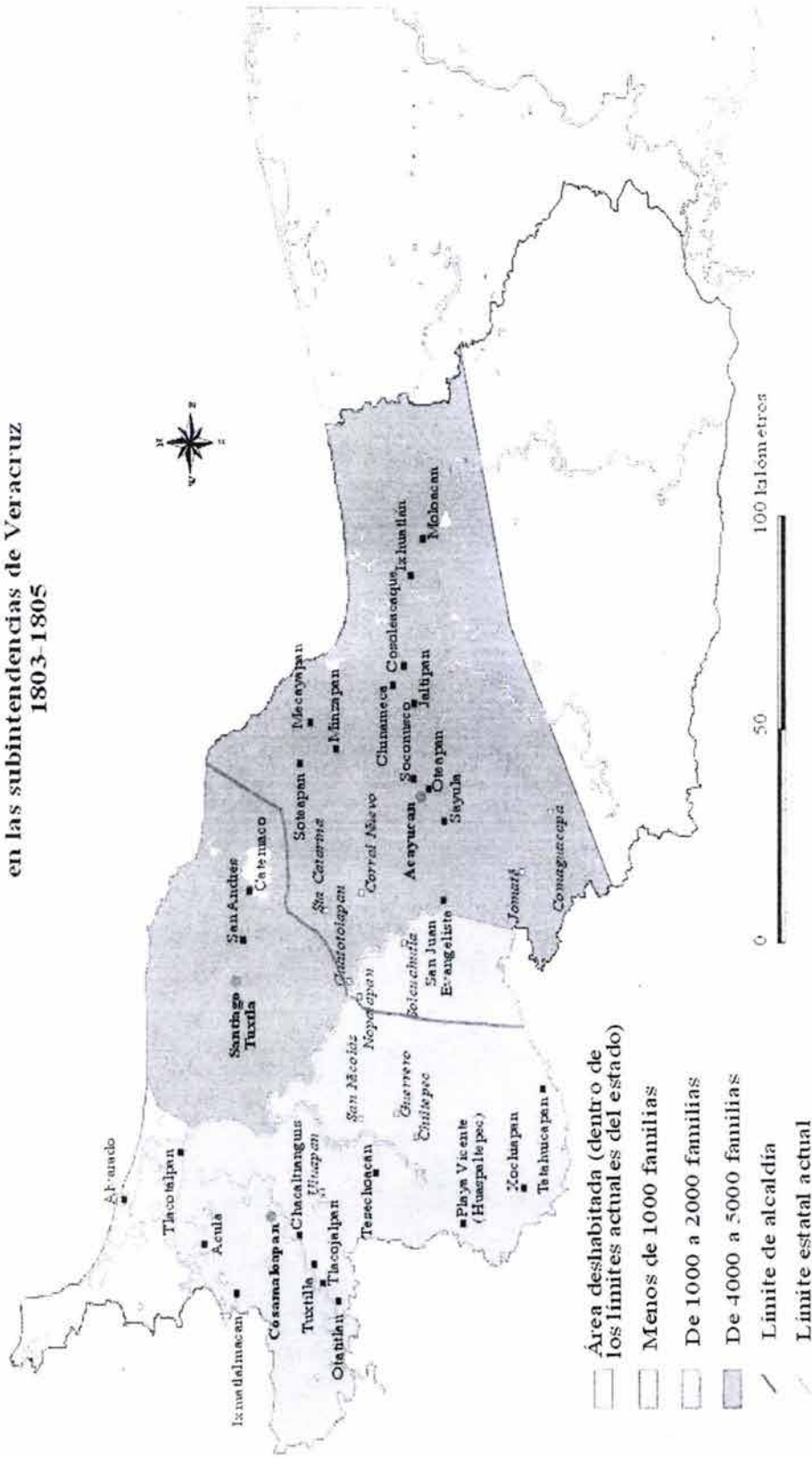
<sup>643</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1075, f. 238.

<sup>644</sup> David Brading, *Mineros y comerciantes...*, p. 219

<sup>645</sup> AGN, Tierras, Vol. 2906.

vida cotidiana -, la cultura jarocha sotaventina que con sus modificaciones y reiventos se deja sentir hasta el día de hoy en el territorio veracruzano.

# Número de familias en las subintendencias de Veracruz 1803-1805



## EPÍLOGO



## EPÍLOGO

### I

El sargento mayor Juan Bautista Franyutti y Oliveros murió asesinado el 12 de julio 1764, en las cercanías de la hacienda de Xalcomulco, por el camino viejo que une a Chacalapa y Jaltipan.<sup>646</sup> Con su muerte, el homicida y también hacendado ganadero Gabriel Santander, había cobrado una deuda que tenía pendiente con Franyutti, cuando el genovés, aprovechando los fueros que tenía en Acayucan, le embargó una goleta con cacao, frijol y manteca, acusándolo después ante las autoridades, de transportar pólvora y contrabando. Con aquella denuncia, los negocios de Santander se fueron a pique y nunca se pudo recuperar económicamente de aquel incidente.<sup>647</sup> Todavía para 1777, la esposa e hijos de Gabriel Santander continuaban viviendo en la provincia, aunque del asesinato de Franyutti nada se sabía.<sup>648</sup> Las arbitrariedades, abusos, y prácticas despóticas con las que logró acumular poder y fortuna fueron las mismas causas que lo llevaron a su muerte, pudiendo decirse que su desaparición se debió a una de las tantas formas de ajuste de cuentas que los hacendados habían practicado con el correr de los años. En su testamento, dejó como albacea y administrador de sus bienes a su yerno y brazo fuerte en los negocios, el andaluz Joseph Quintero, quien con tal legado se encumbró en la región y pudo continuar con muchas de las mañas que llevaron a su suegro a ser apodado con el mote de *Diablo* o *Avispón*. Poco antes de su fallecimiento, la honradez de Quintero quedó en entredicho cuando se le vinculó al contrabando de mercaderías, negocio que al ser denunciado, dejó al descubierto toda una red de corrupción que incluía a las autoridades locales, comerciantes y hacendados. Pero su muerte, ocurrida en el año de 1787, le exoneró de los procesos y averiguaciones a los que se vieron sometidos sus socios comerciales.<sup>649</sup> Con la desaparición de la figura del alcalde mayor y el arribo de políticos de corte ilustrado para ocupar los nuevos cargos, la implementación de reformas fiscales, la renovación generacional de los grupos hegemónicos y el arribo de otros comerciantes ligados a las nuevas élites del recién creado Consulado de Veracruz, al despuntar el siglo XIX la familia Franyutti- Quintero se encontraba bastante lejana del lugar privilegiado que décadas antes le permitió controlar hasta las cartas privadas que se leían en aquella zona.

Como ya se vio en el anterior capítulo, los hijos de Franyutti iniciaron el proceso por recuperar la hacienda de Cuatotolapan, logrando su propósito alrededor de 1802.<sup>650</sup> A partir de esa fecha se observa cómo, los integrantes de la familia Franyutti Quintero se colocan nuevamente en puestos estratégicos. Antonio Franyutti Regalado formaba parte de la cúpula religiosa del arzobispado de México y Diego Joseph Quintero era párroco de Acayucan y después fue nombrado comisario del Santo Oficio<sup>651</sup>; Manuel Franyutti, que en 1777 apareció como propietario de la discreta hacienda de san Felipe, crecía en sus comercios y vaqueadas; mientras que los otros miembros de familia administraban los latifundios de El calabozo, las bodegas de San Juan Michapa o la hacienda de Santa Catarina.<sup>652</sup> Según la información levantada en el año de 1831 en el Cantón de Acayucan

---

<sup>646</sup> AGN, Tierras, Vol. 955.

<sup>647</sup> AGN, Tierras, Vol. 3603.

<sup>648</sup> AGI, México, 2590.

<sup>649</sup> AGI, México, 2415.

<sup>650</sup> AGN, Tierras, Vol. 2906.

<sup>651</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1420.

<sup>652</sup> AGN, Tierras, Vol. 2906; AMA, Testamento de Bernardo Franyutti, Acayucan, año de 1852; Carmen Blázquez Domínguez, *Estado de Veracruz, Informe de sus gobernadores*, p. 77 y ss; Abel Juárez, *Las fuentes del poder...*, p. 31.

constaba de 43, 178 habitantes con arreglo a los últimos padrones, está repartida en tres villas, quince pueblos, ocho congregaciones, diez y seis haciendas, más de ochenta hatos de ganado y diez y seis riberas. Para ese entonces, un nuevo miembro de la familia Franyutti, llamado Bernardo, era dueño de las haciendas más importantes (Cuatotolapan, Nopalapan, San Felipe, Corral Nuevo, El Calabozo), mientras que otros familiares poseían pequeñas haciendas, hatos y ranchos de ganado. Según la información contenida en su testamento, en los bienes reunidos por Bernardo Franyutti se puede observar era la puesta en marcha de una estrategia parecida a la del mayorazgo en que las propiedades familiares eran heredadas al hijo primogénito. De este modo, como hijo de Manuel Franyutti, aquel primer vástago del italiano Juan Bautista, Bernardo heredó de su tío Antonio la hacienda de Cuatotolapan y de sus otros parientes las demás posesiones que constituían el patrimonio familiar. Para las últimas décadas del siglo XIX, la actividad ganadera era todavía la empresa más atractiva de la región y, por lo menos, hasta 1884 - cuando María Ruperta Franyutti vendió la hacienda de Cuatotolapan y Corral Nuevo -, el clan de los Franyutti pertenecía a los grupos de poder que manejaban los destinos de la región. Para ese entonces, los fandangos de tarima, sonecitos y ayres que se reprodujeron al amparo de la actividad ganadera, ya eran moneda corriente en las fiestas patronales, velorios, bautizos, mayordomías o casorios de indios y mulatos.

(...) A continuación - de la boda - sigue el fandango, que dura toda la noche de aquel día, y en el que se bailan el torito, la petenera, la manta el caimán, el aguanieve, el fandanguillo y algunos otros sones del país, que se tocan imperfectamente en pésimas vihuelas, cantándose a grito herido en castellano redondillas disparatadas. Estas bodas duran seis u ocho días, y cuestan, sin exageración el duplo a veces de lo que los consuegros y novios pueden ganar en un año.<sup>653</sup>

## II

Para mediados de la centuria decimonónica un viajero francés llamado Lucien Biart recorrió parte del Sotavento Veracruzano dejando descripciones precisas de Alvarado, Tlacotalpan y algunos latifundios ganaderos de la región. Las memorias de aquella travesía quedaron inscritas en sus "Escenas de la tierra caliente" y en ella Biart describía puntualmente la cotidianidad de los vaqueros de las haciendas ganaderas del Sotavento, señalando la costumbre de los jarochos de cazar al ganado cimarrón, desjarretarlo y conducirlos a las zonas templadas del país, como una postal que se repetía todos los años en las llanuras y sabanas de las tierras bajas del Golfo. Según escribe el francés, las haciendas ganaderas eran "*un pequeño reino, de selva lleno de caobas, de cedros, liquidámbar, de ceibas y de veinte especies más de árboles preciosos por ellos mismos o por sus productos*" y de interminables extensiones de tierra sin cultivar ni producir nada que no fueran algunas rentas producto de la mediería o aparcería.

Con sus crónicas y "Escenas de la Tierra Caliente", Lucien Biart fue de los escritores que participó en la invención del estereotipo regional veracruzano, pues tal y como lo presenta en su diario de viajes, los *jarochos* constituían un grupo social bien diferenciado del resto del país, no sólo por su fisonomía, sino también por el carácter y el oficio desempeñado:

---

<sup>653</sup> Andrés Iglesias, *Soteapan en 1856*, p.20.

El aislamiento de los jarochos hace de ellos un pueblo aparte, con sus hábitos propios, sus leyes, sus costumbres; miran a sus compatriotas de otras partes de la República como extranjeros que no merecen sino depreciación. Sin embargo, a pesar de su primitiva rudeza son moralmente superiores a los mestizos medio civilizados de las ciudades, y el turista nunca tiene por qué quejarse de ellos. (...) Como la mayor parte de los mestizos de tierra caliente, ejercen el oficio de vaquero; como uno de esos centauros que andan sin cesar, de un lado al otro por la sabana, haciendo el recuento de caballos y toros salvajes.<sup>654</sup>

Si hemos de creer al testimonio recogido por Biart, *Jarocho* fue el nombre con que en las tierras altas, los otros, los *guachinangos* del Altiplano conocían a los vaqueros afromestizos encargados de la saca anual del ganado.

Las cuentas se pagan en especie y no en dinero, trayendo los compradores con esta intención sarapes, rebozos, cachirulos, en fin, todos los objetos que necesitamos. Ya hecho el trato volvemos a toda prisa a nuestra casa, pues las tierras templadas no son buenas para nosotros. En estas expediciones, los conductores van armados con unas lanzas muy largas llamadas jarochas; de aquí el nombre familiar de jarochos que se les da en la meseta, y que desconocen la mayor parte de sus compatriotas<sup>655</sup>

Como ya ha sido señalado por otros autores, el término jarocho dado a estos vaqueros provenía de las lanzas puntiagudas, llamadas jaras - y en otros lugares conocidas como puyas-, con que los mulatos y pardos picaban y conducían al ganado hasta sus lugares de entrega. Aparentemente la palabra jarocho, de procedencia probablemente morisca, tenía a fines de tiempo coloniales una connotación despectiva, que significaba "puerco de monte"<sup>656</sup>; sin embargo, en el transcurso del siglo XIX esta acepción despreciativa se fue perdiendo, designando ya para la segunda mitad de la centuria decimonónica no sólo a quienes se dedicaban al oficio de la vaquería sino incluyendo genéricamente a cualquier habitante de las tierras bajas de la Costa del Golfo.

Sin embargo, su aparición es un poco más temprana y la encontramos ya durante las primeras décadas del siglo XIX, mientras que en la etapa virreinal se utilizan los términos de pardo o mulato para referirse al componente mestizo de la costa veracruzana. Por ejemplo, si en 1816 Antonio López Matoso al preguntar a un negro del puerto de Veracruz sobre la fiesta del fandango, se refiere a éstos como *negros atezados y curros de mucho salero*,<sup>657</sup> para la década siguiente, en 1824, un viajero alemán se refiere ya a los *jarochos* como "nombre genérico de los nativos de la costa oriental, de tez oscura, de origen africano y con poca inclinación al trabajo."<sup>658</sup> Otro testimonio de esos mismos años consigna:

---

<sup>654</sup> Lucien Biart, *La tierra caliente*, p. 33.

<sup>655</sup> Hay que llamar la atención de que cuando Biart escribe "(...) que desconocen la mayor parte de mis compatriotas (...)" no hace referencia a su persona, sino transcribiendo el comentario de un vaquero encargado precisamente de transportar el ganado, motivo por el cual conocía la manera como los guachinangos - como se conocía en Veracruz a la gente del Altiplano - nombraban a los vaqueros afromestizos Lucien Biart, *Op Cit*, p. 252.

<sup>656</sup> Antonio García de León, *La isla de los tres mundos*; en: *La Jornada Semanal*, Suplemento dominical del Diario La Jornada, Marzo de 1991, pp. 39-44. El Diccionario de la Lengua Española editada en 1992 por la Real Academia de la Lengua Española consigna que jarocho, además de designar al nacido en la ciudad de Veracruz, México, también refiere a "(...) persona de modales bruscos, descompuestos e insolentes..."; con lo cual podemos darnos cuenta que la connotación despectiva sigue presente al menos en la península ibérica.

<sup>657</sup> Antonio López Matoso, "Viaje de Perico Ligerero al país de los moros"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo II, Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992, p. 209.

<sup>658</sup> Carl Christian Sartorius, México, "Paisajes y bosquejos populares"; en *Cien viajeros por Veracruz*, Tomo III, p. 160 - 161.



COSTUMES MEXICAINS.  
Miliciens provinciaux de Guizacualco.  
*Les cravates des chevaux sont rouges par les amulettes.*

El aislamiento de los jarochos hace de ellos un pueblo aparte, con sus hábitos propios, sus leyes, sus costumbres; miran a sus compatriotas de

La pereza de los habitantes de Tierra Caliente es proverbial; multitud de ellos se calientan al sol como animales; otros muchos se la pasan roncando bajo un parasol de toldos, que sombrea aproximadamente una yarda de terreno, en donde ellos han extendido unos cuantos plátanos y sandías y un poco de queso y *pepperoons*, pero que habían sido pisoteados por mulas y asnos durante el sueño del propietario.<sup>659</sup>

Tal y como apunta el historiador Ricardo Pérez Montfort<sup>660</sup>, el proceso que llevó a una revalorización del concepto se debió en gran parte, al reconocimiento que liberales decimonónicos como Sebastián Lerdo de Tejada y José María Esteva hicieron de los jarochos, en parte, reconociendo la valentía y coraje de los otrora milicianos pardos y morenos, en la defensa del país ante las invasiones francesas y norteamericanas en los inicios de la vida del México independiente. Según dicho autor, "(...) Lerdo de Tejada sería de los primeros mexicanos en tratar de explicar el origen racial de estos jarochos, tratando de no evidenciar su parentela española y con un aire un tanto ascético; mientras que en 1840 Esteva hablaría de los jarochos – agrega Pérez Montfort – "como los representantes de las clases populares de las zonas mayormente pobladas de la región costeña."<sup>661</sup>

Como se ha visto en los tres capítulos de esta tesis, la imagen del jarocho estuvo desde sus inicios ligada al oficio ganadero. La participación de la visión "de afuera" en la forja de la identidad permitió a los sotaventinos reconocer e introyectar una serie de características compartidas, un cierto *Ethos* regional, que difícilmente hubiera podido percibirse sin la contrastación de la visión del otro. La adopción del término jarocho por los propios veracruzanos y su correspondiente forja identitaria fue un proceso largo que se completaría hasta mediados del siglo XX, con la creación del traje regional, la música típica, el delineamiento de la personalidad bullanguera y dicharachera ("supuestamente característicos del jarocho") y con la construcción del Estado nacional y sus discursos unificadores.

Pero para llegar a este punto fue necesaria la conformación de la historia del sur de Veracruz que hemos intentando resumir: que la provincia de Guazaqualco o Acayucan se convirtiese, de tierra de conquistadores a espacio ganadero; que el ganado mayor se reprodujera con la prolijidad con que lo hizo en las tierras bajas del golfo; que las estancias ganaderas ocuparan los vacíos dejados por la desaparición de los pueblos indios; que los negros y afroestizos se desempeñaran como vaqueros en los latifundios; que el Puerto de Veracruz actuase como el espacio organizador de una región sotaventina que respiraba al ritmo de sus contracciones; que se consolidara un mercado interregional de producción y consumo de la carne entre las haciendas del sur de Veracruz y algunas ciudades del Altiplano central; que el contacto incesante de indios, negros y europeos produjesen una civilización popular eminentemente criolla o mestiza; que los hacendados ganaderos consolidasen su poder, influyendo de manera decisiva en la suerte de sus provincias; que las haciendas ganaderas fueran en el territorio donde la cultura encontró cobijo; o que los vaqueros-milicianos se encargaran de difundir las creencias y actitudes generadas por el "contagio civilizatorio".

<sup>659</sup> William T. Penny, "Bosquejo de las costumbres y la sociedad mexicana (1824)"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo III, p. 116.

<sup>660</sup> Remito al lector a consultar los trabajos de Ricardo Pérez Montfort que dan una imagen harto completa de este proceso de conformación del estereotipo, veracruzano, así como del recuento de las visiones extranjeras de los jarochos y sus fandangos: "El jarocho y sus fandangos visto por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX"; en: Revista Eslabones; "La fruta Madura (el fandango sotaventino del XIX a la revolución)"; y el extraordinario libro *Estampas de nacionalismo popular mexicano*, CIESAS,

<sup>661</sup> Ricardo Pérez Montfort, *El jarocho y sus fandangos...*, p. 158.

Hace cinco años, recorriendo los llanos de Acayucan llegamos a Cuatotolapan en busca de un fandango.<sup>662</sup> Allí, bajo la sombra de un almendro conocimos al mulato Bernardo Franyutti, descendiente y homónimo de aquel que a mediados del siglo XIX fuese el hombre más rico de la provincia de Acayucan. Algo le habían dicho de la historia familiar, algo había escuchado del poder que el clan de los Franyutti tuvo en algún momento. Pero en general, sus recuerdos eran vagos indicios, quizá respuestas monosilábicas que disfrazaban su ignorancia, con las respuestas que nosotros sin demasiada conciencia, le inducíamos. Fue en ese momento, que la investigación sobre las haciendas ganaderas en la que llevaba trabajando casi dos años adquirió sentido. Precisamente en aquellas respuestas que fui incapaz de darle al tataranieto de aquel ganadero italiano llamado Juan Bautista Franyutti, (que representó, la imagen más acabada del hacendado novohispano que hubo en la zona) encontré el estímulo para escribir esta historia.

Poco después de abandonar la casa de Bernardo Franyutti, empezó el fandango que nos había llevado a Cuatotolapan. Como el de hace cincuenta años o dos centurias, aquel fandango era la ocasión ideal para expresar aquello que los *ariles* se empeñan en decir en las noches de insomnio. Porque en estas tierras sotaventinas de llano, selva y serranía, siguen habitando los viejos cantos de pescadores y sirenas; los brujos de marzo y viernes; los hechizos de las negras mondongueras tan hábiles en el arte de la ligadura y *chocolatear*, las zalomas montunas y todo un universo de mentalidades y creencias más atadas a lo barroco que a lo moderno. Allí yacen también los vestigios de civilizaciones inmemoriales que obligan a los muchachos a voltearse el sombrero en sus andanzas nocturnas; a los vaqueros invocar *chéjeres* para encontrar al ganado que se le ha perdido y a los peregrinos a medir el recorrido del sol en pasos y brazadas. Estas tierras bizarras en donde "azota el viento" son el territorio de los jarochos, esos pardos y mulatos que durante siglos han picado y desjarretado con sus jaras al ganado cimarrón, para después de acabada la jornada, irse a zapatear a los fandangos de tarima, en los que ya encarrilada la fiesta se escuchan los *ariles de la majada* que esta historia intentó relatar.

---

<sup>662</sup> Me acompañaban el antropólogo Alfredo Delgado, el músico Alonso Borja y la también antropóloga Ximena Robles.



COSTUMES MEXICAINS.

*Un homme de l'Etat de Yucatan dans son Hamac, se fait fumer la pipe.*

## BIBLIOGRAFIA



- Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las indias*, FCE, México, 1985.
- Acuña, Rene, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, Tomo I, UNAM, 1984.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, FCE, Col. Tierra Firme, México, Primera reimpresión, México, 1984.
- , *Pobladores del Papaloapan biografía de una hoya*, CIESAS, México, 1992.
- Alberro, Solange, *Del Gachupín al criollo o de cómo loes españoles dejaron de serlo*, COLMEX, Col. Jornadas 122, México, 1992.
- , *Inquisición y sociedad en México*, FCE, México, 1993.
- Alcántara, Alvaro, "Negros y afroestizos del puerto de Veracruz. Impresiones de lo popular durante los siglos XVII y XVIII;" en Bernardo García (Comp.). *Veracruz-La Habana, La Habana-Veracruz*, Las dos orillas, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2002.
- , "Los motivos del son"; en: *Revista Son del Sur*, num. 6, CONACULTA, octubre del 2000.
- Ávila, Fray Juan de, "Relación verdadera que hace Fray Juan de Ávila del suceso que hizo la armada de piratas en la ciudad de la Nueva Veracruz", 1683; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I.
- Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza universidad, Traducción de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, 1995.
- Benítez Rojo, Fernando, *La isla que se repite*, Casiopea, Barcelona, 1983.
- Bertrand, Michel, "De la familia a la red de sociabilidad"; en: *Revista mexicana de sociología*. Num. 2, México, 1999.
- Betancourt Martínez, Fernando, *Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico*, Inédito.
- , *El concepto de cultura. Reflexiones en torno a la nueva historia cultural*, Inédito
- Bethencourt Massieu, Antonio, "El real astillero de Coatzacoalcos (1720 - 1735)"; en: *Anuario de estudios Hispanoamericanos*, Vol. XV, Escuela de estudios hispanoamericanos, Sevilla, 1992.
- Biart, Lucien, *La tierra caliente. Escenas de la vida mexicana 1849 - 1862*. Editorial Jus, México, 1992.
- Blázquez Domínguez, Carmen (Comp.), *Estado de Veracruz, Informe de sus gobernadores*, Gobierno del estado de Veracruz, Veracruz, 1986.
- Bolaños Cacho, Miguel, *Límites entre el estado de Veracruz y Oaxaca, año de 1899*, Secretaría de gobierno del estado libre y soberano de Oaxaca, México, 1989.

- Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y Ethos barroco*, El Equilibrista, México, 1996.
- Braudel Fernand, "Las responsabilidades de la historia"; en: *Historia y Ciencias Sociales*, Alianza editorial, Madrid, 1970, p.30.
- , *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, Tomo I, México, 1953.
- , *Escritos sobre la historia*, Alianza universidad, Madrid, 1991
- Brading, David, *Mineros y comerciantes en el México borbónico*, FCE, México, 1986.
- Callois, Roger, "El mito del unicornio"; en: Revista *Diógenes*, UNAM - UNESCO, Num. 119., México, 1982.
- Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1996.
- Carpentier, Alejo, "Camino de Santiago"; en: *Guerra del tiempo, El Acoso y otros relatos*. S XXI editores, sexta edición, México, 1994.
- Casas, Fray Bartolomé de las, *Brevísima relación de las Indias*, Colección Metropolitana, México, 1974.
- Celaya Nández, Yovana, *Un espacio ganadero en Cosamaloapan: La Hacienda Santo Tomás de Las Lomas, siglos XVI al XVIII*, Tesis presentada para obtener el título de Licenciado en Historia, Facultad de Historia, Universidad Veracruzana, México, 2000.
- Un mercado interregional de carne bovina. Del Papaloapan al Altiplano Central, Tesis de Maestría en Historia, UAM - Iztapalapa, México, 2003.
- Certeau, Michel de, *Historia y psicoanálisis*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.
- Certeau, Michel de, "Sistemas de sentido: lo escrito y lo oral"; en: *La escritura de la historia*, UIA, México, 1993.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *México en 1554*, UNAM, Col. Biblioteca del estudiante universitario, México, 1964, p. 40.
- Chaunu, Pierre, "Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII"; en: *Historia Mexicana*, COLMEX, Vol. 9, n. 4, abril-junio de 1960.
- Ciudad Real, Antonio de, "Tratado docto y curioso de las grandezas de la Nueva España, 1584"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I, Gobierno del estado de Veracruz, México 1992, p. 98.
- Clifford, James, "Sobre la autoridad etnográfica"; en: *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Cruz Martínez, Florentino, *Cosoleacaque, génesis de un pueblo nahua*, Unidad regional de culturas populares, Acayucan, Veracruz, Col. Documentos, Acayucan, 1995.

- Dahlgren, Barbro, "Etnografía prehispánica de la costa del Golfo"; en: Lorenzo Ochoa. (Coord.), *Huastecos y Totonacos*, CNCA, México, 1989.
- Dampier, William, "Dampier's voyages: consisting of a new voyage round the world... (ca. 1702)", 2 Vols., E. Grant Richards, London, 1906.
- Delgado Calderón, Alfredo, *Etnohistoria del sur de Veracruz*, Inédito.
- , *Los nahuas del sur de Veracruz*, Inédito
- , *Acayucan: Tierra sublevada. La rebelión indígena de 1787*. Unidad regional de culturas populares del sur de Veracruz, Col. Documentos, num. 4, México, 1989.
- , *La muerte en el sur de Veracruz*, Dirección General de Culturas populares- Unidad regional Acayucan, Col. Documentos, num. 10, México, 1994.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Planeta, Barcelona, 1992.
- Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002.
- Duby, George, *Europa en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Dusenberry, William, *The mexican Mesta*, University of illinois press, Urbana, 1963.
- Echeverría, Bolívar (Comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, Ethos barroco*, UNAM/EI Equilibrista, México, 1994.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, ERA, México, 1996.
- Elias, Norbert, *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México, 1989.
- Fall, Yoro, "Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África"; en: Celma Agüero Dona, *África inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992, p. 17.
- Ferry, Jordana, *North American Cattle-ranching frontiers; origins, difusión and differentiation*, University of New México Press, Albuquerque, 1993.
- Florescano, Enrique, *Orígenes y desarrollo de los problemas agrarios*, INAH, México, 1982.
- , (comp.) *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina, Siglo XXI*, México, 1975.
- Fonseca Rodríguez, Román, "El diezmo: una forma de tributo eclesiástico en el sur de Veracruz"; en *Revista Neskayotl*, num. 2-3, Facultad de historia, Universidad Veracruzana, México, 1995, pp. 91- 102.
- Foster, George, *Cultura y conquista*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1985.

- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI editores, México, 1979.
- Freud, Sigmund, "De la historia de una neurosis infantil (El caso del Hombre de los Lobos)"; en *Obras Completas*, Tomo XVII, Buenos Aires, 1976.
- Gadamer, Hans George, *Verdad y Método*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.
- Gage, Thomas, "Nuevo reconocimiento por las Indias Occidentales"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I, Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992.
- García de León, Antonio, "La isla de los tres mundos"; en *La jornada semanal*, suplemento dominical de La Jornada, 24 de marzo, México, 1991.
- , *Naufragio en tierra*, Texto inédito, México, 1992.
- , "El mar de los encuentros"; en: *Revista Anales del Caribe*, Num. 12, Centro de estudios del Caribe, Casa de las Américas, 1992.
- , *Los prodigios del tiempo (Walter Benjamin tocado por el ala del Ángel de la Historia)*, Inédito, México, 1998.
- , *Resistencia y Utopía, Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecía acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 1998.
- , *El mar de los deseos, El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto*. Siglo XXI editores, México, 2002.
- , *Contrabando y comercio...*, p. 28.
- , "Contrapunto barroco en el Veracruz colonial"; en: Bolívar Echeverría (Comp.) *Modernidad, Mestizaje cultural, Ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México, 1994.
- , "Con la vida en un danzón: Notas sobre el movimiento inquilinario de Veracruz en 1922"; en: Manuel Reyna Muñoz, (Coord.), *Actores sociales en un proceso de transformación: Veracruz en los años veinte*, Universidad Veracruzana, México, 1996.
- Garner, Richard, Exportaciones de circulante en el siglo XVIII (1750 - 1810); en: *Historia Mexicana*, 124, Vol. XXI, num. 4, (abril - junio de 1982).
- Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Gemelli Carreri, Giovanni Francesco, "Viaje a la Nueva España", 1697; en *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo I.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*, UNAM, México, 1986.
- , *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México, 1991.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo la dominación española*, Siglo Veintiuno editores, 1986.
- Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna*, Muchnik, Barcelona, 1991.

----, "Provas e possibilidades a margen de <<Il ritorno de Martin Guerre>>, de Natalie Zemon Davis"; en: *A Microhistoria e outros ensaios*, Bertrand, Brasil, 1991.

----, "El inquisidor como antropólogo", en *Revista Historias*, num. 26, INAH, México, 1991.

----, *El queso y los gusanos*, Muchnik, Col. Atajos, Barcelona, 1997.

----, *Historia nocturna*, Muchnik editores, Barcelona, 1991.

----, *Mitos, Emblemas e Indicios*, Gedisa, Barcelona, 1999.

----, "El juez como inquisidor"; en *Revista: Historias*, num. 49, INAH;

----, "Freud, el hombre de los lobos y los lobizones"; en *Mitos, Emblemas e indicios*, Barcelona, 1999.

---- y Carlo Poni, "El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico"; en: *Revista Historia Social*, num. 10, Primavera-Verano 1991, pp. 63 - 70.

González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, SEP, Col. Cien de México, México, 1986.

González Lauck, Rebeca, "La zona del golfo en el Preclásico: la etapa Olmeca", en: Linda Manzanilla y Leonardo López Lujan (coord.), *Historia antigua de México*, INAH-UNAM-Porrúa, México, 1994.

Greenleaf, Richard, *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, México, 1995.

Gruzinski, Serge, "La segunda aculturación: El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775 - 1800)"; en: *Revista Estudios de historia novohispana*, Vol. VIII, UNAM, México, 1985.

----, *La guerra de las imágenes*, FCE, México, 1995.

----, *La colonización de lo imaginario*, FCE, México, 1995.

Haring Clarence, *El imperio español en América*, CNCA-Alianza editorial, México, 1990.

Hobsbawm, Eric J., *Rebeldes Primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Ariel, Barcelona, 1968.

Hromník, Cyril, "Modelos de la edad del hierro africanas y las pruebas relacionadas con el ganado vacuno"; en: *Revista Diógenes*, num. 119, otoño de 1982, UNAM-UNESCO, México, 1992.

Iglesias, Andrés, *Soteapan en 1856*, Citlaltepetl, Col. Suma veracruzana, prólogo de Leonardo Pasquel, Jalapa, 1973.

- Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610- 1670*, FCE, Tercera Reimpresión, Traducción de Roberto Gómez Ciriza, México, 1999.
- Juárez, Abel, "Las redes de poder de una oligarquía regional;" en: *Boletín Americanista*, Año XXXV, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Barcelona, 1995.
- Juárez, Abel, "Las fuentes de poder regional en el sureste veracruzano: el caso de Juan Bautista Franyutti, 1750 - 1820.;" en: *Sotavento, Revista de Historia, sociedad y cultura*, num. 9, Instituto de investigaciones Histórico-Sociales, Universidad veracruzana, invierno 2000 - 2001.
- Klein, Julius, *La Mesta*, Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Gedisa, México, 1986.
- Le Goff, Jacques, *La civilización del Occidente Medieval*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Leonard, Irving, *Los libros del conquistador*, FCE, México, 1996.
- Levi, Giovanni, *La herencia inmaterial*, Nerea, Barcelona, 1993.
- Levi, Giovanni, "Sobre Microhistoria"; en: Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Alianza editorial, Barcelona, 1996.
- Leyton, Rubén, *Los culebreros de Sotavento*, CONACULTA, México, 2001.
- Lockhart, James, "Encomienda and hacienda: the evolution of the great state in the Spanish Indies"; en: *The Hispanic American historical review*, XLIX, 1969.
- Lockhart, James, "Españoles entre indios"; en: Manuel Miño Grijalva (Comp.) *Haciendas, pueblos y comunidades*, CONACULTA, México, 1991.
- López Matoso, Antonio, "Viaje de Perico Ligero al país de los moros"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo II, Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992.
- Martiarena, Oscar, *Culpabilidad y resistencia*, UIA, México, 1999.
- Martínez, José Luis, *Pasajeros a Indias, Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, Alianza universidad, México, 1984.
- Martínez Alarcón, Ángel Rafael, "Tlacotalpan: territorio compartido"; en: Gilberto Silva, Guadalupe Vargas Moreno Y José Velasco Toro, *De padre río y madre mar*. Universidad veracruzana, Tomo I. México, 1998, pp.167-208.
- Martínez Ayala, Jorge, *iEpa!, toro prieto*, Instituto michoacano de cultura, Morelia, 2001.
- Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*, FCE, Traducción de Wenceslao Roces, México, 1973.
- Matesanz, José, "Introducción a la ganadería en Nueva España"; en: *Historia mexicana*, 13, 1965, pp. 533 -566.

- Medina, Juan de, "Relación de Tlacotalpan y su partido"; en: Rene Acuña, *Relaciones geográficas del Siglo XVI, Obispado de Tlaxcala*, UNAM, México, 1984.
- Melgarejo Vivanco, José Luis, *Breve historia de Veracruz*, Universidad Veracruzana, México, 1960.
- , *Los jarochos*, Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa, 1979.
- , *Historia de la ganadería en Veracruz*, Ediciones del gobierno de Veracruz, México, 1980.
- , *Historia de Coatzacoalco hasta 1599*, Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1998.
- Mendiola, Alfonso, *Verdad historiográfica, verdad romanesca*, UIA, México, 1995.
- , *Hacia una teoría de la observación de observaciones: la historia cultural*, Inédito.
- Montiel, Luz Maria, "La cultura africana: tercera raíz"; en: Guillermo Bonfil Batalla (Coord.) *Simbiosis de cultura*, FCE, México, 1993.
- Moore, Barrington Jr., *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989.
- Moreno Fragnals, Manuel, *Cuba/España; España/Cuba*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Moreno Toscano, Alejandra, "El siglo de la conquista"; en: *Historia general de México*, Tomo II, El Colegio de México, México, 1981.
- Morilla Crit., José, "Crisis y transformación de la economía de Nueva España en el siglo XVII. Un ensayo crítico"; en: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. XLV, Escuela de estudios hispanoamericanos, Sevilla, p- 241 - 272.
- Mórner, Magnus, "La hacienda hispanoamericana: examen de investigaciones y debates recientes"; en: Enrique Florescano (comp.) *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina, Siglo XXI*, México, 1975.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Porrúa, Col. Sepan Cuantos, México, 1985.
- Morner, Magnus, "La hacienda hispanoamericana: examen de las investigaciones y debates recientes"; en: Enrique Florescano (coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina, Siglo XXI editores*, México, 1975.
- Mota y Escobar, Alonso de la, "Memoriales. 1609"; en *Cien viajeros...Tomo I*.
- Münch Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, UNAM, México, 1994.
- , *El sur de México. Datos sobre la problemática actual*, UNAM; México, 1980.
- Naveda Chávez- Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz. (1690-1830)*, Universidad Veracruzana, México, 1987.

- (Comp.), *Pardos, mulatos y libertos. Sexto encuentro de afromexicanistas*, Universidad Veracruzana, México, 2001.
- Ngou-mve, Nicolás, *El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)*, Consejo Superior de Investigaciones científicas-Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1994.
- Nickel, Herbert, *Morfología de la hacienda mexicana*, FCE, México, 1988.
- Olavarrieta, Marcela, *Magia en Los Tuxtlas*, CNA-INI, México, 1989.
- Olmos, Fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios (1553)*, UNAM-Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México 1990.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura, Tecnologías de la palabra*, FCE, México, 1996.
- Ortiz de Ayala, Tadeo, *Istmo de Tehuantepec (1825)*, Cittlaltepec, Col. Suma Veracruzana, Prólogo de Leonardo Pasquel, Xalapa, 1966.
- Otte, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias*, FCE, México, 1996.
- Pastor, Maria Alba y Alicia Mayer (Coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, UNAM, México, 2000,
- , *Crisis y recomposición social*, FCE, México, 1999.
- Penny, William T., "Bosquejo de las costumbres y la sociedad mexicana (1824)"; en: *Cien viajeros en Veracruz*, Tomo III.
- Pérez Fernández, Rolando, *La música afromestiza mexicana*, Universidad Veracruzana, México, 1990.
- Pérez Herrero, Pedro, *Comercios y mercados en América latina colonial*, Fundación MAPFRE América, Madrid, 1992.
- Pérez Montfort, Ricardo, "El jarocho y sus fandangos vistos por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX"; en *Revista Eslabones*, enero/junio de 1995.
- , *Estampas de nacionalismo popular mexicano*, CIESAS, México, 1995.
- , "La fruta Madura (el fandango sotaventino del XIX a la revolución)";
- Poblett Miranda, Martha (Comp.), *Cien Viajeros en Veracruz*, Gobierno del estado de Veracruz, Xalapa, 1992.
- Poliakov, León, *La causalidad diabólica, Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Muchnik, Barcelona, 1982.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1999.



- Robles-Cahero, José Antonio, "La memoria del cuerpo y la transmisión cultural: las danzas populares en el siglo XVIII"; en: *La memoria y el olvido. Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*. INAH, México, 1985
- Rozat, Guy, *América, Imperio del demonio*, UIA, México, 1995.
- , *Indios reales e indios imaginarios en los relatos de la conquista de México*, Tava editorial, México, 1993.
- Redondi, Pietro, *Galileo herético*, Alianza editorial, Madrid, 1990.
- Revel, Jacques, "Microanálisis y construcción de lo social"; en *Revista Entrepasados*, num. 10, Buenos Aires, 1996.
- Rioux, Jean Pierre y Sirinelli, Jean-Francois, *Para una historia cultural*, Taurus, México, 1999.
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CNCA-Alianza editorial, II Tomos, México, 1989.
- Salazar, Guadalupe, *Las haciendas en el siglo XVII en la región minera de san Luis Potosí*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México, 2000.
- Sallman, Jean Michel, "La bruja"; en: George Duby, *Historia de las mujeres*, Tomo III, Taurus, Madrid, 2001.
- Santa Cruz, Nicomedes, *La décima en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1982.
- Sanders, William, "The antropogeography of Central Veracruz"; en: *Revista mexicana de estudios antropológicos*, Vol. XIII, num. 1 "Huastecos, totonacos y sus vecinos"; Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos (Editores), México, 1953.
- Sartorius, Carl Christian, México, "Paisajes y bosquejos populares"; en *Cien viajeros por Veracruz*, Tomo III.
- Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Era, México, 2000.
- Semo, Enrique, *Siete ensayos sobre la hacienda mexicana (1780- 1880)*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-SEP, Col. Científica, México, 1977.
- , *Historia del capitalismo en México*, Era, México, 1985.
- Siemens, Alfred, "El sur de Veracruz a finales del siglo XVIII. Un análisis de la relación de Corral"; en: *Historia Mexicana*, oct-dic, 1976, Vol. XXVI, num. 2, pp. 236-324.
- Solís, Joseph de, "Estado en el que se hallaba la provincia de Coatzacoalcos en el años de 1599"; en: *Boletín del Archivo General de la Nación*, Tomo XVI, n.2- 3, México, 1945.

- Thompson, E.P., "Folclor, antropología e historia social"; en *Historia social y antropología*, Instituto Mora, Traducción José Carazo, México, 1994.
- Torres Sánchez, Rafael *Revolución y vida cotidiana, Guadalajara 1914 - 1934*, Tesis Doctoral, Postgrado de Historia, FFyL, UNAM., México, 1996.
- Torres Ramírez, Bibiano, *La armada de Barlovento*, Escuela de Estudios hispanoamericanos, Sevilla, 1981.
- Van Young, Eric, *La crisis del orden colonial*, Alianza editorial, México, 1992.
- Velasco Toro, José, "Vamos a santuario del señor de Otatitlan. Expresión numinosa de un ámbito regional"; en: José Velasco Toro (Coord.), *Santuario y región. imágenes el Cristo negro de Otatitlan*, Universidad Veracruzana, México, 1997.
- , *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano (1521- 1917)*, Universidad veracruzana, México, 2003.
- Velásquez Gutiérrez, María Elisa, "Orgullo y despejo. Iconografía de las mujeres de origen africano en los cuadros de castas del México Virreinal", en: Adriana Vilar, Pierre, *Crecimiento y desarrollo*, Planeta Agostini, Barcelona, 1993.
- Vila Vilar, Enriqueta, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, Sevilla, 1977.
- Von Mentz, Brígida, *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*, CIESAS, Porrúa, México, 1999.
- Von Webeser, Gisela, *La formación de la hacienda en la época colonial*, UNAM, México, 1989.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, FCE, México, 1996.
- Winfield Capitaine, Fernando, "Relación de Chacaltianguis (1777)"; en: *Cuadernos del museo*, num. 1, Instituto de Antropología, Universidad Veracruzana, 1984.
- Widmer Sennhauser, Rudolf, "Autoconsumo y mercado. La producción textil como estrategia de los campesinos de Acayucan y Jicayan"; en: *Anuario de estudios históricos*, Instituto de investigaciones histórico sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1995.
- Zavala, Silvio, *De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de América española*, Antigua librería Robredo, México, 1940.
- Zemon Davies, Natalie, *El retorno de Martín Guerre*, Carlos Bosch editores, Barcelona, 1992.
- Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, UNAM, México, 1993.