



Paisajes y representación del “pueblo de indios”

Un estudio introductorio y seis casos

Marcelo Ramírez Ruíz

Federico Fernández Christlieb

Coordinadores



Federico Fernández Christlieb. Geógrafo e historiador con interés en los paisajes a través del enfoque cultural en geografía.
fedfer@igg.unam.mx

Gustavo Garza Merodio. Geógrafo especialista en la evolución urbano-territorial del centro y sur de México, así como en variabilidad climática en una duración prolongada.
gustavogarza@hotmail.com

Marcelo Ramírez Ruiz. Historiador y geógrafo interesado en la cartografía histórica de México y el Nuevo Mundo, así como en los “pueblos de indios” novohispanos.
tomasramirez@filos.unam.mx

Adan Rodríguez Ávila. Historiador de lo político durante el siglo XIX, en México; interesado en el uso de los conceptos y la prensa.
timmykenobi@gmail.com

Emiliana Cruz Cruz. Antropóloga lingüista especializada en lenguas chatinas, con énfasis en la relación entre lenguaje y territorio.
emiliana.cruz@cieras.edu.mx

Ana Eugenia Smith Aguilar. Estudiante de doctorado en Antropología interesada en la región chatina, los territorios indígenas y su relación con el estado mexicano.
asmithaguila@umass.edu

Pedro Sergio Urquijo Torres. Historiador geógrafo de temas sobre paisaje cultural e historia ambiental.
psurquijo@ciga.unam.mx

Jahzeel Aguilera Lara. Estudiante de Doctorado en la University of Nottingham, sus temas de interés se desarrollan en el ámbito de los estudios del paisaje, la Geografía Histórica y Cultural y la Historia Ambiental.
Jaguilera@pmip.unam.mx

Fátima Martínez Reyes. Geógrafa cultural con interés en temas de paisaje, feminismo y agroecología, con énfasis en estudios sobre Oaxaca.
cafepuma@gmail.com

**Paisajes y representación
del “pueblo de indios”**

Un estudio introductorio y seis casos

Instituto de Geografía
Universidad Nacional Autónoma de México

Colección: Geografía para el siglo XXI
Serie: Textos de investigación, núm. 28

Paisajes y representación del “pueblo de indios”

Un estudio introductorio y seis casos

*Marcelo Ramírez Ruiz
Federico Fernández Christlieb
(Coordinadores)*



México, 2020

Paisajes y representación del pueblo de indios. Un estudio introductorio y seis casos /
Marcelo Ramírez Ruíz, Federico Fernández (coordinadores). Cd. Mx.: UNAM,
Instituto de Geografía, 2020.
304 p. : Il. (Geografía para el siglo XXI. Serie Libros de investigación; 28)
ISBN (obra general): 970-32-2976-X
ISBN (libro): 978-607-30-3559-0
DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/gsxixi.li.28>

1. Indios de México -Antigüedades I. Ramírez Ruíz, Marcelo, coaut. II. Fernández
Christlieb, Federico, coaut. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto
de Geografía IV. T. V. Ser.

Paisajes y representación del “pueblo de indios”. Un estudio introductorio y seis casos

Primera edición, 19 de octubre de 2020

D.R. © 2020 Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510 México, Cd. Mx.
Instituto de Geografía,
www.unam.mx, www.igeograf.unam.mx

Editor académico: María Teresa Sánchez Salazar
Editores asociados: Héctor Mendoza Vargas y Arturo García Romero
Editor técnico: Raúl Marcó del Pont Lalli

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

La presente publicación presenta los resultados de una investigación
científica y contó con dictámenes de expertos externos, de acuerdo
con las normas editoriales del Instituto de Geografía

Proyecto PAPIIT núm. IN 302115: “Paisaje y Conflicto en comunidades de tradición
indígena. Geografía cultural de casos del México Central”.

Geografía para el siglo XXI (Obra general)
Serie: Libros de investigación
ISBN (Obra general): 970-32-2976-X
ISBN: 978-607-30-3559-0
DOI: <http://dx.doi.org/10.14350/gsxixi.li.28>

Impreso y hecho en México

Índice

Prólogo.....	9
Capítulo 1. Los paisajes del agrimensor y del tlacuilo. Estudio introductorio.....	13
<i>Marcelo Ramírez Ruiz</i>	
Capítulo 2. Representación y paisaje en el pueblo de Metztitlán, 1579.....	81
<i>Federico Fernández Christlieb y Gustavo G. Garza Merodio</i>	
Capítulo 3. Territorio y paisaje en la relación geográfica de Teozacoalco, 1580: del <i>yuhuitayu</i> al corregimiento.....	103
<i>Fátima Martínez Reyes y Federico Fernández Christlieb</i>	
Capítulo 4. El mapa de San Francisco Zacualpan (ahora Emiliano Zapata), 1754. Un estudio de agrimensura novohispana.....	131
<i>Marcelo Ramírez Ruiz</i>	
Capítulo 5. El paisaje del pueblo de indios durante el siglo XIX.....	159
<i>Adán Rodríguez Ávila y Marcelo Ramírez Ruiz</i>	
Capítulo 6. Deslindes, amojonamientos y fragmentación de las tierras comunales en el siglo XIX. El caso de San Juan Quiahije.....	223
<i>Ana Eugenia Smith Aguilar y Emiliana Cruz Cruz</i>	
Capítulo 7. Paisaje ritual y territorio en la comunidad indígena nahua de Acatlán, Guerrero.....	243
<i>Jahzeel Aguilera Lara y Pedro Sergio Urquijo Torres</i>	
Conclusiones.....	279
Fuentes de consulta.....	281

Prólogo

Paisaje es un vocablo de al menos dos acepciones: la primera lo refiere como un espacio y la segunda como una representación de dicho espacio. Este libro asume el estudio de ambas acepciones tanto en su texto introductorio como en los seis capítulos que le siguen y que corresponden cada uno a un lugar diferente. El paisaje como un espacio es producto de la mirada de sus observadores y de las transformaciones ambientales y culturales que le han ocurrido a través de la historia. Como representación es el intento de dichos observadores por captar algunos de sus rasgos, por interpretarlos, por dar énfasis a algunas de sus características y también por ocultar quizá algunas que no son de su agrado o su conveniencia. El género de representaciones que revisaremos es el de la pintura que se elaboró en diferentes momentos en zonas de tradición indígena y en casi todos los casos, como se verá, estas pinturas constituyen mapas o fueron diseñadas para verse alrededor de un mapa.

Dos de los ejemplos son del siglo XVI, otro es del siglo XVIII y los tres restantes de los siglos XIX y XX. No obstante son sitios actualmente vivos que han sido ocupados sucesivamente por distintas generaciones de habitantes que son también sus reconstructores y sus observadores. En cada caso estaremos estableciendo un diálogo entre el paisaje representado y el espacio vivido. Esta es la tarea de investigación que hemos desarrollado en los últimos años entre diversos académicos de la UNAM en colaboración con investigadores de otras instituciones, autoridades locales y sobre todo, con la ayuda y la experiencia de muchos pobladores de los lugares con los que ejemplificaremos esta relación entre el paisaje y su representación.

El paisaje no es un espacio neutro. Su representación tampoco es un tema exclusivo de la historia del arte. Nuestro análisis es histórico, geográfico y cartográfico, y para abordarlo hemos optado por aplicar un enfoque cultural. Este enfoque nos permite aceptar que un río, un valle, una colina, un bosque o una localidad, no significan lo mismo para todas las comunidades que moran o frecuentan esos espacios ni para todos los observadores que representan tales accidentes de la topografía o la vegetación. Tampoco es evidente su significado para el (o la) investigador(a) que visita, incluso asiduamente, los espacios estudiados

porque sabe que él (o ella) arrastra su propia cultura externa. Por eso ha sido necesario trabajar también en sesiones de seminario entre nosotros y con nuestros alumnos. Lo hemos hecho al interior de los seminarios “Paisaje y Geografía Cultural”, con sede en el Instituto de Geografía de la UNAM y “Paisaje y Sociedad” con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad. También lo hemos llevado a varios foros académicos en otras instituciones y en otros países. Los casos presentados en este libro han sido el resultado de varios años de investigación en contextos indígenas distintos por el amparo de un proyecto común titulado “Paisaje y conflicto en comunidades de tradición indígena. Geografía cultural de casos del México central”, desarrollado entre 2015 y 2019. Les antecede un estudio introductorio sin precedente que reúne reflexiones sobre esta compleja relación entre el paisaje como espacio y el paisaje como representación.

El estudio introductorio es el primer capítulo. Se titula “Los paisajes del agrimensor y del tlacuilo” y abre la discusión sobre el enfoque y sus antecedentes, pero también marca la pauta para los capítulos subsiguientes. No obstante, los autores tuvieron la libertad de discrepar en la manera en que abordaron cada uno sus respectivos casos. El capítulo segundo, a cargo de Federico Fernández y Gustavo Garza es sobre la Representación y paisaje en el pueblo de Metztlán en 1579 (Hidalgo); en él se aborda el análisis de una pintura de factura occidental pero que representa a un pueblo indígena en transformación. El capítulo tercero, de Fátima Martínez y Federico Fernández, se refiere a la *Relación geográfica* y la pintura de Teozacoalco, fechada en 1580 (Mixteca Alta de Oaxaca). El ejercicio propuesto por los autores de este capítulo consiste en analizar tanto en un texto de época como en la pintura misma, las nociones de paisaje y de territorio. El capítulo cuarto es obra de Marcelo Ramírez y aborda el estudio de un mapa de agrimensura elaborado en 1754. Se trata del pueblo de San Francisco Zacualpan, localidad cuyo nombre actual es Emiliano Zapata (Morelos). El capítulo quinto es una coautoría de Adán Rodríguez y Marcelo Ramírez y trata sobre “El paisaje del pueblo de indios durante el siglo XIX”; en él se recogen aseveraciones de época y se contrastan con una serie de pinturas de los indios y sus pueblos que aparecen en libros y atlas de gran difusión, como *México y sus alrededores (1855–57)* y el *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos (1885)*. El sexto capítulo se titula “Deslindes, amojonamientos y fragmentación de las tierras comunales en el siglo XIX. El pueblo chatino de San Juan Quiahije” (Oaxaca) y es de la autoría de Ana Smith y Emiliana Cruz. Durante su investigación las autoras recorrieron los linderos representados en mapas del siglo XIX y tuvieron acceso a la tradición oral. Por último, el capítulo séptimo se titula “Paisaje ritual y prácticas agrícolas en Acatlán. Una comunidad indígena nahua de la Montaña Baja de Guerrero” y

fue escrito en coautoría entre Jahzeel Aguilera y Pedro Urquijo. El capítulo nos aproxima a los paisajes rituales contemporáneos, al enfoque teórico y los métodos que requiere su investigación.

Los autores de todos estos capítulos han recurrido a una metodología conocida de la geografía y de la historia. Se han consultado las fuentes documentales de las que forman parte los mapas analizados y también se ha realizado trabajo de campo, donde ha sido posible, para tratar de comprender y explicar cómo fueron elaborados. El recorrido a pie, la observación del paisaje y el acceso a la tradición oral son aspectos de un enfoque que considera al espacio formado por objetos, pero también por significados. La Geografía cultural es comprensible a través del significado del entorno en un contexto étnico, cultural. Hemos tratado de comprender lo que significan los sitios representados y su fundación, los relatos y narrativas asociadas a esos lugares y al momento de la elaboración de las pinturas. Para ello hemos penetrado en fuentes históricas como las *Relaciones Geográficas*, los expedientes de tierras, los títulos primordiales, las crónicas, las cartas, los informes y los relatos de viaje. Es importante, además, el análisis estético para comprender cómo se construyen y modifican a lo largo de los siglos el observador y su mirada. Los capítulos con estudios de caso abordan también la espacialidad contemporánea, ahí donde el paisaje se expresa como la dimensión ritual de los pueblos y en ese sentido es materia de interés de la antropología cultural y de la etnohistoria.

Este libro constituye un corte necesario en investigaciones aún con muchos pendientes que sin embargo es necesario dar a conocer en el estado en que se encuentran. Así mismo, este trabajo se suma a publicaciones previas que hemos realizado desde 2006 hasta la fecha y que son producto de enfoques y metodología similares por parte de un equipo de trabajo renovado y dinámico. El producto que aquí se presenta se concluyó gracias al financiamiento de nuestras entidades académicas al interior de la UNAM pero también gracias a personas que resolvieron asuntos editoriales como Ximena Gómez, Raúl Marcó y Laura López. A todos ellos nuestros agradecimientos.

Los coordinadores

Ciudad Universitaria, CDMX, octubre de 2019.

Capítulo 1. Los paisajes del agrimensor y del tlacuilo. Estudio introductorio

Marcelo Ramírez Ruiz

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

En su catálogo sobre *Códices y pinturas tradicionales indígenas en el Archivo General de la Nación* (1996:30-32), Joaquín Galarza anotó dos conceptos fundamentales de la cartografía novohispana. Se refiere al “paisaje del agrimensor” y al “paisaje del tlacuilo”. El segundo es más conocido. Son las “pinturas” –mapas, códices o lienzos– que hicieron durante el período virreinal los artistas nativos. En el paisaje del tlacuilo todavía se aprecia el uso de glifos prehispánicos y el relato ancestral sobre el origen y la genealogía de los pueblos mesoamericanos. El paisaje del agrimensor, en cambio, es la pintura de un lugar o de un territorio realizada con frecuencia *in situ* después de la “vista de ojos” y la medición de su perímetro. Las modalidades del paisaje al que se refirió Galarza son expresiones visuales de “la memoria de linderos” de los pueblos y las ciudades, y también de las mercedes de tierra que recibieron pobladores españoles y caciques indígenas. El paisaje del tlacuilo fue la prolongación de una larga tradición pictográfica anterior a la conquista española, y se puede apreciar como el resultado de las síntesis culturales con el colonialismo implantado durante el siglo XVI. La agrimensura novohispana, por su parte, fue la extensión de las agrimensuras romana y española. Se utilizó en el deslinde y reparto de la tierra, y también para el diseño de las trazas urbanas, la construcción de caminos y en la delimitación de jurisdicciones civiles, eclesiásticas y militares. La agrimensura, además, era un saber práctico asociado a la hidromensura, que se refirió al reparto y uso del agua. El paisaje del tlacuilo fue quedando en desuso hasta que desapareció durante el siglo XVIII mientras que el paisaje del agrimensor continuó en auge y se representó incluso a lo largo de los siglos XIX y XX.

En este estudio introductorio abordaré el problema de la representación del pueblo de indios en los paisajes de tlacuilos y agrimensores a partir de la discusión entre los conceptos de mapa, pintura y paisaje. ¿Cuál es la diferencia entre la cartografía y la pintura del territorio? ¿Cómo se asimilan y diferencian cartografía

y paisaje? ¿Cómo se construyen las vistas y los itinerarios del observador en el terreno y en las representaciones paisajísticas y cartográficas? Las fuentes que utilizaré para responder estas preguntas son los mapas y los expedientes de tierra de los que forman parte, resguardados en el Archivo General de la Nación. También analizaré las *Relaciones Geográficas* de México.

El pueblo de indios

La formación del pueblo de indios ya la hemos abordado en otras publicaciones a las que remitimos al lector (Fernández Christlieb y Ramírez Ruiz, 2005, 2016; Ramírez Ruiz, 1995, 2000a, 2000b, 2002, 2006a, 2006b, 2011, 2017; Ramírez Ruiz y Fernández Christlieb, 2006). También es muy recomendable la consulta de autores que han contribuido al diseño de los enfoques teóricos y las metodologías de su análisis, tales como Charles Gibson, James Lockhart, George Kubler, Maarten Jansen, Cayetano Reyes y tantos otros autores que atraviesan los siglos XIX y XX. Los estudios se han ampliado y diversificado en la actualidad, y han integrado al análisis la lectura de documentos escritos en lenguas indígenas que abarcan el México central y también otras regiones de la antigua Mesoamérica y del septentrión novohispano.

El primer paso en nuestra investigación es abordar el paisaje del pueblo de indios como un problema historiográfico, según se sugiere a continuación.

- a) *La congregación y reducción de los indios a poblado.* La legislación indiana incluyó una multitud de cédulas, ordenanzas e instrucciones dirigidas a las órdenes religiosas, a las autoridades españolas y a los caciques nativos para que las sociedades indígenas se trasladaran de sus asentamientos prehispánicos a un orden espacial diseñado de acuerdo con los criterios del urbanismo español: “en traza y policía de calles”, como se decía entonces. La nueva planta de los poblados tendría que realizarse sobre superficies planas y en las “abras” de las sierras, y no en las lomas y los montes. El nuevo emplazamiento urbano debería ser accesible con facilidad y no hallarse en sitios escabrosos.
- b) *La congregación y la segregación de los pueblos de indios.* La historia de los pueblos de indios mucho tiene que ver con el aumento o la disminución de su población. Fue hasta el siglo XVIII cuando la población indígena de la Nueva España inició una lenta recuperación demográfica, luego de dos siglos de mortandades que la habían diezmando hasta casi desaparecerla.

En el transcurso de esos dos siglos —que podemos contar a partir de 1519— la disminución de los indios fue paralela al programa de repoblamiento que impulsó la Corona española para concentrar a la población nativa sobreviviente en pueblos de aproximadamente 500 tributarios; en vez de asentamientos dispersos, las autoridades virreinales procuraron la fundación de pueblos más grandes en las planicies, los valles y las abras de las sierras. Tal política de congregación fue realizada principalmente de 1550 a la segunda década del siglo XVII, aunque también hubo varias experiencias de congregación antes y después de este período. El traslado de las pequeñas comunidades sobrevivientes a pueblos más grandes, durante el siglo XVI y principios del XVII, redefinió el sistema territorial de “pueblos cabeceras”, “pueblos sujetos” y barrios. El núcleo central de los antiguos *alépetl* prehispánicos fue convertido con frecuencia en cabecera y las áreas residenciales periféricas en sujetos y barrios. De acuerdo con las leyes que promovió el Consejo de Indias las comunidades continuarían en posesión de las tierras que dejaban al trasladarse a la cabecera, pero no fue así. Las tierras baldías las entregaron las autoridades virreinales a los pobladores españoles, de modo que la existencia de los pueblos de indios fue amenazada no solamente por las epidemias y las pestes sino también por el crecimiento de las haciendas, trapiches, reales de minas, estancias de ganado, villas y ciudades. Al reiniciar su recuperación demográfica en las primeras décadas del siglo XVIII los pueblos de indios de las regiones centrales de la Nueva España se hallaron cercados por todas partes. Las tierras que les habían pertenecido en otro tiempo eran entonces el campo de cultivo de grandes complejos productivos que se disputaban los mercados urbanos. Por lo tanto, el nuevo crecimiento demográfico de los pueblos de indios estuvo asociado a las disputas por la tierra y el agua, y a las demandas de una mayor autonomía política. Este largo proceso histórico consistió en que durante el siglo XVI y una parte del XVII se realizó la congregación de la población indígena; en cambio, el siglo XVIII fue de segregación. Los barrios y los pueblos sujetos buscaron la manera de desprenderse de sus cabeceras para constituirse en “pueblos por sí”, en un nuevo contexto socioeconómico en el que también las “castas” formaron pueblos.

- c) *Los conflictos territoriales.* En ese proceso de crecimiento demográfico y mayor demanda de tierras, agua y alimentos, a lo largo del siglo XVIII se desarrollaron en los pueblos de indios una serie de conflictos territoriales y políticos que amenazaron con el desprendimiento y la separación de los

sujetos y los barrios de sus cabeceras, algo que sucedió de cualquier manera en el transcurso de los siglos XIX y XX. Las autoridades virreinales procuraron mantener la unidad territorial del pueblo cabecera, sus barrios y sujetos, al mismo tiempo que concedieron a los demandantes el nombramiento de cargos de república más altos sin llegar a autorizarles el de gobernador. También la medición del fundo legal de 600 varas para cada pueblo y el deslinde de sus tierras comunales se convirtieron en las demandas más frecuentes. En este proceso político y territorial los principios del derecho indiano que reglamentaron la propiedad y el uso de la tierra fueron el recurso jurídico al que recurrieron indios y hacendados para reclamar como suyas las superficies que cultivaban.

- d) *Del altépetl al pueblo de indios, y de la pictografía al paisaje.* *Altépetl* es la voz nahua que se utilizó durante el período prehispánico y también en el régimen virreinal para denominar a los pueblos y las ciudades. Significa “agua–montaña”, de las raíces *in atl* (agua), *in tepetl* (cerro o montaña). Durante el siglo XVI Bernardino de Sahagún y sus informantes indígenas (1999: 699–700) la tradujeron como “monte de agua o monte lleno de agua” y Alonso de Molina (1571: 34v, 99v, 4r bis) anotó que quiere decir “pueblo de todos juntamente”, “ciudad” y “rey”. Esta voz nahua de múltiples significados expresa la integración de la comunidad con su territorio y de lo natural con lo sobrenatural.¹ El *altépetl* –una organización social y un patrón de asentamientos– se fue transformando en “pueblo de indios” a través de su congregación “en traza y policía de calles”, la constitución de un cabildo indígena, la institucionalización del cacicazgo, la formación de las doctrinas y el establecimiento de una serie de pueblos sujetos alrededor de un poblado cabecera. Ese largo proceso histórico lo

¹ El estudio de las *Artes y los Vocabularios* novohispanos de las lenguas indígenas nos aproxima a las voces que se utilizaron para denominar lo que en castellano eran pueblos y ciudades. Una serie de ejemplos –como las obras de los frailes Alonso de Molina y Bernadino de Sahagún– muestran la búsqueda de esas asociaciones semánticas entre el castellano y las lenguas indígenas del centro de México en el siglo XVI. Más tarde, durante los siglos XVII e incluso el XVIII, también se escribieron algunas *Artes y Vocabularios* de las lenguas indígenas del Norte de México. Un ejemplo es el *Arte de la lengua cahita* (1737) en donde aparece la entrada “Pueblo de gente”, que significa *Ioreme hoahua*. *Ioreme* es gente, *hoahua* es hogar. De modo que la expresión se refiere al hogar donde habitan las personas. También registra la entrada “Pueblo por lo material” y la traduce como *Teopa*. Esta palabra es un préstamo del náhuatl *teopan*, que quiere decir iglesia. (*Arte de la lengua cahita*, 1737). (Moctezuma Zamarrón, 2014: 1130).

registraron los artistas nativos en documentos que en la época se denominaron “pinturas” y que hoy conocemos como códices, lienzos, tiras, mapas y planos. Son pinturas que representan la transición del estilo pictográfico prehispánico al paisaje, como veremos más adelante. También hubo autores españoles, criollos y mestizos que hicieron pinturas de los pueblos de indios y de las villas y ciudades españolas de acuerdo con las técnicas de la agrimensura.

Las pinturas a las que nos referimos forman parte de documentos escritos en castellano y en varias lenguas indígenas. Las series documentales más conocidas son las *Relaciones geográficas* y las *Relaciones topográficas*, pero también hay expedientes de congregación y de tierras, títulos primordiales y testamentos. Otro documentos no tienen pinturas, como la *Suma de visitas*, pero son muy útiles sus descripciones del asentamiento de los pueblos y su composición en barrios. Los repositorios donde se resguardan las pinturas y sus expedientes son instituciones muy conocidas como el Archivo General de la Nación, Archivo General Agrario, Archivo General de Indias, Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid) y la Universidad de Texas en Austin, pero también hay una gran cantidad de mapas, planos y documentos pictográficos en los archivos estatales, parroquiales y municipales.

Del mapa al paisaje

Sebastián de Cobarruvias anotó en su *Tesoro de la lengua castellana, o española* (1611) que al representar alguna cosa la hacemos presente, ya fuera mediante palabras o figuras “que se fijan en nuestra imaginación” (1611: 9bis). La representación, agrega el *Diccionario de autoridades*, se refiere “a la figura, imagen o idea que sustituye las veces de la realidad” (Real Academia Española [RAE], 1733: t. V, 584).

¿Qué figuras, imágenes o ideas fueron útiles para representar al pueblo de indios novohispano? ¿Cuál es la diferencia entre sus mapas, pinturas y paisajes? Son palabras que en nuestros días denominan formas distintas de representación, aunque en otros tiempos tuvieron significados similares. Las tres palabras derivan del latín. En 1495 Nebrija tradujo *mappa* como “mantales” (Nebrija, 1495 [1951]). Alfonso de Palencia anotó que es una “pintura”, y que por eso se dice *mappa mundi*, que quiere decir “do[nde] está pintado lo que hay en las tierras por el mundo” (Palencia, 1490, t. II: CCLXX). Una pintura, *pictura* o *fictura* “finge la

imagen” del espacio (Palencia, 1490, t. II: XXXLXI). Por eso al *mapa mundi* también se le decía *pictura mundi* o *imago mundi*.

Las palabras mapa, pintura e imagen emergieron del siglo XV para denominar la representación del espacio según la *Cosmographia* –“descripción, traza y pintura del mundo”–, la *Geographia* –“una forma o figura y imitación de pintura de la tierra y sus principales partes conocidas”– y la *Chorographia* –“traza del lugar”– (Apiano, 1548: 1-2 y Vernerio, 1514: 3-4). (Figuras 1, 2 y 3). *Ch* se pronuncia como *k*, anota el *Diccionario de Autoridades* (RAE, 1729: t. II, 331) porque es palabra griega, y la define como “Descripción de algún Reino, País o Provincia particular”.

Como de las casas se hicieron ciudades, [escribió Juan Caramuel en 1678,] y destas se formaron Provincias, así de la Architectura nació la Chorographia, y desta la Cosmographia. Aquella describe un Territorio solo, o quando mucho una provincia. Ésta juntándolas y ordenándolas todas, nos pone delante de los ojos una descripción de todo el mundo. (Caramuel, 1678: 7).

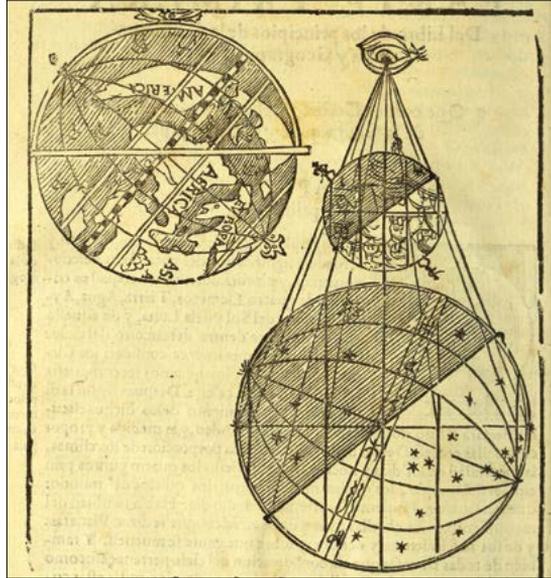


Figura 1. Dibujo que representa la diferencia entre Cosmographia y Geografía, según Pietro Apiano (1548: 1-2). Las dos esferas son visibles para el ojo humano, colocado en el dibujo en una posición cenital.

La descripción corográfica, anotó Alexio Venegas en 1546, nos cuenta sobre “los pasatiempos” –que son los intervalos o segmentos– que hay entre las poblaciones, montes, valles, ríos, campos y costas del mar. Y agrega algo muy importante: que la descripción corográfica también relata sus historias. La *topographia*, en cambio, “es una traça desnuda y particular de lugares” (53r). La corografía



Figura 2. El dibujo de la izquierda es un globo terráqueo que representa la Geographia, según Pietro Apiano. El de la derecha es el busto de una persona y representa su semejanza. La Geographia, anota el autor, “difiere de la Cosmographia porque describe la Tierra por montes, ríos, mares y otras cosas señaladas, no teniendo consideración de los círculos que en el cielo le [cor]responden [...]. La pintura o dibuxo de las tierras ayuda mucho para conservar en la memoria la orden y sitio de los lugares.” (Apiano, 1548: 1–2).

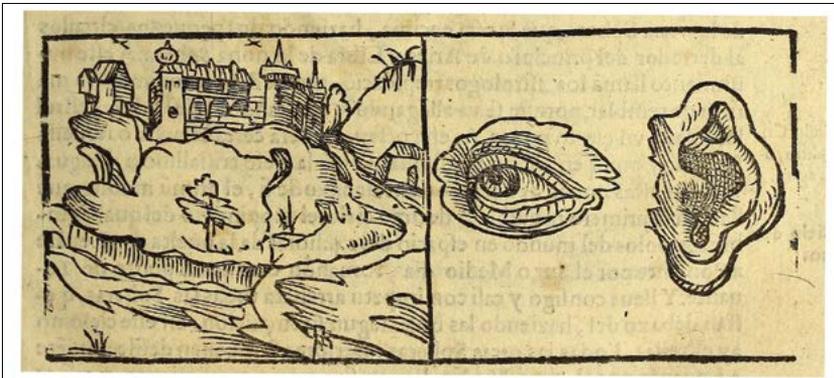


Figura 3. El dibujo de la izquierda representa una vista corográfica. Sólo es una parte de la Geographia, como partes de la cabeza humana son la oreja y el ojo (Apiano, 1548: 1–2).

describe itinerarios, relata historias y explica la dimensión humana de las ciudades, las villas y los pueblos. La topografía se refiere sólo a su aspecto físico.

Las vistas corográficas están formadas por capas de historia –su dimensión humana– y geografía –su dimensión física–. Son parecidas a lo que se denominó en castellano como *lejos*. Una palabra definida como “lo que está pintado en disminución, y representa a la vista estar apartado de la figura principal”.² También se parecen a los *fondos*: “En las telas el campo sobre que están texidas, bordadas o pintadas las labores que la hermocean”;³ y a los *quadros*: “qualquier lienzo, lámina o cosa semejante de pintura, porque generalmente se forma en quadro”.⁴ Y llegamos finalmente a las denominaciones de *país* y *paisaje*. El surgimiento de estas palabras en las lenguas romances, sus etimologías y usos a lo largo de la historia ha sido ampliamente debatido. Y lo que más se dice es que la voz *paisaje* apareció primero en lengua francesa, ya fuera como una palabra derivada de *país* o adaptada de la voz germánica *Landschaft*.⁵ La voz *país* tiene una larga historia semántica. *Le dictionnaire des huic langages* (1573) dice que es equivalente a “patria” en latín, castellano e italiano; a *vaderlant* en alemán y a *native contrey* en inglés. También la tradujo como *orbis, regio, natio y terra*. En *Du tresor des duex langues, françoise & espagnole*, de 1660, aparece como “patria”, “tierra” y “comarca”; sin embargo, *país* se usó además como sinónimo de pintura. El sufijo *age* que se le agregó para formar la palabra *paisaje* se refiere al conjunto de rasgos del entorno que se aprecian con la vista, de modo que *paysage* significa la percepción visual de las características de un país. El documento francés más antiguo en el que habría aparecido por primera vez la palabra lo escribió Jean Molinet (1493), quien la definió como “*tableau représentant un pays*”. La pintura en que se representa un país. Más tarde, en 1549, Robert Estienne la anotó como entrada en su *Dictionnaire François Latin* y la definió como “*mot commun entre les painctres*”, una palabra de uso común entre los pintores (cf. Donadieu y Périgord, 2005 y Estienne, 1549).

² Del latín: *perspectivae distantia*. (RAE, 1734: t. IV, 381).

³ Del latín: *tela inferior superficies plana*. (RAE, 1732: t. III, 775).

⁴ Es equivalente del latín *tabula picta*, una tabla o cuadro para pintar (RAE, 1737: t. V, 449).

⁵ Se supone que la voz *Landschaft* (*Lantscaf* o *Lantscaft*) se usó en glosas latinas al menos desde el siglo VIII con significados similares a *regio* y *patria* (cf. Donadieu y Périgord, 2005: 32-33 y Franceschi, 1997). En alemán también significa país y paisaje: “ein Land” y “eine Landschaft in der Mählerey”, según aparece anotado en el *Diccionario español-alemán* de Erns August Schmid (1795: 1263).

También en castellano se usó la voz *paisaje* asociada a la actividad de los pintores. El libro más antiguo en que aparece escrita es *Comentarios de la pintura*, de Felipe de Guevara –redactado en 1560 pero publicado hasta 1788–. La hallamos en el siguiente párrafo.

La compañía que dixe de la Agricultura parece ser no solo anexa a la Pintura, pero necesaria, pues ella tracta y rodea tanta parte de la naturaleza, de la qual la Pintura toma imitación, como son yerbas, flores, árboles, frutos varios, cielos, paisages, perspectivas, aves cuya morada y posada es el ayre, florestas y sabandijas; y otras que a vueltas de todas éstas la naturaleza cría, de las quales la fantasía del Pintor, o del que ha de juzgar bien o mal de la Pintura, toma su imitación. (Guevara, 1788: 5).

La agricultura “tracta y rodea” la naturaleza, escribió nuestro autor, y los pintores imitaban en su pintura esos países. Por eso se decía con frecuencia que eran “paisistas”.⁶ En 1715 Antonio Palomino recogió una tradición de más de dos siglos al definir los vocablos comentados en su famoso libro titulado *Museo Pictórico y Escala Óptica*. Dice que país es una “pintura de arboledas y cosas del campo”⁷ y que *paisage* es “Un pedazo de país” (Palomino, 1715: t. I, 353).⁸ El *Diccionario de autoridades* de la RAE (1737: t. V, 80) completó la definición castellana de *paisage* al anotar que es “Un pedazo de país en la pintura”.

⁶ Un ejemplo del uso de esta voz se lee en la *Arcadia pictórica en sueño*, de Parrasio Tebano: “Pero si el Paisista se obliga a imitar por exemplo lo natural de un País plano y uniforme, debe hacerlo agradable mediante una disposición de un buen claro y obscuro, y buscar lo más ventajoso en la distribución de los colores que pueden agradar, y que caben en las varias llanuras” (Parrasio Tebano, 1789: 245). En el *Vocabulario portugez e latino* (1720: 188, 518) de Raphael Bluteau se lee que el “Pintor paisista” es “Aquelle que tem genio para fingir bem arvoredos, longes, prados, fontes, & lugares campestres”. (cf. Maderuelo: 2005).

⁷ En *Documentos para la historia de la pintura española*, editado por Mercedes Agulló (2006), se leen denominaciones de pinturas que, si bien se refieren a las arboledas también hablan de “Un país de gatos”, “Un país de la huida a Egipto”, “Un país de jardín”, “Un país de navegación”, “Un país marina”, “Un país de mar”, “Un país de montería”, “Un país frutero” y “Un país de bosque”.

⁸ El autor utiliza muchas veces a lo largo de su obra la expresión “pedazo de país” para describir las pinturas de diferentes autores. Al final del tomo I agrega un “Índice de los términos privativos del arte de la Pintura y sus definiciones, según el orden alfabético, con la versión latina, en beneficio de los extrangeros”. Y es ahí donde utiliza por única vez la palabra *paisage* (Palomino, 1715: 353).

Durante el siglo XVIII se entendió que país es lo que está pintado en el paisaje –la pintura–, pero también lo “que se ve de una mirada” o “de una ojeada” a nuestro alrededor, según anotó Esteban de Terreros y Pando en su *Diccionario* (1788: t. III, 7). El autor agregó que país es lo mismo que *vista*, una voz definida como “el modo de mirar”. También dice que es “una simple mirada, una ojeada” (1788: t. III, 811-812).

Como podemos apreciar, la palabra *paisaje* fue usada por los pintores en castellano y en otras lenguas romances desde fines del siglo XV. También la usaron arquitectos, urbanistas y, por supuesto, agrimensores que pintaban países. El paisaje se refiere a las vistas del entorno que representa un observador, ya fueran vistas de perfil, ecuestres, a vuelo de pájaro o incluso icnográficas, como veremos más adelante. Es un ejercicio asociado a las vistas que se observan a lo largo de un itinerario, como por ejemplo el camino por donde se transita de un poblado a otro. El paisaje es la imagen que representa un observador que en un momento se halla inmóvil y luego se desplaza de un sitio a otro. El paisaje muestra, como veremos, los puntos de vista del observador dentro y fuera del cuadro. El uso de la palabra se consolidó a lo largo del siglo XVI aunque, como ya se ha dicho, hubo otras expresiones para denominar la pintura de un país y de una ciudad, como vista corográfica, lejos, fondos y quadros. También la expresión “vista de ojos” nos aproxima a los significados de la voz paisaje y su uso en la agrimensura. “Vista de los ojos” es una frase castellana muy antigua⁹ que Nebrija recogió y anotó en su *Vocabulario español – latino* de 1495. *Vista* es “el sentido de ver”, *vistas* “el lugar de donde se descubre a los ojos apacible vista”, y *revista y por vista de ojos* “son términos forenses”, se lee en el *Tesoro de la lengua castellana, o española* de Sebastián de Cobarruvias (1611: 69bis). Se refiere, según el *Diccionario de autoridades* (RAE, 1739: t. VI, 503-504), al “reconocimiento primero que se hace ante el juez con relación a los autos y defensas de las partes para la sentencia”. La vista de ojos es la “diligencia judicial o extrajudicial de ver personalmente alguna cosa para informarse con seguridad de ella”. La frase todavía está en uso. La definición de Mariano Galván Rivera (1998 [1868]: 217-218) representó la síntesis de

⁹ La edición de 1576 de *Las Siete partidas*, a su vez redactadas en el siglo XIII, anotó que una forma de prueba en un juicio consiste en la “vista del juzgador [el juzgador], veyendo la cosa sobre que es la contienda, esto seria asi como si contendiesen las partes ante el juez sobre términos [linderos] de villas, o de otros términos” (1576: Tercera partida, título XIV, ley 8). La expresión “veyendo la cosa sobre que es la contienda” apareció transformada en ediciones posteriores como “vista de ojos”.

su uso a lo largo de los siglos.¹⁰ *Vista* es una palabra asociada a una multitud de significados, pero los que aquí nos interesan tienen que ver con “El ejercicio de ver” y “El modo en que se mira”. “Se toma asimismo por cualquier simple mirada de paso, y se suele decir *una vista*”. Y “Figuradamente se toma por el objeto de la vista” (RAE, 1739: t. VI, 503). Nos aproximamos al significado de *vista* como presencia, intento y propósito. “Vista de ojos” es una expresión que quedó asociada a su uso jurídico, pero implica de manera más amplia y profunda el procedimiento que construye la mirada.

Nuestro interés en este libro se refiere al paisaje asociado al levantamiento cartográfico de agrimensores y tlacuilos. La expresión “Paysage en pintura” aparece traducida como “Pictura topographica” en la edición de 1778 del *Dictionarium* de Nebrija. La *pintura topográfica* a la que se refiere tuvo amplia difusión en el arte pictórico europeo del siglo XVIII para representar lugares identificables. Ese es el aspecto más relevante para nuestra investigación, el que se refiere a la representación corográfica y topográfica de los lugares.

La pintura topográfica y la *chorographia* acompañaron el trazo geométrico y los cálculos matemáticos del agrimensor, como veremos. También fue un diseño del artista indígena novohispano, a quien se le encargaron representaciones que fueran comprensibles para los frailes, corregidores, alcaldes y oidores de la Nueva España.

Las autoridades españolas que dirigieron la conquista y colonización de sus dominios en América usaron con frecuencia la voz *pintura*. Un ejemplo es la investigación que ordenaron para saber si había “pinturas o tablas o otra quenta” de los tributos que los pueblos entregaban a sus caciques y a Moctezuma antes de la

¹⁰ “Llámase en el foro vista de ojos o inspección ocular, el examen o reconocimiento que hace el juez por sí mismo de la cosa litigiosa para juzgar con más acierto. Suele hacerse en los pleitos sobre términos [linderos] de pueblos y heredades, edificios ruinosos, heridas y otros en que las partes la piden o el juez la manda hacer de oficio para mejor proveer; bajo el concepto de que este género de prueba se admite en cualquier estado de la causa, aunque sea después de la conclusión. Cuando la cosa sobre que ha de caer la inspección pide conocimientos facultativos, el juez necesita acompañarse de peritos nombrados por las partes, o por él mismo si las partes no lo hicieren: hace que se notifique el nombramiento, los cita para que acepten el encargo y juren cumplirle fielmente; les señala día y hora para hacer el reconocimiento, manda dar aviso a las partes que asistan a él si quisieren; y luego procede al acto, asistido siempre del escribano y los peritos que examinan el asunto litigioso, y estienden sus declaraciones, las cuales se entregan al juez si hubiere discordancia entre ellas.” (Galván Rivera, 1998 [1868]: 217–218).

conquista española (Puga, 1563: 140v). También aparece en la instrucción para formar el llamado *Libro de las descripciones*.¹¹

El cosmógrafo haga y ordene las Tablas de Cosmografía de las Indias, asentando en ellas por su longitud y latitud, y escala de leguas, según la verdadera Geografía que averiguare, las Provincias y ciudades, Islas, mares y costas, ríos y montes, y otros lugares que se puedan poner en diseño y pintura, conforme a las descripciones generales y particulares, que de aquellas partes se nos enviaren, y se le entregaren. (Ordenanzas del Consejo Real de las Indias, 1681: 108).

Otro ejemplo conocido sobre el uso de la voz *pintura* es la “Instrucción y memoria de las Relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias”, redactada en 1577 en el mismo Consejo Real de Indias. Son 50 preguntas que se refieren a los nombres de los lugares, el “temperamento y calidad” de las provincias, “si es tierra llana o áspera, rasa o montuosa”, si tiene lluvias y ríos, si es fértil o estéril y si está poblada “de muchos o pocos indios”. Además se pregunta sobre las características de los pueblos, las distancias a que se encuentran de las ciudades y cómo vivían antes de la llegada de los españoles y cómo vivían después. Es una investigación cuidadosa sobre las plantas y animales de la tierra y las que se han traído de España; sobre las minas, canteras y salinas; su arquitectura y urbanismo; el comercio y los caminos; los litorales, las bahías y los puertos; y “todas las demás cosas notables, en naturaleza y efectos, del suelo, aire y cielo, que en cualquiera parte hubiere y fueren dignas de ser sabidas” (*Relaciones Geográficas del siglo XVI*, 1987: 23). El cuestionario de 1577 también pide que se describa:

El sitio y asiento donde los dichos pueblos estuvieren, si es en alto o en bajo, o llano; con la traza y designio, en pintura, de las calles y plazas y otros lugares señalados de monasterios, como quiera que se pueda rasguñar¹² fácilmente en un papel, en que se declare qué parte del pueblo mira al mediodía o al norte. (*Relaciones Geográficas del siglo XVI*, 1987).

¹¹ “Ordenanza para la formación del Libro de las Descripciones de las Indias”. San Lornzo de El Escorial, 3 de julio de 1573. Cf. Solano, 1988: 16–74.

¹² Antonio Palomino (1715, Índice de los términos privativos) y el *Diccionario de Autoridades* (RAE, 1737: t. V, 493) anotaron que rasguñar “En la pintura es dibuxar en apuntamiento o tanteo”.

El éxito de este cuestionario fue amplio (Cline, 1972 y Solano, 1988: XIII-CXV). Se repartió impreso a las autoridades de los virreinos y el resultado fue un *corpus* documental muy útil para el conocimiento de los dominios hispano-americanos durante el último cuarto del siglo XVI, cuando se acentuó el declive de la población indígena y el dominio español se consolidó en América. Los manuscritos de las *Relaciones Geográficas* –como se le llamó a este *corpus* documental desde el siglo XIX– se encuentran en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), en el Archivo General de Indias (Sevilla) y en la Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas (Austin). En estos repositorios también se hallan las pinturas. Un conjunto de representaciones realizadas por españoles y artistas indígenas que sabían del trazo de mapas y del dibujo de países (Mundy, 1996). También los expedientes de congregación y de tierras incluyeron pinturas de los “pagos”, como se les llamó en el contexto agrario a las tierras que se solicitaban en merced.¹³

El uso de las voces país y pintura se mantuvo a lo largo de los siglos, incluso hasta fines del XVIII. Un ejemplo notable es el libro *Práctica universal forense de los tribunales de España y de las Indias* (1788), de Francisco Antonio de Elizondo. Al explicar la validez jurídica de las escrituras de amojonamiento dice que la vista de ojos, las declaraciones de los apeadores –las personas que deslindan los terrenos– y el “pañó de pintura” que se levanta sobre el terreno “suministran la más apreciable autoridad en los juicios de división de términos” (t. III: 104-105). Mariano Galván citó ese comentario en sus *Ordenanzas de tierras y aguas* (1998 [1868]: 62) y anotó entre paréntesis la palabra “plano” en seguida de la expresión “pañó de pintura”, en el afán de aclarar su significado a los lectores. La aclaración muestra que en el siglo XIX la voz pintura dejó de estar asociada a las representaciones

¹³ Un ejemplo del uso de la voz *pago* en Nueva España son las “Diligencias sobre un sitio de estancia para ganado menor en tierras de Ecatzingo y S. Miguel Atataco que pidió por merced el casique D. Pedro de Alvarado. Año de 1617” (AGN, Tierras, vol. 2677, exp. 6). Dice así la orden del virrey Diego Fernández de Córdova: “hago saver a vos, el corregidor del partido de Tetela, que don Pedro Alonso de Alvarado, cacique e prencipal del pueblo de Ecatzingo, jurisdicción de Sanct Miguel Atataco, me a pedido que en nombre de Su Magestad le haga merced de un sitio de estancia para ganado menor en términos del dicho pueblo en sus propias tierras en los pagos que llaman Apapasco y Tlanamacoya, en un llano donde ay cantidad de árboles pinales al pie del bolcán y azia el poniente [...]”. (F. 1r). La pintura que acompaña al expediente tiene glosas que hacen referencia a los parajes anotados. Una de ellas dice que “este es el llano y Pago de Apapasco”. Y otra más: “este es el pago de tlanamacoya donde se señaló el centro del sitio”.

corográfica y topográfica, y que en su lugar se impusieron de manera definitiva las denominaciones *plano* y *mapa*.

El plano es lo “llano”, dice el *Diccionario de autoridades* (RAE, 1737: t. V, 289). El diseño, planta o descripción de alguna plaza, castillo, ciudad, campamento o otra cosa semejante, descrito o delineado en el papel”. Y agrega que procede de la voz *ichnographia*, algo que analizaremos más adelante al abordar el paisaje del agrimensor. El mapa, por su parte, también fue definido como pintura a lo largo de los siglos. En 1771 el virrey Marqués de Croix, por ejemplo, ordenó que se hiciera el “Mapa pintado de la vista o situación” de las haciendas de los jesuitas expulsos (Solano, 1991: 460). Otro ejemplo lo hallamos en la Ordenanza para el establecimiento de intendencias de 1786, como se lee en seguida:

mando a los intendentes que por ingenieros de toda satisfacción e inteligencia hagan formar mapas topográficos de sus provincias en que se señalen y distingan los términos de ellas, sus montañas, bosques, ríos y lagunas y que a este fin los ingenieros a quienes lo encargaren ejecuten sus órdenes con la exactitud, puntualidad y expresión posibles. (Solano, 1991: 492).

La pintura, el país, el paisaje, el plano, el mapa y la vistas fueron representaciones del territorio y de los lugares poblados. Su elaboración muestra técnicas en transición y discursos visuales que analizaremos en seguida.

El paisaje del agrimensor y la agrimensura novohispana

La agrimensura se hunde en las profundidades del pensamiento occidental. Su vigencia a lo largo de los siglos estuvo asociada a la necesidad continua de medir y deslindar la tierra. La “agri mensura” –como se escribía a fines del siglo XV– era sinónimo de la “geometría”, que también quiere decir “medida de la tierra” (Palencia, 1490: vol. I, f. CLXXVIII); sin embargo, la geometría abarcaba en su estudio incluso “los espacios del mar y del cielo” (Palencia, 1490: vol. I, f. CLXXVIII) mientras que la agrimensura se refería sólo a la medición de la tierra de cultivo. “El geómetra de la tierra o del campo” –como lo definió Alfonso de Palencia– (vol. I, f. CLXXVIII) se denominaba “medidor” en las *Siete Partidas* de Alfonso X (1758: 7a partida, título VII, ley VIII, p. 61-62). También se decía “agri mensor” (Palencia, 1490: vol. I, f. CLXXVIII) y “terrae mensurator” (Calepino, 1535: 29): “El que exercita el oficio de medir los términos [o confines] de las tierras y haciendas de las villas y poblaciones” (RAE, 1791: 30). En el *Diccionario de autoridades*

de 1726 aparece como “apeador”: “El que deslinda y señala los límites, términos y demarcaciones de las tierras, prados, dehesas y heredades” (RAE, 1726: t. I, 329). El verbo *apear* como ejercicio de deslinde también se encuentra anotado en las “Ordenanzas sobre descubrimientos, nuevas poblaciones y pacificaciones” de 1573: “Las caballerías, así en los solares como en las tierras de pasto y labor, se den deslindadas u apeadas en término cerrado, y las peonías, los solares, tierras de labor y plantas se den deslindadas y divididas y el pasto se les de en común”. (Solano, 1996: 210). Una palabra de origen árabe que también se usó asociada a la medición y deslinde de la tierra e incluso a la traza urbana es la de “alarife”, que quiere decir “sabio en las artes mecánicas” y “juez de obra de albañilería” (Cobarruvias, 1611: 31; RAE, 1726: t. I, 160). Una larga tradición de alarifes atraviesa los siglos novohispanos, desde Alonso García Bravo (Toussaint, 1990: 21) hasta Ildefonso de Iniesta Vejarano, de quien se decía que fue “Alarife Mayor de ella, Maestro del Real Desagüe, Veedor en el Arte de Arquitectura y Agrimensor más antiguo de la Real Audiencia de esta Nueva España”, según se lee en el plano de la ciudad de México que hizo a fines del siglo XVIII (Prada, 1996). Sucedió con frecuencia que el agrimensor también era arquitecto e incluso cosmógrafo.

La voz “agrimensor” apareció en el contexto de las ordenanzas novohispanas al menos desde 1567, cuando el virrey Gastón de Peralta reglamentó las medidas de los sitios y criaderos de ganado, las caballerías de tierra, las cuadras de una traza urbana y los claros o forámenes de agua (Solano, 1991: 205–208). Unos años más tarde, en 1572, un agrimensor llamado Juan de Lazarate hizo un mapa de San Matías Atzalan en la jurisdicción de Huejotzingo (Puebla). Tal vez sea el mapa novohispano (Figura 4) más antiguo elaborado por una persona a la que se denomina como agrimensor.

En Nueva España el oficio de la agrimensura lo desempeñaron sobre todo alcaldes y corregidores del virreinato. Joseph Sáenz de Escobar anotó en su libro manuscrito titulado *Geometría práctica y mecánica* (1706) que también se enviaban receptores¹⁴ a ejercer el oficio en representación de las autoridades locales, y que con frecuencia se auxiliaban de medidores que no tenían la preparación adecuada.

¹⁴ El receptor, anota el *Diccionario de Autoridades* (RAE, 1737: T. V, 514), es “la persona que, en virtud de facultad o comisión, va a residencias y otras diligencias judiciales como escribano del juez delegado”. También se denominaba así, a veces, a un tesorero. Sáenz de Escobar usa la voz en el primer sentido. Elizondo (1788: 33) escribió que los receptores estaban encargados de realizar un “pañó de pintura” y la vista de ojos en el deslinde de tierras. cf. Hugo de Celso, 1547: CCXCVIV.



Figura 4. Mapa de San Matías Arzalan, Huejotizngo (Puebla). Autor: Juan de Lazarate, agrimensor. (AGN. Tierras, vol. 2679, exp. 13, f. 8). Número de pieza: 1576. Hoy forma parte del municipio de San Felipe Teotlalcingo. En el centro del mapa aparece la iglesia y su atrio, rodeada de un caserío que se extiende entre dos ríos que confluyen en una tercera corriente en el ángulo inferior izquierdo. El rasguño o esbozo del cartógrafo también muestra la superficie de cultivo y la vegetación que crece a la orilla del río.

De aquí parece que resulta, [agregó Sáenz de Escobar,] que por lo menos los receptores y personas que aceptan y juran el cargo de medidores, deben saber el oficio que ejercen y a ellos están obligados en el fuero de la conciencia, y será ignorancia vincible, culpable, no aplicarse a saber muchos puntos de Geometría y quenta, que son innescusables en el uso de las medidas [...]. No dudo que hay muchos receptores y medidores de tierras muy prácticos, que saben lo más común, y algunos se dedican a solicitar muchos puntos curiosos de Geometría, en lo qual hacen lo que deben y obran santamente. Pero quizá hay muchos que los ignoran, y muchos más serán los que (por no alcanzar los fundamentos de lo mesmo que materialmente practican) a la mudanza de qualquiera circunstancia no saben qué hacerse, y por no confesar su ignorancia se resuelven a poner en ejecución lo primero que se les ofrece sin poder razón ni fundar por qué causa no hicieron lo contrario. (Sáenz de Escobar, 1746: 2r).¹⁵

La falta de agrimensores preparados explica las dificultades que hubo durante los siglos XVI y XVII e incluso durante las primeras décadas del XVIII, para poner en práctica de manera eficaz y precisa la reglamentación virreinal sobre la medición y el reparto de la tierra y el agua.¹⁶ Sin embargo, ya fuera nombrado agrimensor o con denominaciones como medidor, matemático, geómetra, arquitecto, alarife e incluso cosmógrafo, se trata de un personaje presente desde un principio en la empresa colonizadora española en el Nuevo Mundo. Veamos en seguida en qué fuentes sustentó su saber teórico y cómo lo llevó a la práctica.

¹⁵ La numeración que sigo en este documento es la que aparece escrita a mano y con lápiz en el ángulo superior derecho de cada foja del ejemplar de la Biblioteca Nacional de España, el cual puede descargarse en formato pdf en la página electrónica llamada Biblioteca Digital Hispánica. Hay dos numeraciones. La primera en números romanos del I al VII; y la segunda en números arábigos del 1 al 167.

¹⁶ La siguiente instrucción de 1574 nos ayuda a comprender el contexto en que el escribano y el receptor realizaron con frecuencia actividades que correspondían a la agrimensura. “Mandamos que en todas las ocasiones en que alguno de nuestros presidentes, oidores o alcaldes del crimen saliere a visitar la tierra, executar carta executoria, recibir información, vista de ojos, pintura o comisión, o a otro qualquier negocio, no yendo a esto alguno de los escribanos de cámara lleve por escribano a uno de los receptores por nos proveídos en la Audiencia, y no a otra persona ninguna, no siendo el negocio de tal calidad que tenga escribano propietario que haya de ir con él”. Felipe II, El Pardo, 10 de agosto de 1574. León Pinelo, 1774: libro II, título XXVII, ley XXX; tomo I: 271r.

Literatura gromática

La “literatura gromática” (Castillo Pascual, 2011: 1–30) a la que suelen remitirse los tratados occidentales de agrimensura se conoce como *Corpus Agrimensorum Romanorum*. El más antiguo de esos documentos es el *Códice Guelfferbytanus 36.23 Augusteus 2* que resguarda la Biblioteca Herzog August, conocida como Bibliotheca Augusta y ubicada en la ciudad alemana de Wolfenbüttel. Se trata de un manuscrito iluminado escrito en latín que instruye sobre el deslinde de las tierras y la medición de superficies, expone las técnicas de medición y orientación en el terreno, la ubicación de los mojones limítrofes, la elaboración de planos de ciudades y mapas del territorio, y también los principios jurídicos de la propiedad. El *Corpus agrimensorum* incluye aspectos astronómicos y astrológicos de usos prácticos en la representación del territorio.

Los documentos de agrimensura nos aproximan al “modelo romano de ordenación territorial”, como le llama María José Castillo (2011), que se reproducía en todas las ciudades romanas y en las fundaciones militares del imperio. Por eso la documentación de las formas de propiedad urbanas y rurales, públicas y privadas, e incluso la delimitación del territorio y sus fronteras fueron aspectos muy relevantes de la agrimensura. Los *Gromatici veteres*, como también se conocen los tratados de agrimensura, fueron redactados en latín por agrimensores como Frontino, Agennio Urbico, Higinio, Higinio Gromático y Sículo Flaco entre los siglos I y V d. C. Las ediciones latinas más completas de esos manuscritos datan de 1554 (*De agrorum conditionibus*), 1848 (*Gromatici veteres*) y 1913 (*Corpus agrimensorum romanorum*). Durante los últimos 20 años se ha ampliado su estudio y traducción, incluso al castellano (Hygins *et* Sículus Flaco, 2011 e Higinio, 2015).

La literatura gromática de origen latino y los textos de *re militari*, arquitectura y urbanismo fueron el soporte documental de los tratados de agrimensura escritos y publicados en alemán y en lenguas romances desde el siglo XV.¹⁷ También orientaron la legislación sobre la tierra y el agua en los reinos cristianos de la península Ibérica.

Es probable que en Nueva España se conocieran y consultaran algunos libros de agrimensura. Sus principios teóricos y prácticos inspiraron la legislación novohispana sobre el reparto, la medición y el deslinde de la tierra y el agua, y

¹⁷ Dos ejemplos de ediciones castellanas son los siguientes: el *Tratado de aritmética y geometría muy útil para todas las cuentas y la mensura de las tierras* (1544), de Antonio Martín; y el *Libro de agricultura que es de la labrança y criança; y de muchas otras particularidades y provechos de las cosas* (1546), de Gabriel Alonso de Herrera.

también sobre la delimitación de jurisdicciones civiles, militares y eclesiásticas. El estudio de los tratados europeos sobre agrimensura que pudieron llegar a la Nueva España suponía, sin embargo, la capacidad de leer en latín. También exigía el dominio de disciplinas como la geometría, las matemáticas y la cosmografía. Joseph Sáenz de Escobar anotó a principios del siglo XVII que el agrimensor letrado, por llamarle así, era muy escaso en la Nueva España y que quienes ejercían el oficio no tenían la formación necesaria.

Los más que han escrito de Geometría –apuntó Sáenz de Escobar–, han sacado sus obras a luz en lengua latina. Otros en la italiana, toscana o la de sus naciones. También en romance se han impreso otras, pero en lo especial de medidas de tierras hay pocos libros en nuestro idioma castellana, y principalmente que traten de lo municipal de esta Nueva España. Algunos manuscritos he visto de personas doctas, curiosas y aplicadas, y cotejado sus documentos con lo que los libros latinos enseñan, y de todos me ha parecido [conveniente] hacer un extracto con las observaciones propias que he conseguido y deseo sirvan de algún provecho, puesto que los receptores, alcaldes mayores y medidores comunmente ignoran la lengua latina y suelen aplicarse a lo meramente práctico y al estilo mecánico, aunque algunos suelen tener gran petulancia con los vocablos medio griegos que han oído y cojido de memoria, y los dicen sin entenderlos con el seguro de que ninguno de los oyentes los saben, ni les han de contradecir, y que les tendrían por hombres insignes. (Sáenz de Escobar, 1746: 2v).

Veamos en seguida las obras que escribió nuestro autor a través de ese método de cotejo que realizó entre los libros latinos de agrimensura y algunos manuscritos novohispanos.

Los tratados manuscritos de Joseph Sáenz de Escobar

La obra de nuestro autor se titula: *Geometría práctica y mecánica, dividida en tres tratados. El primero de medidas de tierras. El segundo de medidas de minas. El tercero de medidas de aguas. Dispuestos por el Maestro D. José Sáenz de Escobar, Abogado de las Reales Audiencias de Guadalajara y México: para la instrucción de Alcaldes Maiores, Corregidores, Receptores y Medidores de tierras de esta Nueva España. Dedicado al Capitán D. Francisco Pérez Navas, Caballero de el Orden de Santiago*. Es un libro manuscrito (Figura 5) que fue preparado para su publicación pero no se imprimió y circuló en copias manuscritas. Hay dos copias en México y otra en España. Una se encuentra en el Archivo General de la Nación (AGN, Tierras,

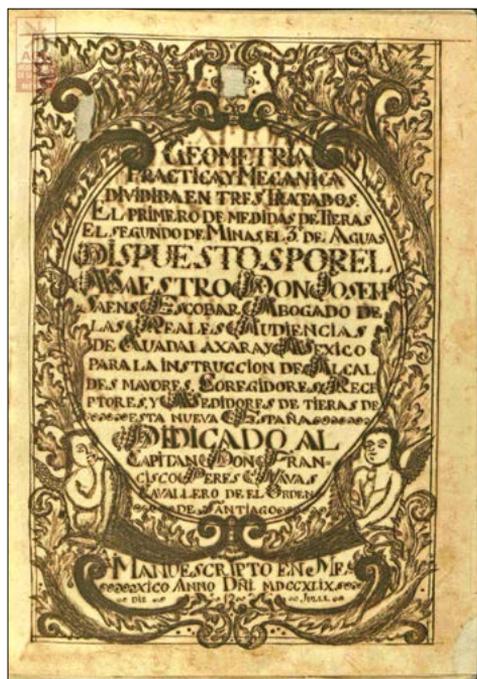


Figura 5. Portada del tratado titulado *Geometría práctica y mecánica*, dividida en tres tratados. El primero de medidas de tierras, el segundo de minas y el tercero de Aguas, para la instrucción de los alcaldes mayores, corregidores, receptores y medidores de tierras, por Joseph Sáenz de Escobar. Año: 1749. (AGN, Tierras, caja 3706, expediente único. Número de pieza: 5057).

vol. 3706, 1749), otra en la Biblioteca Nacional de México (Ms. 1528, 1736) y la tercera en la Biblioteca Nacional de España (Ms. 20.245 núm. 17, 1749). Tienen 174 fojas y constan de los tres apartados que describe su título, además de los preámbulos (portada, Al Lector, Epístola dedicatoria, Aprobación e Índice). El manuscrito fue copiado en partes y con frecuencia en otros expedientes de tierras, aguas y minas, y también en libros. Un ejemplo son los *Comentarios a las Ordenanzas de Minas, plata y azogue* de Francisco Xavier de Gamboa (1761).¹⁸ Además

¹⁸ “Pocos mineros y aún letrados manejan el manuscrito de medir minas, que con el de medidas de Tierras y aguas escribió don Joseph Saenz de Escobar, abogado–fiscal de la Real Audiencia de México, tan experto Geómetra como grave Jurisconsulto. Tratado de pequeño bulto pero grande de nervio y substancia, de cuyas noticias nos servimos en las respectivas

fueron agregados algunos fragmentos en las *Ordenanzas de tierras y aguas* que firma Mariano Galván Rivera, publicado seis veces durante el siglo XIX. La obra de Sáenz de Escobar es el tratado de agrimensura novohispana que más atención ha recibido de autores como Aguilar Robledo (1996), Nickel (1998, 2000, 2003), Rojas Rabiela (2004), Salazar (2005) y Urquiola Permisán (2008, 2012). Todavía no existe una edición de todo el volumen y con un estudio amplio y profundo que ubique el contexto y las circunstancias del autor y de la agrimensura novohispana. La obra manuscrita inicia con una advertencia “Al lector”:

No es este libro para otro fin, que para que puedan los Alcaldes mayores, Corregidores, Receptores y Medidores de tierras, tener alguna noticia de la Geometría y de esta suerte cumplir con la obligación de sus conciencias en las diligencias que se les encomiendan. Y así podrá el lector advertirlo en los capítulos primeros de cada tratado, donde se proponen los motivos de cada uno. No he compuesto libro, sino traslado de otros lo que me ha parecido más claro y necesario, porque no busco honra propia sino aprovechamiento común para utilidad pública. Y así no temo que me censuren lo mecánico, pues no es obra para hombres doctos sino para ignorantes a quienes advierto que para entenderlo tengan la pluma en la mano para la cuenta, y a mano el compás para exercitar las demostraciones”. (Sáenz de Escobar, 1746: 1).

El autor es explícito y didáctico, pues define desde el inicio el perfil de su lector. Se refiere a los funcionarios encargados de la medición y el reparto del agua y la tierra. En notas al margen a lo largo del texto, Sáenz citó varios autores y algunos títulos de los tratados que traslada a su libro. Aparecen ahí Joannes Buteo, Arquímedes, Columela, Juan Caramuel, Francisco Juntino, Adriano Alesio, el padre Joseph Zaragoza, Atanasio Kircher y Andrés Puig.¹⁹ También citó la

Ordenanzas de medidas exteriores e interiores de las Minas, que fue su principal propósito e instituto” (Gamboa, 1761: prólogo).

¹⁹ Sólo a veces Sáenz indica qué libros consultó de los autores anotados; sin embargo, es muy probable que se refiriera a los siguientes: a) *Logista, quae et Arithmetica*, de Joannes Buteo (1554 y 1559); b) *De iis quae vehuntur in aqua libro duo*, de Arquímedes (1565); c) *De re rustica*, de Columela (1529); d) *Architectura civil recta y oblicua*, de Juan Caramuel (1678); e) De los libros que publicó Francisco Juntino –también escrito como Francisco Junctino y Francesco Giuntini– durante la segunda mitad del siglo XVI, el que pudo haber sido más útil para las técnicas de medición terrestre es *La Sfera del mondo* (1586), escrito en italiano; f) *Geometría práctica*, de Joseph Zaragoza; g) *Pantom y Arca Noe*, de Atanasio Kircher; h) *Arithmetica*, de Andrés Puig; h) *Geodesia*, de Mathes; e i) *Política*, de Bobadilla.

Recopilación de las Indias (1992 [1680]) y fragmentos del *Apocalipsis*. Además mencionó un “tratado mani escrito” de 1643 sobre medidas de tierras y aguas que le prestó un amigo y cuyo autor fue Gabriel López de Bonilla, más conocido por sus ensayos sobre astrología y cometas (AGN, Indiferente virreinal, caja 5430, expediente 102, 1642 y 1654).

Me hace fuerza [anotó Joseph Sáenz de Escobar] que habiendo en México un tratado como éste de hombre tan docto, se experimente tanta ignorancia en medidas de tierras. Y así tengo yo por ocioso haber cogido la pluma para el mismo asunto en que me confieso muy inferior, y que sólo podrá mi cortedad añadir por mi profesión algunos textos de derecho con las experiencias de litigios que por medidas mal hechas se han originado. (42v).

El extravío de ese manuscrito resalta aún más la importancia de la obra de Sáenz de Escobar, cuya redacción clara y precisa no pierde de vista a su lector a lo largo de los quince capítulos que contiene el primer tratado. Sabía que su público necesitaba comprender el diseño de polígonos sobre terrenos a veces planos y con frecuencia escabrosos y difíciles. El dibujo de líneas de distinta longitud y rumbo que se trazan de uno a otro punto hasta formar un polígono cuya superficie debe calcularse, supone el dominio de los principios básicos de la aritmética y la geometría. Implica el cálculo de longitudes y superficies y la inclinación de ángulos sobre la horizontal y la vertical. El medidor al que instruye Sáenz tenía que resolver el problema en el papel y también sobre terrenos con pendiente y llenos de malezas o atravesados por barrancas. La delimitación y el amojonamiento de terrenos implica la medición precisa de longitudes, ángulos y áreas; el uso de un sistema de medidas lineales, de superficies y volúmenes con múltiplos y submúltiplos; y el conocimiento del sistema agrario de caballerías, peonías y sitios que se entregaban en merced.

Para redactar su obra Sáenz aprovechó su experiencia como abogado en las audiencias de México y Guadalajara (Urquiola Permisán, 2012: 3-41), asociada a su dominio del latín y la lectura de algunos tratados de Geometría, el acceso a los apuntes y manuscritos de jueces y agrimensores novohispanos y la experiencia de campo de varias décadas, además de sus habilidades para el dibujo y la escritura. El resultado fue un manual sumamente útil para los jueces, las autoridades y los medidores, quienes lo consultaron en copias manuscritas. Por eso mismo es tan incomprensible que las reales audiencias no procuraran su publicación. El dictamen favorable para el libro aparece al principio. Lo suscribe el Licenciado Cristóbal de Guadalaxara, quien ostentaba un largo título. Dijo que él era

presbítero, filósofo y matemático, contador mayor de la Catedral de Puebla y de los tribunales eclesiásticos de su obispado, y medidor de tierras y aguas de oficio por la Real Audiencia de México. Se refiere a Sáenz de Escobar como doctor y maestro, “abogado de mucha fama y celebrado crédito en la Real Audiencia de México”. También dice que su tratado es docto y curioso, y agrega lo siguiente:

desde luego me pareció no solo muy útil y provechoso sino necesario por la inopia que se halla en estas partes de semejantes escritos, pues hasta ahora es el primero el autor que se ha aplicado a la inteligencia y práctica de estos ministerios tan necesarios, por lo qual es muy digno de alabanza y estimación, tratando estas materias por su naturaleza arduas y difíciles, con tanta claridad que cualquiera con mediana inteligencia en la geometría y aritmética las puede ejecutar sin faltar a lo que se requiere: pues siendo todo tan sutil e ingenioso no solo satisface a estos requisitos de la matemática sino que enseña las cauciones que tocan al hecho y al derecho con singular energía, juntando con las agudezas de la jurisprudencia las sutilezas de las matemáticas que se reconocen en los primeros expositores de el derecho, e imitando en la explicación al erudito Quintiliano describiendo las figuras de la geometría en el Tratado de medidas de tierras, y [en el de] minas, y en la de las aguas con no menor que la que tuvo en las aguas de Roma el cónsul Tullio Frontino en el tiempo de Nerba [...]. (Sáenz, 1749: IV).

El voto aprobatorio para la publicación del libro aparece firmado en Puebla de Los Ángeles el 30 de septiembre de 1706. Su texto insiste en que no se habían publicado libros similares. La falta de una publicación final del tratado de Sáenz y su conocimiento sólo a través de copias manuscritas es otro de los problemas de investigación vigentes.

Veamos en seguida el procedimiento que deben seguir los medidores de tierras según el *Manual de Geometría práctica y mecánica* de Sáenz de Escobar. También veremos como ejemplos algunos mapas de otros agrimensores y el que hizo nuestro autor. Además se sugiere la consulta del capítulo XVI de las *Ordenanzas de tierras y aguas* de Mariano Galván Rivera (1998 [1868]: 212–226), ya que explica el mismo procedimiento después de haberse ensayado multitud de veces a lo largo de los siglos.

Análisis del expediente y las entrevistas con los testigos y el intérprete

El juez y el medidor deberían leer los expedientes –los “autos”– que se les encargan, reconocer si había conflictos limítrofes y si los parajes a recorrer eran caballerías o sitios. Tenían que observar con cautela cuáles fueron los linderos fijos y más

antiguos que aparecían anotados. También tendrían que estar advertidos sobre los nombres de los parajes y sus términos, pues anota que con facilidad se mudaban al “arbitrio de los nuevos poseedores de haciendas”. Dice que los hacendados acostumbraban nombrar los parajes con los nombres de sus santos de la devoción; sin embargo, agrega, “en los años antiguos” solían “tener un nombre que no fue castellano sino de la lengua de los indios de aquella provincia”. El juez y el medidor tenían que dialogar entonces con el intérprete para que les dijera el significado del vocablo indígena y analizar si correspondía “a las señas que en la vista de ojos se han de buscar”. También deberían conocer la identidad de los testigos. Una conversación informal con el juez y el medidor antes de la vista de ojos era muy oportuna para investigar quiénes eran, qué edad tenían en ese momento, desde cuándo conocían los parajes y qué sabían de los linderos. Todo eso para darse cuenta si su opinión se inclinaba o no a favor de alguna de las partes en conflicto.

La vista de ojos

A continuación se realizaría la llamada “vista de ojos”: un recorrido por los linderos de acuerdo con la guía de los “testigos de ydentidad”, mojonera tras mojonera y en compañía de los propietarios de los parajes colindantes. A través de este primer recorrido el juez y el medidor valoraban las dificultades de la medición formal que se realizaría en seguida y verificaban en el terreno la información de los testigos y lo que decían los autos. Sáenz insistió en que no debería omitirse este primer reconocimiento del terreno aunque la investigación se prolongara un día más. Mariano Galván Rivera presenta en sus *Ordenanzas de tierras y aguas* (1998 [1868]: 218-219) un modelo de este documento, el cual se transcribe a continuación.

Estando en el campo, en el paraje que se llama *tal*, término de *tal* pueblo o ciudad, en *tantos* de *tal* mes y *tal* año, yo el juez *N.* o receptor, con los testigos examinados por mi en la información antecedente, y presentes el dicho *Fulano*, dueño de las tierras, y *Fulano* y *Sutano*, sus circunvecinos, procedí a ver y reconocer la tierra de dicha hacienda o rancho, para su mayor claridad. (*Aquí deberían expresarse con mucha exactitud y claridad el objeto de la diligencia y los hechos sobre que ésta se verse*). Y puesto a caballo en compañía de todas las partes y testigos referidos, mandé a los susodichos me señalasen los parages, términos y linderos de ellos, según las señales que han declarado en sus deposiciones, y en su conformidad guiasen a la parte del Norte hasta un cerro, árbol o parage que llaman *tal cosa*, donde me demostraron *tal y tal señal*; y desde ahí se prosiguió el reconocimiento y vista de ojos de dichas tierras por el Oriente, caminando por

tal parte hasta llegar por otro parage que otros testigos dijeron nombrarse *tal cosa*, y ser término y lindero de otras tierras, y desde dicho parage se prosiguió dicha vista de ojos, caminando hasta la parte del Sur hasta llegar a una barranca pequeña, peñasco o arboleda o lo que fuere, que dichos testigos dijeron tener por nombre *tal cosa* y ser asimismo lindero de dichas tierras, desde donde se prosiguió caminando a la parte del Poniente hasta llegar a un arroyo, río o pueblo o lo que fuere, que dichos testigos dijeron ser el último lindero de las tierras pertenecientes a la hacienda o rancho del dicho *Fulano*; cuyos parages yo el escribano receptor vi y reconocí, llevando conmigo los títulos, papeles y mercedes presentadas; y cotejando dicho reconocimiento con ellas, hallé por cierta la identificación de dichas tierras, según y como lo declaran dichos testigos. Y para que conste, lo pongo por diligencia y lo firmé con todos los que de los susodichos supieron firmar, de que doy fe, siendo testigos (*poner tres*) y firmaron todos los que supieron y el juez. (Galván Rivera, 1998 [1868]: 218-219).

La medida

Después de la vista de ojos, el juez y sus ayudantes se hallaban listos para realizar la medición del terreno. El autor anotó que cuando se repartieron las mercedes de tierras en tiempos antiguos —a fines del siglo XVI—, se tenía cuidado en ubicar el centro del paraje otorgado “en partes las más permanentes que se hallaban por entonces”. Y agregó que en sus días se usaba “poner por lo menos los signos de los términos”. Se refirió a marcas limítrofes. El autor dijo que se había impuesto:

un perverso modo de términos o mojoneras, porque se señala en la tierra, con un agujero, o se da por término un árbol, haciendo en él con hacha una señal, o cruz, cuando la mojonera debe ser de cal y canto, o de adobe, con grueso y altura considerable para que desde lejos pudiera verse, y tenerse cuidado de reforzarla con licencia de la justicia y noticia del vecino. Verdaderamente que si así se observase habría menos pleitos, más paz entre los labradores y criadores de ganado, y más frutos con sosiego, excusaran muchísimos gastos y los litigios, una vez ejecutoriados, tendrían permanencia [...]. (Sáenz Escobar, 1746: 2v).

La medición formal del campo debería privilegiar la línea recta y la forma cuadrada sobre la superficie del terreno porque de ella era más fácil calcular las áreas y hallar múltiplos y submúltiplos. Sin embargo, “Lo más ordinario, continuó Sáenz, es hallar unos sitios que tienen formas irregulares que hacen varios, muchos y distintos ángulos”.

La medida de un polígono en el terreno se logra con el recorrido de su perímetro, paraje tras paraje, observando la “circunferencia de vientos” –que es la brújula– para saber hacia qué rumbo se camina en cada segmento. También se miden las longitudes de uno a otro paraje y los ángulos que forman. Por último, el agrimensor calcula su área y elabora un mapa (Figuras 6, 7 y 8).

El cálculo de la superficie de un polígono irregular es más complicado que la de una figura simétrica. Sólo se logra dividiéndolo en tantos triángulos isopleuros (equiláteros), isóceles y escalenos como fuera necesario. El problema es más difícil si el cálculo se refiere a superficies de los llamados triángulos esféricos, formados por líneas curvas o “tortuosas que van culebreando” [29v], porque entonces se tienen que medir líneas secantes y tangentes. El autor propone que para hacer viable y práctica su solución se reduzcan las curvas a líneas rectas. También explica el cálculo de la superficie de un círculo a través de la medición de la circunferencia y su diámetro.

El mapa y su descripción ichnographica

Una vez que se ha medido el circuito de un polígono se procede a elaborar el mapa. Sáenz sugirió que el agrimensor lo hiciera en la comodidad de la posada en que se hospedaba, pero también sucedió que el mapa se realizaba *in situ* inmediatamente después de la medida y a la vista de los testigos y los propietarios de los terrenos medidos.

En el Capítulo X de su *Tratado*, Sáenz anotó la diferenciación entre la corografía y la topografía en un comentario muy sugerente sobre la forma de representación cartográfica.

Dícese *Descripción chorográfica* la delineación de unas ciudades que sean muchas, como [en] un reino o región; pero cuando se delinea una sola ciudad, un campo, un huerto, un castillo o otra cosa particular, se llama la delineación *Topographica*; y siendo de cuerpo plano horizontal se dice *Ichnographica*. Y así el medidor, ayudado de un pitipié, formará en una mesa o en un pliego de papel su delineación *Ichnographica topographica* de lo que midió en el circuito de el campo, y situando en el medio el mayor cuadro o cuadrángulo paralelogramo que cupiere hará los demás triángulos o figuras que cupieren dentro y ajustada la área o superficie de cada cosa será la suma de toda [la] superficie o área del dicho campo.” [46v].

El “Mapa Corográfico de la Sonora y Pimería Alta” que hizo en 1764 el jesuita Juan Nentuig es un ejemplo de la primera modalidad que anota Sáenz.

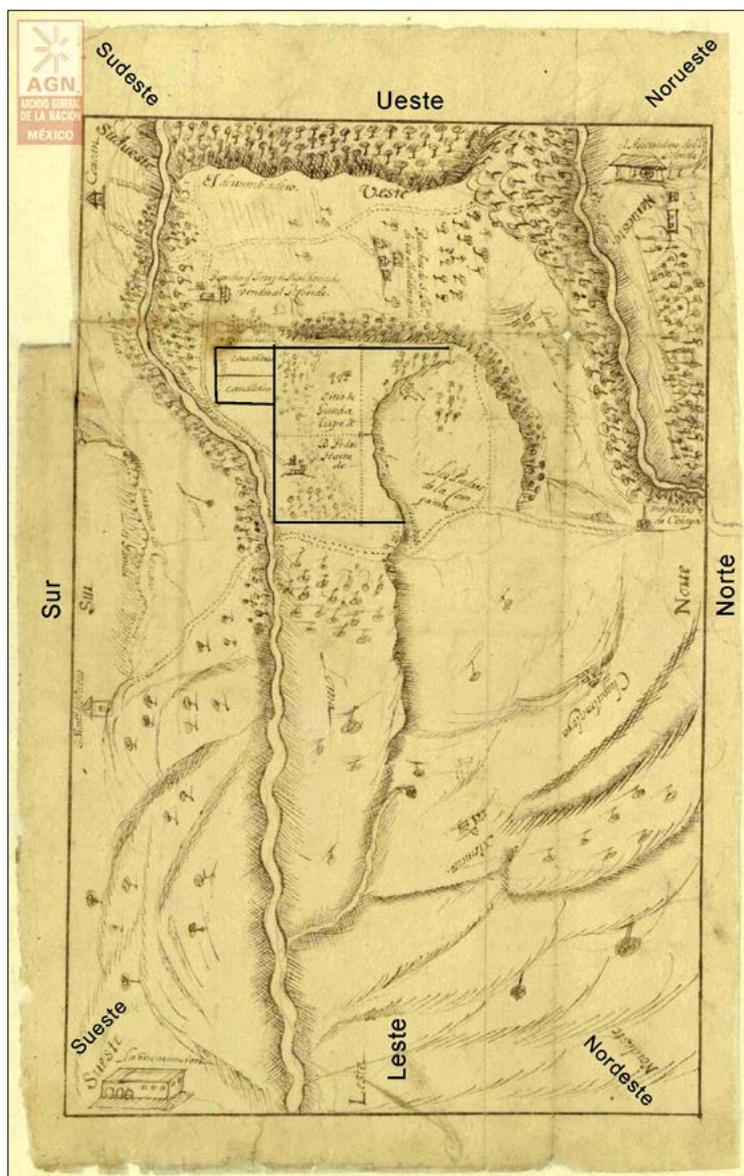


Figura 6. Mapa de Coacan, San Francisco Nacas y Rancho de Nuestra Señora de Guadalupe; Tlanepantla y Tacubaya (Estado de México). Autor: José Sáenz de Escobar. Año: 1698. AGN, Tierras, vol. 1637, exp. 2. Número de pieza: 1156. Nota: En este y otros mapas he destacado algunos trazos y también palabras y letras con el fin de facilitar su lectura.

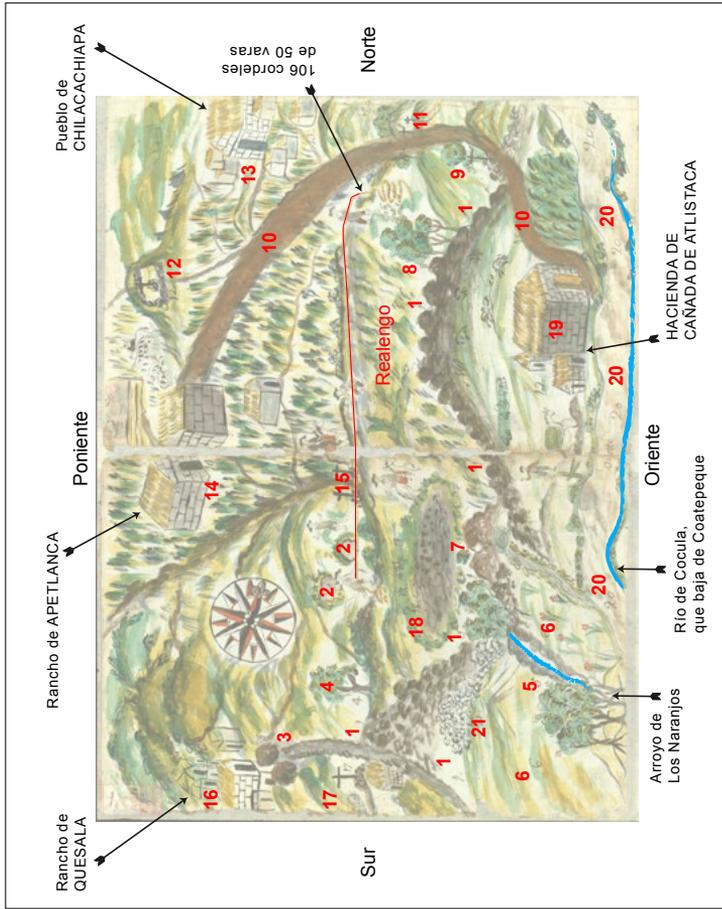


Figura 7. Rancho Apetlanca; Zacoalpa, Morelos. Autor: Pedro Baena. Año: 1767. AGN, Tierras, vol. 3600, exp. 6. 1. Número de pieza: 2489. Al reverso del mapa aparecen anotados los siguientes parajes: 1. Tierra realenga en toda su longitud por la zanja del peñasco; 2. Pilas de Tlaquilpa; 3. Piedra del agua; 4. Tepehuage donde empezó la medida; 5. Arroyo de los Naranjos; 6. Mesa de Tlanicpatlan; 7. Peña de Quauzonetla; 8. Loma de los Guajilotes; 9. Lindero de Apetlanca, Teoatpec, divisorio de Chilacachiapa; 10. Camino real de Atlistaca para Apetlanca; 11. Lindero de Apetlanca, llamado Tenamastepec, con Chilacachiapa; 12. Otro lindero llamado Tecorral, de Apetlanca con el mismo; 13. Pueblo de Chilacachiapa; 14. Rancho de Apetlanca; 15. Lindero de dicho Rancho y de Quesala;

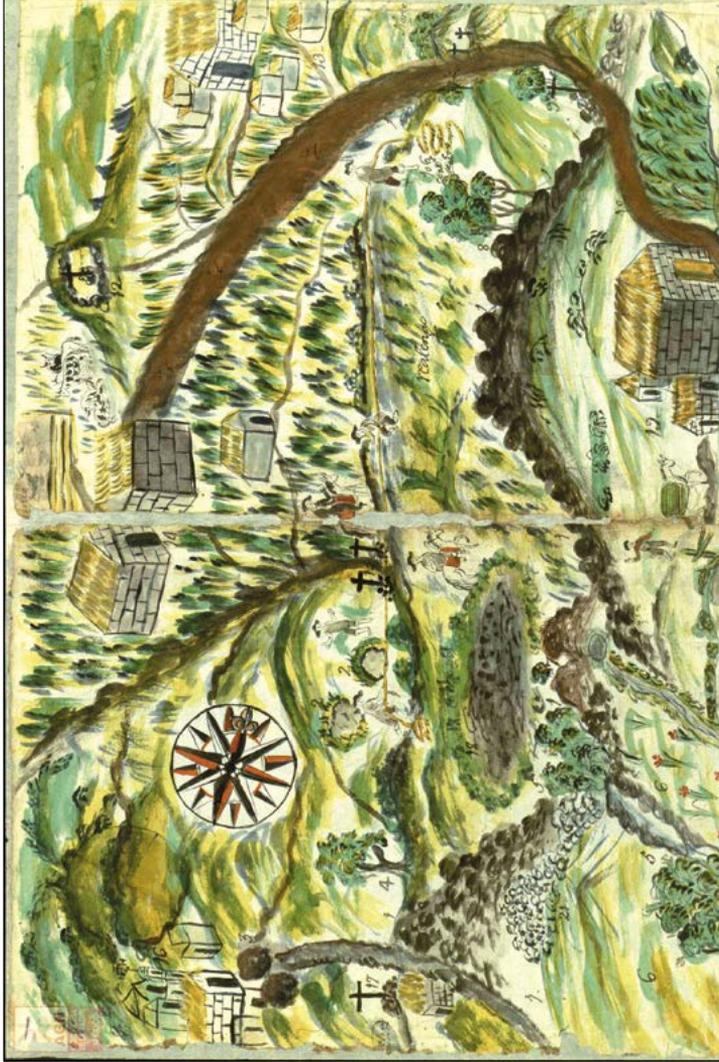


Figura 7 (continúa). 16. Pueblo de Quesala; 17. Quesala El Viejo; 18. Joya de Tlaquilpa; 19. Hacienda de Cañada de Atilstaca, jurisdicción de Yguala, que termina por esta parte en la Zeja de Peñascos; 20. Río de Cocula, que baja de Coatepeque; 21. Cerro Pedregoso, parece graniso. El mapa representa la medición de los linderos de Apetlanca con los pueblos y ranchos circunvecinos. La línea roja representa la medida de 106 cordeles. La nota al reverso agrega lo siguiente: "Aunque los pueblos se pintan inmediatos distan bastante tierra [entre uno y otro], que no se ven desde el parage". Ha de referirse el cartógrafo a este lado del río Cocula, desde donde parece dominarse completo el paisaje a la vista.

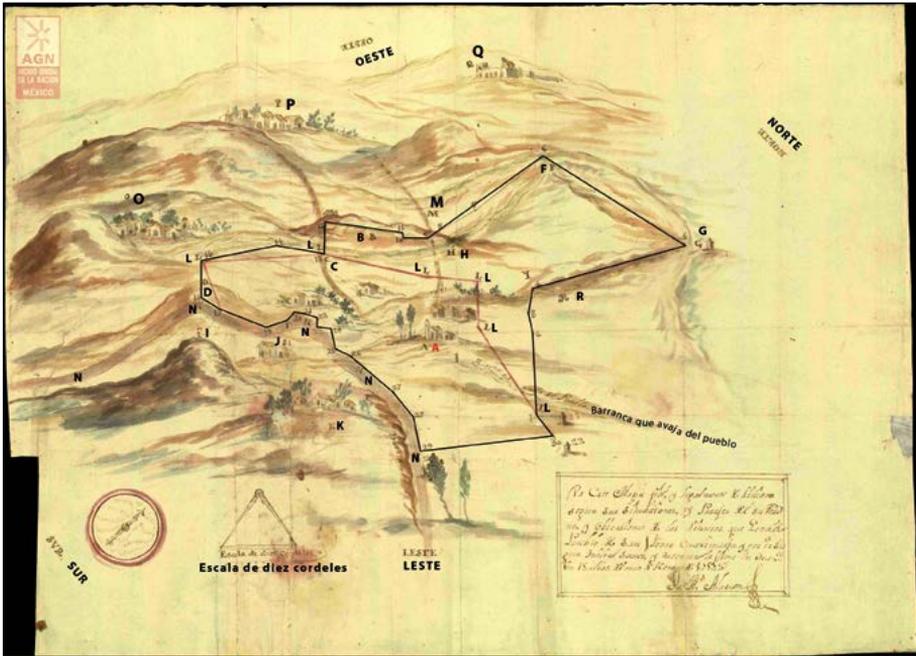


Figura 8. Estancia de Santiago Maza; Jilotepec, Estado de México. Autor: José Antonio Alarcón. Año: 1754. AGN, Tierras, vol. 2163, exp. 1. Número de pieza: 1364. El cartógrafo anota lo siguiente en la cartela: “Va este Mapa fiel y legalmente delineado según sus situaciones y parajes del su terreno, y ubicaciones de los linderos que goza el pueblo de San Pedro Cuaximalpa.” Y agrega que lo hizo según su “leal saber y entender”. Firma el 15 de enero de 1754.

El observador tiene a la vista en ese mapa un conjunto territorial muy amplio que puede recorrer con su imaginación y a través de la lectura de la *Descripción geográfica de la Provincia de Sonora* que escribió el mismo autor (cf. Ramírez Ruiz, 2016). La *chorographia*, como ya vimos, se entendió generalmente como la “Descripción de algún Reino, País o Provincia particular” (RAE, 1729: t. 2, 331), en cambio la *Topographia* se refiere al dibujo de “una sola ciudad, un campo, un huerto, un castillo o otra cosa particular”, anotó Sáenz de Escobar. Y si se representa en un plano horizontal se denomina *ichnographica*. Hoy sigue en uso esa palabra de origen griego y se escribe sin las “h” intermedias y con *f* en vez de *ph*. Se refiere a la vista ortogonal o de planta con que se representa un edificio de modo que la visual del observador forma un ángulo recto con el plano del objeto observado, a diferencia de otras vistas en que la visual se inclina respecto al horizonte.

Las vistas más comunes son la de perspectiva o cartográfica, de pájaro, oblicua, ecuestre y de perfil, como anota Richard L. Kagan (1998). (Figura 9). (cf. Antonio Palomino, 1715: tomo I, libro tercero, cap. II; 1724: vol. II: libro VIII, cap. III).

La delineación *ichnographica topographica* a la que se refiere Sáenz de Escobar es el dibujo del polígono de las tierras medidas en “cuerpo plano horizontal” subdividido en tantos triángulos como fuera necesario para calcular su superficie. El polígono se formaba con las líneas que se midieron de uno a otro paraje durante la medida, como se aprecia en las figuras 6 y 8. El agrimensor colocaba el polígono aproximadamente en el centro del pliego de papel y dibujaba alrededor la serie de paisajes avistados a lo largo del recorrido, algunas veces desde una vista en perspectiva o bien de pájaro, oblicua o de perfil. Por eso los mapas de agrimensura tienen tanta movilidad interna, porque los puntos de vista desde los que son dibujadas las montañas, los valles y los ríos se desplazan de acuerdo con el itinerario del polígono medido. El paisaje es representado por un observador en movimiento a lo largo del perímetro poligonal con vistas que caen a mano izquierda si el sentido del desplazamiento coincide con el movimiento de las manecillas de un reloj o con vistas que caen a mano derecha si el desplazamiento es al revés. El paisaje de un mapa de agrimensura también se representaba desde itinerarios y puntos de vista que se hallaban al interior del polígono territorial, como la puerta de una iglesia, el centro de una plaza o la cima de un cerro. El propósito de la composición visual que resultaba de la serie de vistas a la redonda consistía en que el mapa fuera comprensible para las personas que lo iban a utilizar como documento jurídico que amparaba la propiedad de sus tierras, del fundo legal o del territorio de su pueblo, villa o ciudad. El mapa debía verse junto con un documento que escribía el agrimensor y que llevaba por título “Explicación del mapa”. Tam-

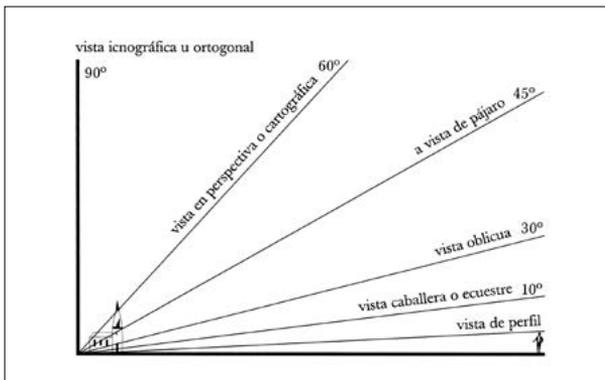


Figura 9. Vistas urbanas (Kagan, 1998). Los ángulos de representación de la gráfica nos muestran al observador ubicado en el horizonte del objeto observado –vista de perfil– y en una serie de posiciones que se levantan hasta hallarse en una vista icnográfica u ortogonal.

bién debería consultarse el itinerario de la medida en que se hallaba descrito el recorrido realizado paraje tras paraje, con sus nombres, los rumbos y las distancias. El resultado era una representación topográfica precisa que indicaba la ubicación inequívoca del polígono territorial en su conjunto y también de cada uno de sus parajes. El polígono, a su vez, se hallaba dibujado en medio de los paisajes circundantes que veían todos los días los habitantes del lugar, en vistas dirigidas a todos los rumbos cardinales y distribuidas en el dibujo de acuerdo con el recorrido en el terreno. El agrimensor a veces también dibujaba a los arrieros que arreaban sus recuas por los caminos, como se aprecia en el mapa que Pedro Baena hizo del Rancho Apetlanca (Zacoalpa, Morelos) en 1767 (Figura 7). También se aprecia la escena de deslinde en el centro del mapa.

El agrimensor novohispano integró los dibujos del polígono territorial –colocado en vista ortogonal– y del paisaje –colocado en vistas de varios ángulos visuales– en una sola representación cartográfica y paisajística. El libro más cercano al planteamiento comentado de Sáenz de Escobar es *Arquitectura civil recta y oblicua* (1678) de Juan Caramuel, quien comentó que “Como los primeros Arquitectos que escribieron con arte fueron griegos, casi todos los vocablos de que hoy se usa vienen también a serlo”. Caramuel citó a varios autores de la antigüedad, entre ellos a Vitruvio, para descifrar la etimología griega de *ichnographia* –también llamada *sciographia* o *scenografía*– y sus probables traducciones y significados en latín y castellano.²⁰ Dijo que puede entenderse como “Aedificii vestigium”

²⁰ *De Architectura*, de Vitruvio, fue publicada por primera vez en castellano en 1582 (Alcalá de Henares, por Juan Gracián). El autor explica al principio de su obra (fs. 9v y 10r) las tres “especies de la disposición” arquitectónica –las *Ideae* griegas–. La primera es la *Ichnographia*, definida como “un uso templado del compás, y de la regla, de la qual se toman las descripciones de las formas de los suelos de las áreas”. La *Orthographia*, por su parte, “es una imagen levantada de la frente, y una figura pintada, templada con las razones de la obra”. La *Sciographia* o *Scenographia*, por último, “es una adumbración de la frente y de los lados, que se retraen della, y una conveniencia de todas las líneas al centro del compás”. El autor ilustra estas representaciones arquitectónicas con tres dibujos: el primero con la planta de un edificio, el segundo con una vista de frente y el tercero es una composición de las vistas de frente y de perfil. Los tres vocablos anotados tuvieron destinos diferentes. *Ichnographia* siguió en uso y con un significado similar. El *Diccionario de autoridades* (RAE, 1734: t. IV, 201) la define como un “Término geométrico”: “La delineación o planta, en ángulos y líneas, de alguna fortaleza o edificio”. *Orthographia* abandonó su significado arquitectónico y se definió como lo conocemos hoy: “El Arte que enseña a escribir correctamente, y con la puntuación y letras que son necesarias, para que se le de el sentido perfecto, quando se lea” (RAE, 1737: t. V, 61). *Sciographia* dejó de usarse. *Scenographia*, en cambio, tuvo un uso amplio y aparece en el título de un libro tan importante como *Scenographia Americana: or, collection of view in North America and the West Indies* (Londres, 1768). El *Diccionario de autoridades* anota que

o “Planta de toda la fábrica” arquitectónica, y también como “Adumbratio” o “Arte de dibujar sombras”. Y agregó que es un arte pictórico si se “representa en una tabla o lienço alguna cosa con sus sombras”, o bien se trata de una *Ichnographia* o *Sciographica Architectónica*. El autor recurrió a un ejercicio interesante para explicar su concepto. La *ichnographia* arquitectónica supone un foco ubicado en lo alto, como si fuera el sol que irradia su luz sobre un objeto “diáfano y transparente” y proyecta sus sombras y forma su figura sobre el plano horizontal en que se halla. El ejercicio visual de Caramuel sugiere la imagen del sol cenital como un ojo cuya mirada atraviesa los objetos y dibuja sus sombras en el suelo.

La *ichnografía* se entendió finalmente como una vista en perspectiva. La composición visual más completa que podía lograrse de los edificios arquitectónicos, las urbes y el paisaje porque coloca al observador en un punto privilegiado fuera del cuadro, como un ojo solar que avista la escena completa y hunde su mirada hasta las profundidades más recónditas. La palabra *ichnographia* suele aparecer en el título de planos, vistas urbanas y paisajes. A veces se escribía como *ignografía*, *ynografía*, *inografía* o *icnographia*, pero en todos los casos se refiere a la misma composición visual que Sáenz de Escobar muestra en el mapa de 1692 sobre el Rancho de Nuestra Señora de Guadalupe (Figura 6). El sitio Guadalupe de don Pedro Hurtado aparece delimitado y subdividido con líneas punteadas. La figura se prolonga a la izquierda en dos caballerías de tierra. Estas figuras geométricas se hallan entre el arroyo de Coacan —a la izquierda— y la propiedad de los padres de la Compañía de Jesús —a la derecha—. En derredor se extiende el valle y al oeste —arriba— se levantan las lomas cubiertas de bosques. Las figuras simétricas trazadas por el agrimensor en el papel y en el terreno contrastan con

es lo que mismo que *Escenographia* y que consiste en la delineación de un edificio arquitectónico en perspectiva “según su *Ichnographia* y *Ortographia*”, según sus vistas de planta y de perfil. Y agrega que por eso “ésta es la total y perfecta delineación del objeto en quien, con sus claros y oscuros, se representan todas aquellas superficies suyas que se pueden descubrir de un punto determinado” (RAE, 1732: t. III, 561; cf. Antonio Palomino, 1715: vol. I, libro I, cap. VIII: 57–59); libro III, cap. II (213–220). La perspectiva se formó durante el siglo XV con la obra de una serie de artistas entre los que figuran Filippo Brunelleschi, Rafael Alberti, Piero della Francesca y Jean Pelerin Le Viator. Varios libros publicados en castellano durante los siglos XV y XVI nos aproximan a la divulgación y uso en España de la perspectiva, entre ellos *Medidas del Romano o Vitruvio*, de Diego de Sagredo (1459); *Tercero y Cuarto Libro de Architectura*, de Sebastiano Sagredo (1552); *Los Diez Libros de Architectura*, de Leon Baptista Alberti (1582); *De Varia Commensuración para la Escultura y Architectura*, de Ioan Arphe y Villafañe (1585); *Libro de Arquitectura*, de Hernan Ruiz el Joven; *Regla de las Cinco Órdenes de Architectura*, de Iacome Vignola (1593); y *Teorica y practica de Fortificación*, de Cristobal de Rojas (1598). cf. Panofsky, 2003.

una orografía sinuosa atravesada por dos arroyos que bajan al valle y varios caminos que atraviesan de norte –derecha– a sur –izquierda–. El cartógrafo logró un efecto visual de concentricidad al dibujar los árboles y algunas casas en posiciones distintas, como si hubiera un observador que, colocado en el centro del cuadrado –el cruce de las líneas punteadas–, gira a la redonda observando el paisaje circunvecino.

Otras *ichnographias* interesantes de la agrimensura novohispana se encuentran en el AGN. Se puede citar como ejemplo el “Plan ignográfico de la Hacienda de Mazapa”, elaborado en 1787 por Ignacio Castera (Figura 10). El título, la simbología y el polígono se avistan desde el ángulo inferior derecho donde está ubicada una mesa portátil con herramientas de dibujo. La visual del “antojo de larga vista”²¹ que se halla sobre la mesa se puede prolongar hacia el horizonte, cual si fuera el ojo del observador, y atraviesa a la mitad el horizonte de representación.

El sistema de medidas agrarias

Sáenz de Escobar integró en su tratado las medidas que se habían establecido en Nueva España a lo largo del siglo XVI. Las ordenanzas más importante sobre el tema son las que expidieron los virreyes Antonio de Mendoza en 1537 (Galván Rivera, 1998 [1868]: 154-156 y Solano, 1991: 158-159), Gastón de Peralta en 1567 (Solano, 1991: 205-208), Martín Enríquez en 1574 (Galván Rivera, 1998 [1868]: 206-207 y Solano, 1991: 225-230), 1577 (Solano, 1991: 242-249) y 1580 (Galván Rivera, 1998 [1868]: 208-210), y Álvaro Manríquez en 1589 (Galván Rivera, 1998 [1868]: 211-212). La más completa es la segunda. Fue compuesta por José Sanz Escobar, un autor cuyo apellido es casi idéntico al de Joseph Sáenz de Escobar. Son personas distintas, por supuesto, y es muy probable que no fueran parientes. La similitud histórica se ha prestado a confusiones (García Martínez, 2013). Es muy conveniente que el lector interesado contraste las medidas que aportan las ordenanzas anotadas con las que aparecen en el Título 5º del Libro 8º de la *Recopilación de Leyes de Indias* de Antonio de León Pinelo (1992 [1680]), y también con las “Ordenanzas de colonización y poblamiento” que expidió Felipe II en 1573. El capítulo diez del *Manual de Historia del Derecho Indiano*, de Antonio Dougnac (1994), es muy útil para ver otras fuentes de la legislación indiana sobre

²¹ El “antojo de larga vista” fue definido como un “Instrumento para ver con facilidad desde lejos: que consta de dos, de tres, u de cuatro vidrios o lentes, puesta una después de otras a distancia del encuentro de sus focos, y colocadas en uno o más cañutos o cañones de cartón, madera o metal; con cuyo beneficio se acercan a la vista del que mira por ellos y se agrandan las especies de los objetos mui distantes o remotos. Llámase también Longemira o Telescopio”. (RAE, 1726: t. I, 312).



Figura 10. “Plan ignográfico de la Hacienda de Mazapa sita en la jurisdicción de Tescoco por don Ignacio Castera, Maestro Mayor y Veedor de Arquitectura de esta Novilísima Ciudad de México, Real Desagüe y Agrimensor de Tierras, Aguas y Minas por Su Magestad, que Dios Guarde. Año de 1787”. AGN, Civil, vol. 2043, exp. 12, f. 10. Número de pieza: 4180. El cartógrafo anota los siguientes parajes en una secuencia que avanza en sentido contrario a las manecillas de un reloj: 1. Mojonera y Barranca de Achiapa; 2. Ydem que divide Nama-campa; 3. Ydem de Mazapan, Zoquiapa y Zotoluca; 4. Camino antiguo de carros que va a Veracruz; 5. Los Quesillos y Camino de Veracruz; 6. Puente de Vigas y lindero de Calpululpa; 7. Lindero Ydem y Barranca de Yahualica; 8. Zanja divisoria y entrada de la Hacienda; 9. Barranca de Ayagualulco y lindero de San Bartolomé; 10. Río y maguey de San Diego; 11. Era y gavillero de San Diego; 12. Cerro de Yahualica; 13. Jagüey de San Bartolomé del Monte; 14. Mojonera de Santa Cruz; 15. Tierras nuevamente desmontadas; 16. Cerro de Gilotepec; 17. Yntroducción de la Hacienda de San Bartolomé; 18. Entrada de la de Santhiago; 19. Ydem de la de Nanacampa; 20. Mojonera de Llano de Tepango; 21. Ydem del agua del medio; 22. Ydem de San Miguel; 23. Ydem de Zoquitlica; 24. Ydem en el arastradero; 25. Barranca de la Huerta y arco de Adzompan; 26. Mojonera y zanja de Cacaluapan; 27. Tierras desmontadas; 28. Mojonera y barranca de Amajaque; 29. Puente y camino para Puebla; 30. Loma del medio; 31. Tierras de labor; 32. Picacho de San Rodrigo; 33. Casa de la Hacienda; 34. Pueblo de Calpululpa; y 35. Su Yglesia. El mapa presenta la delimitación de la Hacienda de Mazapan. Los números 1, 2 y 3 aparecen en el ángulo superior izquierdo del polígono. En el ángulo inferior derecho hay una mesa de dibujo y unas herramientas de trabajo, colocadas sobre un plan elevado desde el cual se avista el polígono en su conjunto.

la tierra y el agua. También es muy recomendable la consulta del artículo de Carrera Stampa (1949) sobre el tema.

Nuestro autor, Joseph Sáenz de Escobar, anotó en su tratado las siguientes medidas:

La legua. 1 legua = 5 000 varas usuales de medir paños. La vara mexicana, escribió Galván Rivera, “es la unidad de todas las medidas de longitud, cuyo padrón o tamaño está tomado de la vara castellana del marco de Burgos, y es la vara legal que se usa en la república mexicana”. La vara a la que se refiere estuvo vigente en México hasta 1857, cuando se implantó el sistema métrico decimal. Una vara equivalía a 0.838 mts según las tablas del Ministerio de Fomento (Sistema métrico decimal, 1857). La vara mexicana se subdividía en dos medias, tres tercias o pies, cuatro cuartas, seis sesmas y 36 pulgadas. A su vez 50 varas hacían un cordel y cien cordeles, una legua.

El sitio de ganado, mayor y menor. Sáenz anotó que las ordenanzas antiguas de la Ciudad de México determinaron que fuera redondo, de modo que el sitio de ganado mayor tuviera un diámetro de 3 000 pasos de salomón²² “de a cinco tercias cada paso, que hacen cinco mil varas usuales de medir paños” [47v], mientras que el sitio de ganado menor tendría 2 000 pasos. El enorme inconveniente de la forma circular es que van quedando huecos de tierra después de otorgar las mercedes porque la circunferencia sólo puede “en un punto tocar a otra” (48r); por lo tanto se hizo más común su forma cuadrada. El sitio de ganado mayor midió 5 000 varas por lado y el menor 3 333 (cf. Galván Rivera, 1998 [1868]: 158-160 y Solano, 1991: 243-245).

Caballerías. El autor comentó el origen de las denominaciones de peonía y caballería para las mercedes de tierra que otorgaba el rey a sus vasallos. Mientras el peón fue un “soldado de a pie”, el caballero era un “soldado ecuestre o de a caballo”. Sáenz de Escobar anotó tres medidas para la caballería. Una medida más antigua de 384 varas de largo por 192 de ancho. Otra de 1 104 por 552 varas. Ésta es la que más generalmente se usó (Galván Rivera, 1998 [1868]: 163 y León

²² El “paso de salomón” es lo mismo que “la vara de medir antigua”, según se lee en las “Ordenanzas del Marqués de Falces” sobre tierras, expedidas en la Ciudad de México el 17 de febrero de 1577 (Solano, 1991: 242-243). Dice que consta de cinco tercias, pero que ya no se usaba, y agrega lo siguiente: “Y así se advierte que la vara de medir que aquí se nombra para medir todo género de tierras consta de tres tercias: y es la vara ordinaria, que está recibida en la Nueva España y es la mexicana, porque en esta ciudad se hace y sella con licencia y consta de cuatro cuartas y de ella se usan en los trastes que se comercian.” En *Noticias de México* (1880: vol. 2: 8) Francisco Sedano anota que el “Paso de Salomón” también se conocía como “Paso de Marca” en el siglo XVI.

Pinelo (1992 [1680]: libro VIII, título quinto, tomo III: 2067-2076). Y la tercera modalidad la denominó *Caballería para los escuderos*. Mide un solar de cien pies de ancho y doscientos de largo, más cinco peonías que equivalen a 500 fanegas de tierra²³ de labor de trigo o cebada, 50 fanegas de maíz, 10 huebras²⁴ de tierra para huertas de árboles, tierra para 50 puercas, cien vacas, veinticinco yeguas, 500 ovejas y 100 cabras.

Suerte de tierra. Mide 96 varas de ancho por 192 de largo, según Sáenz de Escobar.

Peonía. Un solar de 50 pies de ancho por 100 de largo. La peonía también equivale a dos huebras de tierra para huerta, ocho huebras para plantas de árboles, y tierra para diez puercas, veinte vacas, cinco yeguas y veinte cabras [53r].

Tierra de labor. Para 100 fanegas de trigo o cebada, y para 10 fanegas de maíz. La ley no expresa si son de sembradura²⁵ o de cosecha. Más probablemente se trata de fanegas de cosecha.

²³ La fanega era una unidad de medida para varios fines. Se usaba para medir semillas como el trigo, cebada, nueces, habas secas, castañas y bellotas. También otros frutos, legumbres y la sal. Cobarruvias dice que en muchas partes de Castilla media hanega o fanega se dice “almud”. Fanega, “fanegada” o “hanegada” se usaba para nombrar una superficie de cultivo “que tiene de sembradura una hanega”. La “almudada” era la mitad de una fanegada (Cobarruvias, 1611: 397). *El Diccionario de autoridades* (RAE, 1732: t. III, 719–720) anota que la fanega era una medida de volumen, de peso y de espacio de tierra: a) Como medida de volumen se usaba para medir granos y otras semillas. Dice que contenía doce celemines y era “la quarta parte de lo que en Castilla llaman una carga de trigo, porque cabiendo en ella cerca de cuatro arrobas de trigo, puede llevar un macho quatro fanegas”; b) Como medida de peso equivalía al “peso que corresponde a la cantidad que cabe en la fanega de algunos géneros”; y c) Como “fanega de sembradura” era “El espacio de tierra en que se puede sembrar una fanega de grano”. También dice que es “El espacio de tierra que contiene quatrocientos estadales quadrados y en las Dehesas quinientos”. Francisco de Solano integra una tabla de “Medidas agrarias y sus equivalencias” en el estudio preliminar del *Cedulario de tierras* que publicó (1991: 37-38). Ahí dice que la fanega de sembradura de maíz medía 276 por 184 varas, equivalentes a unos 35,662 metros cuadrados. Esteban de Terreros y Pando (1788: t. III, 246) también anota la expresión “Fanega de puño”, y dice que se refiere a “aquella tierra en que cabe una fanega de sembradura”.

²⁴ Se le decía huebra a “La tierra que trabaja y labra una yunta de bueyes en un día”. También se le llamaba “obrada”. Además significaba “el par de mulas y el mozo que alquilan para trabajar”. “Huebrar” era “Lo mismo que arar” y “huebrero” era “El mozo que trabaja con la huebra” (RAE, 1734: t. IV, 185).

²⁵ *La sembradura*, anota el *Diccionario de autoridades* (RAE, 1739: t. 6, 72), es “La acción de sembrar”. “Úsase regularmente para distinguir las tierras que se siembran, de las que son de pasto o monte”. En las ordenanzas virreinales se leen con frecuencia las expresiones

Solar. De 50 varas en cuadro para casa. Se otorgaron en las fundaciones de villas en las que cada poblador debería recibir, además, 4 caballerías de las usuales de 1104 varas de largo y 552 de ancho.

Los instrumentos de medición agraria

Sáenz de Escobar anotó que el medidor de un terreno debería llevar consigo los siguientes instrumentos.

El *agujón* –la aguja grande– era una rosa que tenía marcados 32 rumbos, también llamados “vientos” en los libros de derrota medievales, como se aprecia en la Figura 11. Hay cuatro rumbos principales: Leste, Sur, Oeste y Norte, y entre cada uno de ellos se reparten 7 rumbos cuyos nombres rememoran la antigua rosa de los vientos de las cartas portulanas. Para ampliar la explicación sobre este instrumento se sugiere la lectura de la parte final del capítulo X de las *Ordenanzas de tierras y aguas* de Mariano Galván Rivera en donde aparece la figura 11c. Se aprecian también 32 rumbos repartidos en cuadrantes, pero con una secuencia distinta a la de las figuras 11a y 11b.

Otros instrumentos de medición agraria se aprecian en las figuras 12 y 13. Los más conocidos son la escuadra, la regla, el compás y el transportador. También la escala. “Una medida que usan los Cosmógrafos, [anota Sebastián de Cobarruvias en 1611,] a modo del pitipí de los arquitectos se llama *scala leucharum*; porque con el compás se miden por ella las distancias de un lugar a otro, con las diferencias de las leguas de las provincias.” (Cobarruvias, 1611: 361). La Lámina IV de la *Arquitectura civil* de Juan Caramuel (Figura 13) también muestra una escena de medición en el terreno por varios agrimensores que calculan el disparo de un cañón. Del lado inferior izquierdo se ve la figura de una “ager irregularis”: un campo irregular medido con el método de rumbo y distancia que ya se explicó.

Documentos de agrimensura novohispanos

La Corona española procuró dirigir en sus dominios americanos el deslinde de la tierra y su reparto, la traza urbana de pueblos y ciudades, la apertura de calzadas y caminos, el diseño y la construcción de puentes, y la medición y reparto del agua de los ríos. El agrimensor participó en estas actividades como *perito y práctico*, según se lee en los miles de expedientes de tierras y aguas que resguardan el Archivo General de la Nación, el Archivo General Agrario y los archivos estatales

“sembradura de maíz” y “sembradura de trigo” para diferenciar el cultivo al que se refiere. También era muy frecuente la expresión “fanega de sembradura” para indicar la superficie que cubre una fanega.

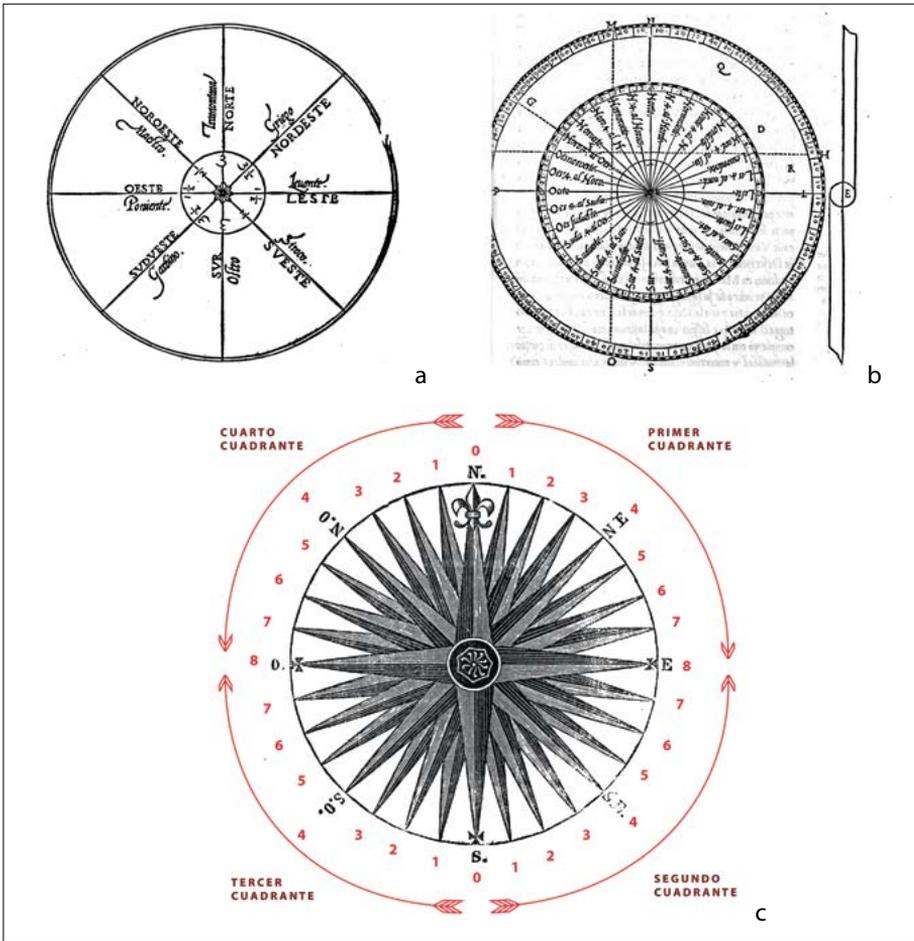


Figura 11. La rosa de los vientos: a) y b) Hirónimo Girava. *Dos libros de cosmographia*, 1556: 247; c) Mariano Galván Rivera. *Ordenanzas de tierras y aguas*, 1998 [1868]: 179-180. Los vientos anotados se distribuyen a la redonda y hacia la derecha en el siguiente orden: 1. NORTE; 2. Norte 4ª al Nordeste; 3. Nor-Nordeste; 4. Nordeste 4ª al Norte; 5. NORDESTE; 6. Nordeste 4ª al Leste; 7. Les-nordeste; 8. Leste 4ª al Nordeste; 9. LESTE; 10. Leste 4ª al Sureste; 11. Les-sueste; 12. Sudeste 4ª al Leste; 13. SUDESTE; 14. Sudeste 4ª al Sur; 15. Sud-sueste; 16. Sur 4ª al Sureste; 17. SUR; 18. Sur 4ª al Sudoeste; 19. Su-sudoeste; 20. Sudoeste 4ª al Sur; 21. SUDOESTE; 22. Sudoeste 4ª al Oeste; 23. Oes-sudoeste; 24. Oeste 4ª al Sudoeste; 25. OESTE; 26. Oeste 4ª al Noroeste; 27. Oes-noroeste; 28. Noroeste 4ª al Oeste; 29. NOROESTE; 30. Noroeste 4ª al Norte; 31. Nor-noroeste; y 32. Norte 4ª al Noroeste. Una aguja imantada giraba sobre un pivote ubicado en el centro de la rosa de los rumbos, de modo que al sostenerla sobre un plano horizontal indicaba la dirección del norte magnético.

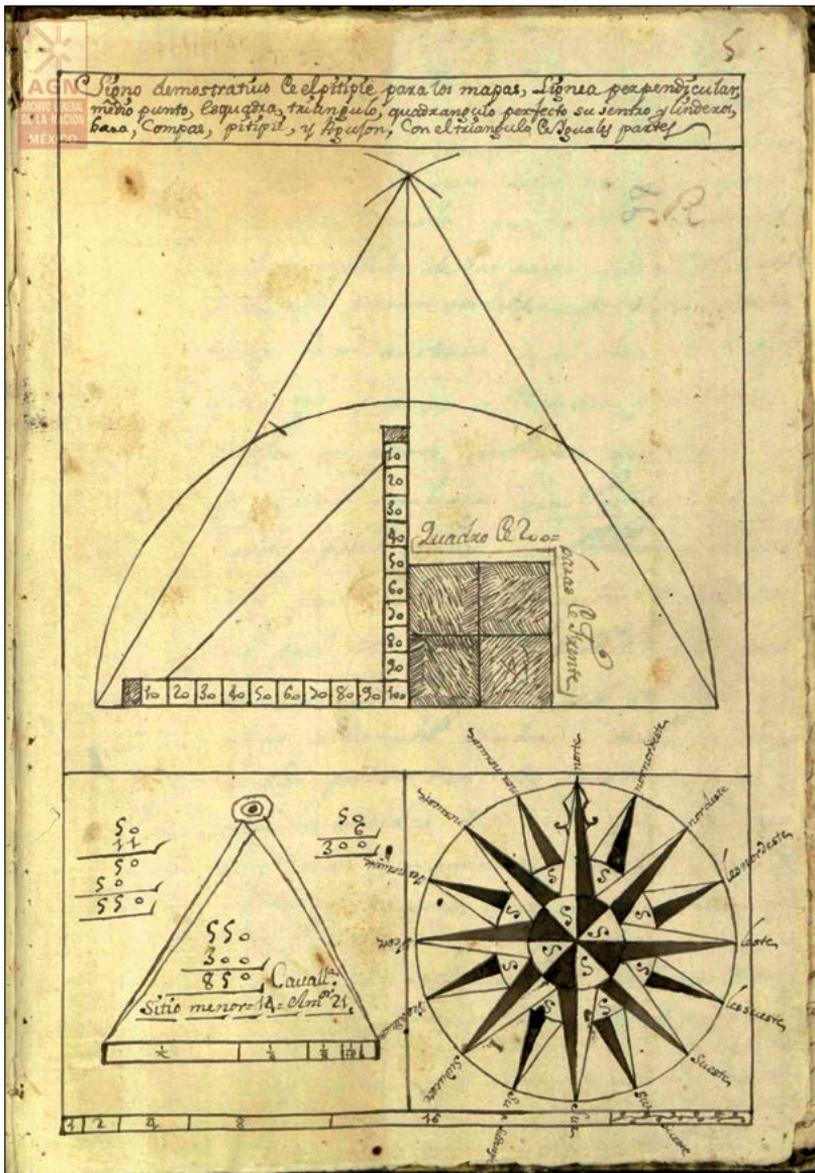


Figura 12. “Signo demostrativo de el pitipie para los mapas, línea perpendicular, medio punto, esquadra, triángulo, cuadrángulo perfecto su centro y linderos, bara, compás, pitipie y agujón, con el triángulo de yguales partes”. Año 1733. Productor: Gabriel de Espejo. Teca-li, Puebla. AGN, Tierras, vol. 533, exp. 7, f. 5. Número de pieza: 0743.

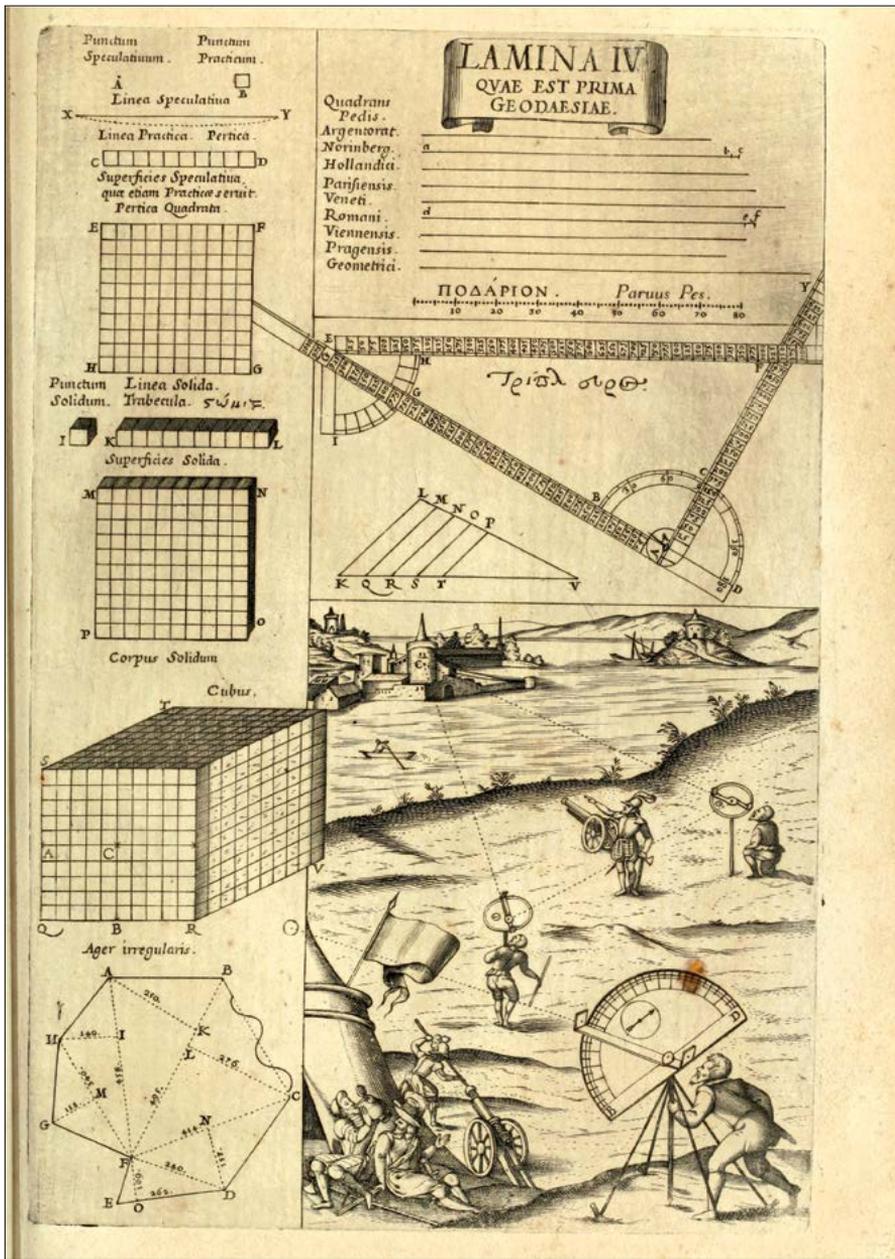


Figura 13. Lámina IV de la *Arquitectura civil* de Juan Caramuel (1678).

de México. El lector puede aproximarse a la diversidad de esa documentación que incluye mapas y paisajes en el *Catálogo de Ilustraciones* del Archivo General de la Nación (1979) y en otros instrumentos de consulta similares. También son muy útiles las citadas *Ordenanzas de tierras y aguas* de Mariano Galván Rivera y el *Cedulario de tierras* de Francisco de Solano.

La obra de los agrimensores novohispanos sigue inédita, incluso la de agrimensores tan destacados como Ildenfonso de Iniesta Bejarano, Antonio Cataño Cordero, Joseph Antonio de Alarcón y Antonio de Alzate. También hay varios tratados de hidromensura. El más conocido es el de Domingo Lazo de la Vega, publicado por Mariano Galván Rivera en sus *Ordenanzas de tierras y aguas* (1998 [1868: 259–292]). Se han publicado durante los últimos años algunos documentos novohispanos sobre el tema (Urquiola, 2012 e Israel Sandre, 2005).

Las investigaciones sobre agrimensura e hidromensura son escasas. Sin embargo, las publicaciones de Herbert Nickel (1998, 2000), Francisco de Solano (1991), Gisela von Wobeser (1989), Ignacio Urquiola (1988, 1998, 2001, 2008, 2010, 2012), Jacinta Palerm (2009, 2013), Miguel Aguilar Robledo (1996), Natalia Silva (1996) y Teresa Rojas (2004) nos dan una idea de la importancia del tema y de su amplitud y profundidad. También la agrimensura de los siglos XIX y XX ha sido poco estudiada.

Hemos visto que la formación de los medidores de tierra en la Nueva España durante los siglos XVI y XVII e incluso una parte del XVIII se realizó a través de la práctica y el uso de manuales manuscritos como los de Joseph Sáenz de Escobar y Gabriel López de Bonilla. También hay registrado un libro titulado *Alegación por el Br. Ximénez del Guante sobre tierras*, publicado en 1696 por Manuel Figueroa, “Abogado mexicano de los de más crédito”, según anota Beristáin de Souza (1816: 505). Hoy no se consigue ese libro. Según su título se ha de tratar de una disputa por tierras, y si bien su autor era abogado es muy probable que contuviera información sobre agrimensura. Los expedientes que resguardan el AGN y otras dependencias son el principal soporte documental de la agrimensura novohispana. Se trata de varios miles de expedientes que siguen de manera muy aproximada el procedimiento descrito, la elaboración de un mapa y las vistas urbanas y paisajísticas. Se representan pueblos de indios, pero también villas, ciudades y minas, además del trazo de los ríos y acueductos que trasladan el agua desde las montañas a los valles (Figura 14).

La formación académica de los agrimensores fue más tardía en instituciones como el Real Seminario de Minería (1792). Lo que hemos visto es sólo una primera aproximación a una línea de investigación abierta al análisis historiográ-



Figura 14. “Mapa que [hice] yo, Nicolás de Zamudio, en virtud de mandamiento del excelentísimo señor virrey desta Nueva España, de la saca de agua del río de Atroyaque que pasa cerca de la ciudad de los Ángeles para el valle de Ysucar”. Año: 1533. Productor: Nicolás de Zamudio. AGN, Civil, vol. 1276, f. 120. Número de pieza: 4129. El observador aprecia el paisaje en una espléndida vista a vuelo de



Figura 14 (continúa). pájaro que abarca incluso hasta la Mar del Sur, donde desemboca el río Atoyaque. En primer plano se ve el volcán Popocatepetl. Las ciudades de Puebla y Cholula se distribuyen en el valle. También se aprecian la villa de Atlixco, el pueblo de Texoxuma y los ingenios de azúcar. Tlaxcala se halla a la izquierda, entre las montañas. La pintura ya está muy deteriorada y no se ven algunas partes.

fico y cartográfico. Veamos ahora la otra modalidad cartográfica y paisajística de Nueva España.

El paisaje del tlacuilo

Fray Alonso de Molina apuntó en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1571) una serie de vocablos que nos ayudan a comprender cómo se trasladó al idioma de los conquistadores españoles la tradición pictográfica de Mesoamérica. Algunas entradas en castellano tienen que ver con el verbo *pintar*: *nitla*, *cuiloo nitla* y *tlapalaquia*. “Pintada cosa” es *tlacuillo*; “Pintor generalmente” se dice *tlacuilo* y *tilmatlacuilo*, y “Escritor verdadero” es *nelli tlacuilo*. El “Tlacuilo” era el escribano, o pintor. *Tlacuilloztl* es “el acto de escribir o pintar”. *Tlacuillo* también es “escritura o pintura”. *Tlacuilmachiotl* significa “debuxo o figura de traças”. *Tlacuilloyan* es “el lugar donde escriben”. Y *tlacuillopetlatl* es “estera labrada, o pintada”. La escritura prehispánica a la que se refieren estos vocablos ha sido el motivo de una gran variedad de análisis y explicaciones, pero el libro que más se aproxima a un análisis estético y no solamente cartográfico es *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana* (2005), de Alejandra Russó. La autora aporta el enfoque más útil para explicar cómo surge el paisaje en las sociedades indígenas novohispanas del siglo XVI. La primera parte de su ensayo se llama “Tierras”: “empieza con un panorama de la situación en la cual se crearon los mapas, y trata de examinar cómo se injertan en un amplio proyecto administrativo que redibujó el territorio prehispánico”. La segunda parte se titula “Espacios”:

propone el examen de algunas concepciones cosmológicas que pudieron servir de base a la creación de las obras cartográficas indígenas novohispanas: piedras–mapas mesoamericanos, topografías europeas y mapas medievales [...] permiten abordar algunas imágenes de códices medievales donde la representación pictórica se construye a partir de un principio espacial *circular*, al igual que en los mapas del Archivo General de la Nación. (Russó, 2005: 26).

Y la tercera parte del ensayo es un catálogo donde la autora propone “el examen de treinta imágenes en las que se modula, de manera cada vez singular, el mestizaje entre una visión circular del espacio y una modalidad *realista* para la representación del paisaje.” (Russó, 2005: 26). La tesis del “realismo circular” propone el análisis de la cartografía indígena “no como estilo estereotipado que

emparenta todas las cartografías, sino como un horizonte posible para muchas experiencias estéticas irreductibles entre sí.” Las preguntas: “¿desde dónde se pinta el mapa? y ¿cuál es la relación del pintor con su paisaje?” (Russó, 2005: 26-27) le permiten al investigador contemporáneo plantear una lectura de la cartografía cuyo rasgo principal es la representación del paisaje en el contexto del pueblo de indios novohispano del siglo XVI.

También el capítulo I del libro llamado *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, de Miguel León Portilla y Carmen Aguilera, plantea de una manera más útil el análisis estético y cartográfico de las pinturas indígenas novohispanas. Los autores demuestran a través de una serie de crónicas y cartas escritas por Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Pedro Mártir de Anglería, Fernando de Alva Ixtlixóchitl y Juan de Torquemada la existencia y diversidad de representaciones cartográficas prehispánicas. También anotan las siguientes características (2016: 26-27) como algo propio de “los mapas mesoamericanos”.

1. Glifos y representaciones esquematizadas de montes, corrientes de agua, lagos, mares, litorales, promontorios, ancones y tipos de suelos, casi siempre con presencia de colores determinados.
2. Señalamientos de límites y pertenencias de determinadas regiones.
3. Topónimos (de diversas clases) para denotar los nombres de accidentes geográficos y asentamientos humanos: casas, templos, palacios.
4. Delineaciones de derroteros con glifos toponímicos y con trazos de caminos con huellas de pies.
5. Representaciones esquematizadas de plantas y animales, con sus correspondientes colores.
6. Frecuente presencia de elementos históricos con imágenes de personas y glifos antroponímicos y calendáricos.

Los autores insisten en que el “rasgo fundamental” de los aspectos anotados es su “carácter esquemático o si se quiere de representación convencional”.

En otras palabras, cuando se trazan los glifos de un monte o de una corriente de agua no se busca reflejar su peculiaridad misma, sino denotar que existen. Para determinar su individualidad de modo específico, se incluyen, casi siempre, los correspondientes glifos toponímicos. Esto mismo es válido respecto de los seres humanos delineados en las “escenas históricas” que con frecuencia se miran en los mapas. Y también puede afirmarse que otro tanto ocurre en los casos en que hay algo así como “un paisaje” en el mapa. Los “paisajes” que se contemplan

en códices como los ya citados *Vindobonensis* y *Nuttall* son esquemáticos y de carácter histórico. (2016: 26-27).

Nuestros autores analizaron en seguida de acuerdo con estos criterios varias representaciones novohispanas de la Ciudad de México. Se trata del llamado *Plano en papel de maguay*, el *Mapa de Hernán Cortés de 1524* y el *Códice Xólotl*, además del *Mapa de México Tenochtitlan* y sus contornos elaborado aproximadamente en 1550. Su objetivo fue diferenciar la representación estereotipada de rasgos geográficos de aquellas otras representaciones específicas y singulares, lo cual se expresó de manera más evidente en los “mapas mestizos” que en los prehispánicos. Se trata de “mapas-paisaje”, representaciones cartográficas y paisajísticas que integran aspectos prehispánicos y europeos. Varios libros se han encargado de su análisis.²⁶ Son documentos que no tienen escala ni usaron instrumentos de medición para medir el rumbo y la distancia en el terreno. El artista indígena no dibujó polígonos, ni calculó áreas. Su cartografía representa la transición entre una estética anterior a la conquista española y su acomodo en el formato de una imagen comprensible para las autoridades virreinales que solicitaban pinturas de los pueblos de indios. La dificultad de su análisis –como apreciará el lector en varios casos que se exponen en este libro– no radica en la composición cartográfica diseñada de acuerdo con la agrimensura sino en la formación del paisaje desde una multitud de puntos de vista que se encuentran al interior del cuadro. Donald Robertson ya sugería desde 1959 que algunos manuscritos del período colonial temprano que se han visto como mapas, más bien deberían llamarse paisajes. ¿Cuál es la diferencia entre paisaje y cartografía?, se pregunta el autor (Robertson, 1994: 182-183). Una pregunta central para formular nuestro problema de investigación y desarrollar una metodología que incluye trabajo de campo, el cual

²⁶ Anoto a continuación en orden cronológico las obras más relevantes: a) *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan School*, de Donald Robertson (La primera edición es de 1959 y la segunda de 1994); b) *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica*, de Keiko Yoneda (1991); c) *The Mapping of New Spain. Indigenous Cartography of the Maps of the Relaciones Geográficas*, de Bárbara E. Mundy (1993); d) *Painted books from Mexico*, de Gordon Brotherston (1995); e) *Cartografía de tradición hispano-indígena. Mapas de Mercedes de tierras. Siglos XVI y XVII*, de Mercedes Montes de Oca, Dominique Raby, Adan T. Seller y Salvador Reyes Equiguas (2003); f) *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía indígena novohispana. Siglos XVI y XVII*, de Alejandra Russó (2005); g) *Derechos, tierras y visión del mundo de los pueblos indígenas en la cartografía e ilustraciones novohispanas del siglo XVI al siglo XVIII*, de Miguel León Portilla, Diana Magaloni Kerpel y Dorothy Tank de Estrada (2011); y h) *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*, de Miguel León Portilla y Carmen Aguilera (2016).

se refiere al recorrido en el terreno de los itinerarios del cartógrafo y del pintor indígena, la ubicación de los oteros, que son lugares privilegiados del espacio para elaborar las vistas parciales del paisaje; y, también, el análisis de la toponimia y la tradición oral a la que están asociados los lugares de estudio.

La obra del tlacuilo, definido como escribano o pintor durante el régimen virreinal, combinó la herencia mesoamericana con los motivos, los estilos y los materiales introducidos por los españoles. “El paisaje del tlacuilo”, según la expresión afortunada de Joaquín Galarza, acomoda en una sola representación simbolismos de procedencias distintas y diseña una solución estética propia.

Los “lienzos de pintura” que registraron los tributos que las provincias mesoamericanas entregaban a Moctezuma, fueron solicitados por las autoridades españolas desde el principio de la colonización (López de Gómara, 1553: 45r). La “Matrícula de tributos” se ha citado como ejemplo. En este largo proceso histórico es conveniente observar, por una parte, cómo se tradujeron al castellano los voces indígenas asociadas a la pictografía. Y por otra parte también conviene analizar la forma en que el escribano indígena tradujo el paisaje europeo en su propia pintura.

Pintura, como ya se ha explicado, fue la denominación generalizada que recibieron las obras que representaban en dibujos el emplazamiento de los pueblos de indios, la organización en barrios, la distribución de los pueblos sujetos alrededor del pueblo cabecera, los límites territoriales y sus genealogías gobernantes “desde tiempo inmemorial”, como se decía entonces. Las pinturas del tlacuilo se hallan integradas en los expedientes de congregación y de tierras, y también en las *Relaciones Geográficas*. Además hay una gran cantidad de códices virreinales y títulos primordiales que han sido el motivo de estudios y publicaciones diversas.

El paisaje del tlacuilo tuvo su principal auge a lo largo del siglo XVI e incluso hasta 1630, aproximadamente. Y luego disminuyó de manera drástica a lo largo del siglo XVII, al igual que la población nativa. Durante el siglo XVIII volvió a resurgir en el contexto de la separación de los pueblos sujetos de sus cabeceras, y en las disputas por el agua y la tierra con las haciendas y los reales de minas. Mientras la pintura del tlacuilo disminuyó en cantidad y calidad a lo largo de los siglos, como se decía al principio de esta introducción, la de los agrimensores aumentó hasta convertirse en la única modalidad cartográfica de los siglos XIX y XX. El proceso histórico al que nos referimos se caracterizó porque la pintura del tlacuilo fue dejando en desuso la pictografía y se transformó en paisaje, como veremos en algunos ejemplos, ya que su trazo abandonó la bidimensionalidad y abstracción de los códices prehispánicos y en cambio adquirió profundidad y volumen. El paisaje del tlacuilo no tuvo el diseño técnico de la agrimensura ni fue

una solución matemática y geométrica en la representación del espacio. Las unidades de medida prehispánicas que usó, a veces, también quedaron en desuso durante el siglo XVI. Y el tlacuilo se preocupó más por registrar las líneas genealógicas y las rutas migratorias que finalmente confluyeron en la fundación prehispánica del altepetl y en la refundación virreinal del pueblo de indios. El dibujo de sus ríos, valles y montañas deja ver con frecuencia algo de los simbolismos prehispánicos y, sobre todo, su combinación con el simbolismo cristiano implantado por las órdenes mendicantes. La fundación cristiana del pueblo de indios fue, finalmente, el motivo privilegiado del paisaje del tlacuilo novohispano.

De la pictografía al paisaje

Los artistas indígenas tuvieron acceso durante el siglo XVI a una gran cantidad de imágenes de procedencia europea, sobre todo en los conventos. Las pudieron ver en estampas o en libros impresos, como anota Pablo Escalante.

No es difícil ver el grabado detrás de muchas de las imágenes pintadas en los manuscritos indígenas del siglo XVI. Los grabados surgían de composiciones, diseños anatómicos, nociones de sombreado, ademanes y gestos... incluso en obras aparentemente conservadoras como el Códice Borbónico o el Códice Boturini se utilizaron grabados, como ya se ha demostrado. (Escalante, 1999).

También fue el caso de las pinturas que nos interesan, y que representan la congregación del pueblo de indios al lado de su antiguo asentamiento prehispánico. A continuación se muestran algunos ejemplos del Archivo General de la Nación, otros de las Relaciones Geográficas del siglo XVI y un códice que se resguarda en la comunidad que representa. Sus contextos son distintos, pero todos se refieren al paisaje del tlacuilo (figuras 15 a 31).

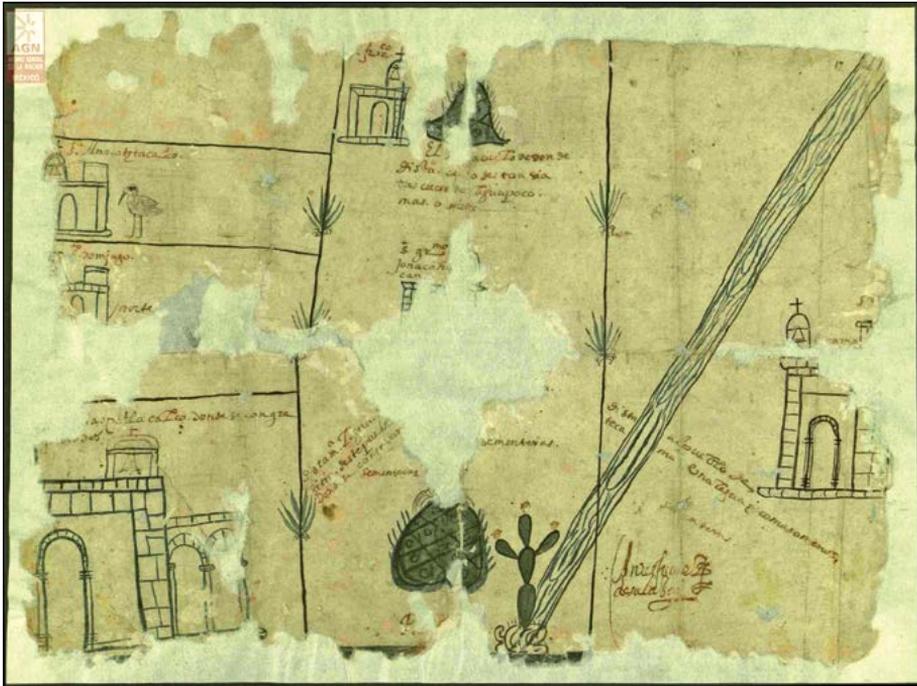


Figura 15. Santa María Petlalcalco (Tlalpan, Ciudad de México). Siglo XVI. AGN, Número de pieza: 5224. Todavía se aprecian en esta pintura algunos elementos pictográficos que rememoran la figura del altépetl, y aparecen justo al lado de la iglesia virreinal. También se ve el manantial y el agua que emana y corre en el cauce de un río que atraviesa el valle. El espacio de representación del tlacuilo está anotado con glosas que tratan de hacer más comprensible el dibujo. La congregación de Petlalcalco se representa con la iglesia más grande, abajo y a la izquierda. También se ven otros pueblos, entre ellos Santo Domingo, Santa Ana Atztacalco y Tecama. Las líneas indican la delimitación territorial.

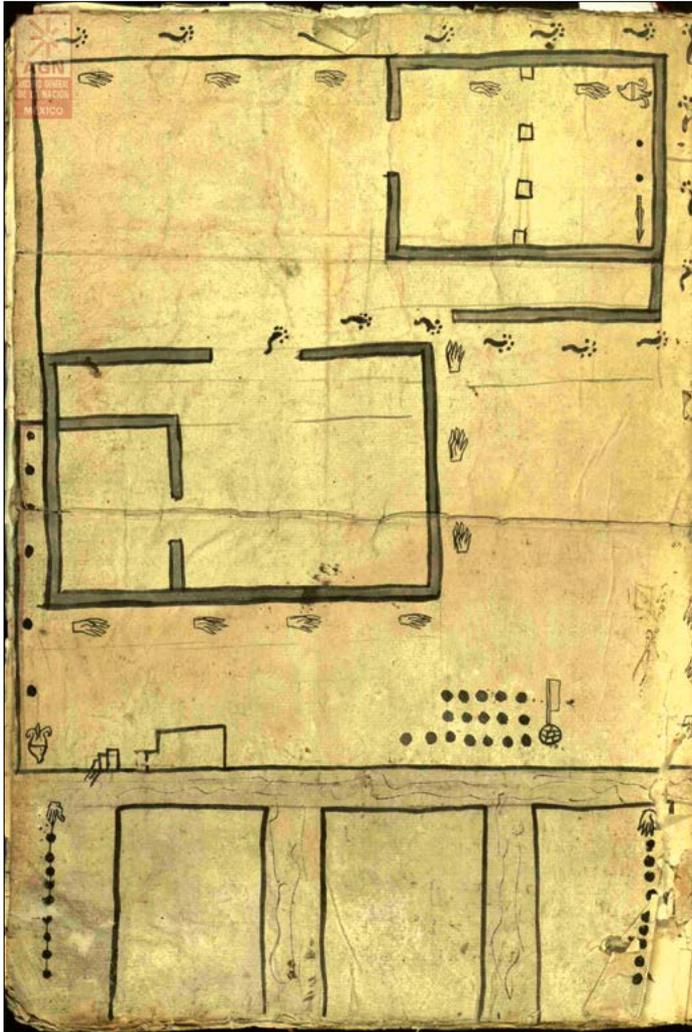


Figura 16. Amalco (Ciudad de México). Año: 1557. AGN, Tierras, vol. 45, exp. 3, f. 8v. Número de pieza: 0568. El autor ensaya una “vista ignográfica” en la que se aprecia el plano de una casa. Las huellas indican el desplazamiento de una persona hacia afuera. Abajo se ven las chinampas de cultivo. Todavía estaba en uso el sistema de medición prehispánico.

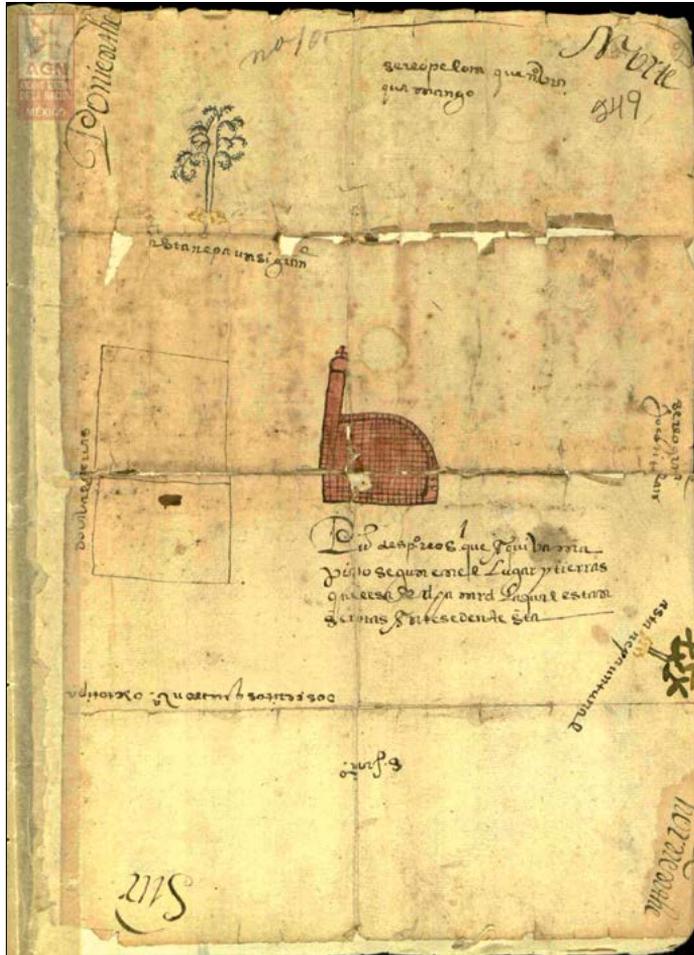


Figura 17. San Pedro del Rosal Atlacomulco (Ixtlahuaca, Edo. De México). Año: 1559. AGN, Tierras, vol. 1871, exp. 10, f. 1. Número de pieza: 1270. La iglesia se encuentra en medio de los puntos cardinales y de las tierras que recibió el pueblo en merced.

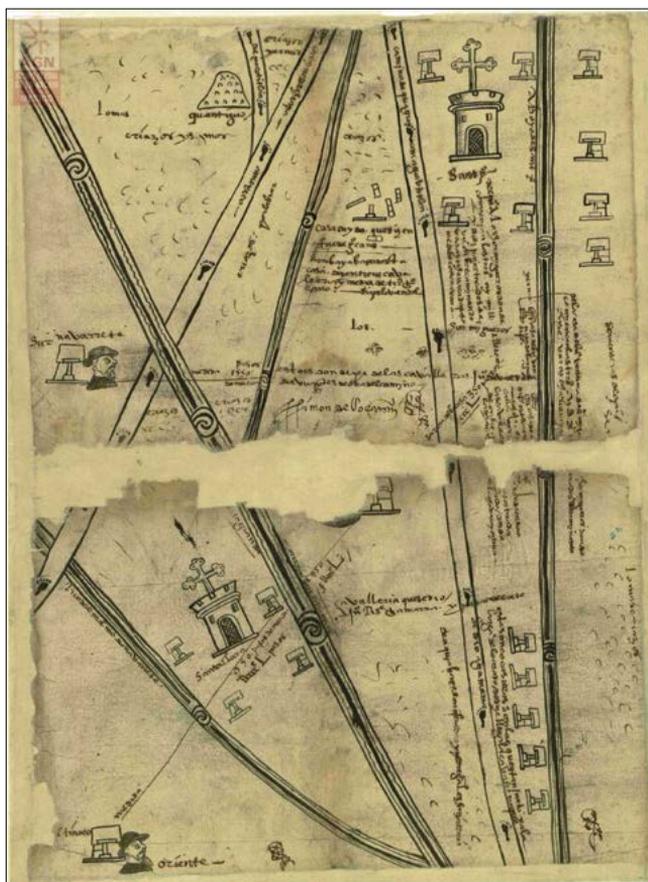


Figura 18. Azcapotzalco (Ciudad de México). Año: 1578. AGN, Tierras, vol. 2673, exp. 2, f. 28. Número de pieza: 1540. El espacio de representación se halla atravesado por ríos y caminos, y entre ellos se extienden dos pueblos en medio de sus cuatro barrios. Más allá están otras poblaciones pequeñas. La arquitectura del pueblo de indios todavía se representa con rasgos prehispánicos y en la orilla izquierda fueron dibujadas las cabezas de pobladores españoles que tenían ahí sus casas. Se trata de Nabarrete y Tinoco. “Diferentes niveles visuales se entrecruzan en la representación cartográfica –anota Alejandra Russó–. Los caminos y las corrientes acuáticas son dibujados como si fueran mirados desde arriba, es decir, como planas, líneas que dan al mapa una dimensión espacial de amplitud y de dirección. Los edificios y el cerro toponímico están por el contrario dibujados de frente y su presencia en el mapa se diferencia según la posición espacial de cada uno. Si por un lado la convivencia de estas distintas modalidades para la representación del territorio marca una contradicción interna a nivel visual, señala por otro lado un alto nivel de abstracción plástica, condición común a muchas prácticas cartográficas.” (Russó, 2005: 114).

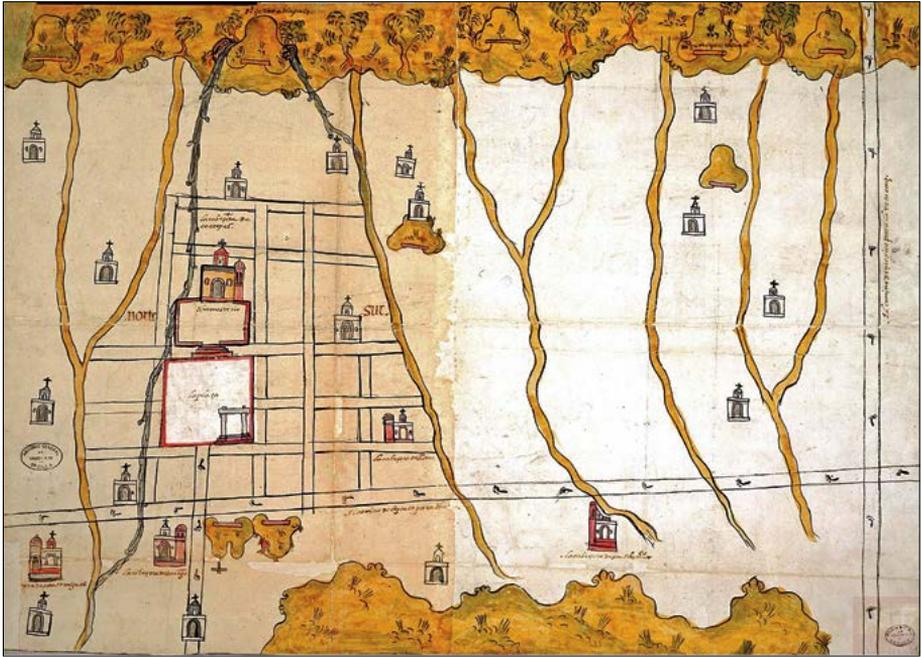


Figura 19. Pintura de Coatepec o Natividad de Nuestra Señora y sus sujetos. Año: 1579. AGI, MP-México, 10. El pueblo de Coatepec se halla entre dos corrientes fluviales que emanan de Atlapul, un altepetl ubicado al oriente en la parte alta del mapa. En la misma sierra se distribuyen otros cuatro topogramas del altepetl en medio del bosque, uno de los cuales se llama Quetzalcoatl. Francisco Villacastín, el autor de la *Relación Geográfica de Coatepec* –y unos años más tarde también de la *Relación de Santiago Atilán*, Guatemala–, anota que antes de la llegada de los españoles vivían los indios en toda esta serranía. También dice que Coatepec ya se halla “asentado y poblado en pueblo formado por sus calles y plaza, y trazado en forma y manera que están trazados los pueblos españoles, y en lugar sano y permanente, si cesa la pestilencia que anda entre ellos.” (Villacastín, 1579 [1985]: 138). Alrededor de la traza urbana de Coacalco se distribuyen las iglesias que representan a sus pueblos sujetos y también las cabeceras –las iglesias pintadas– de Santa Ana, San Miguel, Santiago y San Francisco. Sobre el dibujo de un altépetl del valle se levanta una iglesia. Tiene el mismo color de las montañas y también de la fachada de la iglesia principal. El camino marcado con huellas que avanzan de sur a norte viene de Tezcoco y va a Chalco, y el camino con huellas de poniente a oriente viene de México y va a Veracruz. La traza urbana, los ríos y los caminos aparecen dibujados en una vista de planta, y las iglesias y los altepeme en vistas de perfil.

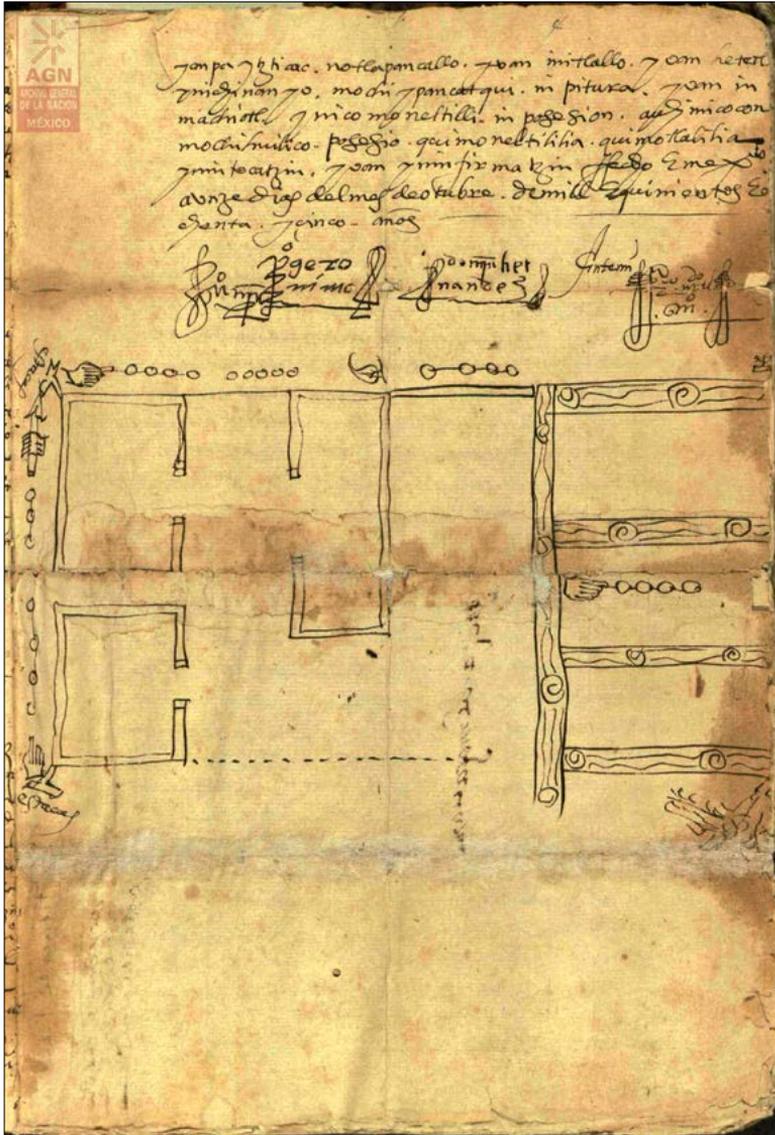


Figura 20. Barrio de Huehuecalco (Ciudad de México). Año: 1585. AGN, Tierras, vol. 1810, exp. 1, f. 4. Número de pieza: 1239. El artista indígena dibujó el plano de una casa contiguo a las chinampas. También utiliza símbolos prehispánicos para indicar sus medidas.

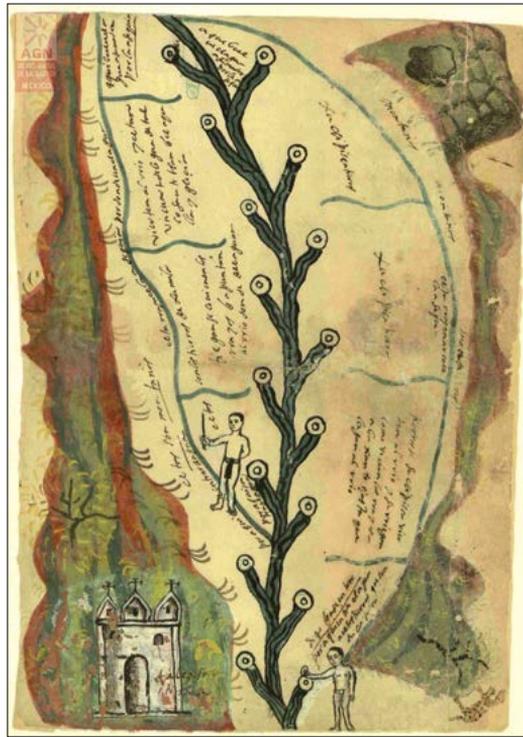


Figura 21. Tlalcosautitlán (Chilapa, Guerrero). Año: 1587. AGN, Tierras, vol. 2719, exp. 14, f. 8. Número de pieza: 1803. El río Balsas corre en medio del valle formado por las cadenas montañosas que se levantan a los lados. El pueblo está al pie de los cerros y en la entrada al valle. Los colores muestran las franjas de tierra y rocas, árboles y arbustos de las montañas. “El mapa –comenta Alejandra Russó–, elaborado para ser entregado a las autoridades como documento pictográfico, es construido en estrecha relación con la narración del territorio que los dos hombres despliegan en los puntos estratégicos de la irrigación. Las glosas vienen documentando la explicación que se dio al momento de entregar la pintura. Al lado del hombre de la izquierda se apunta ‘por aquí a de entrar el agua, ‘por aquí entra el agua’...’, y arriba del hombre de la derecha: ‘digo que a de entrar, por aquí entra el agua a estas tierras [...]’. Este entrecruce entre pintura y palabra, voz, pinceles y escritura se vuelve a registrar para los otros elementos del paisaje: las glosas subrayan ‘estas son montañas’ (y no solamente ‘montañas’, como en otros casos), y ‘esta raya es la acequia por donde va el agua.’” (Russó, 2005: 146–147). En la actualidad el pueblo ocupa el mismo sitio que el del siglo XVI, se llama Tlalcozotitlán y forma parte del territorio municipal de Copalillo. Si comparamos una imagen de satélite con la pintura se puede sugerir que es muy probable que el río corre en ella de abajo hacia arriba y que la parte alta da al sur. El cerro donde aparece un jaguar está por el rumbo de las ruinas arqueológicas de Teopantecuantitlan. La pintura rememora el concepto de “pueblos fluviales” que utilizó George Kubler para referirse a los pueblos de indios novohispanos del siglo XVI.

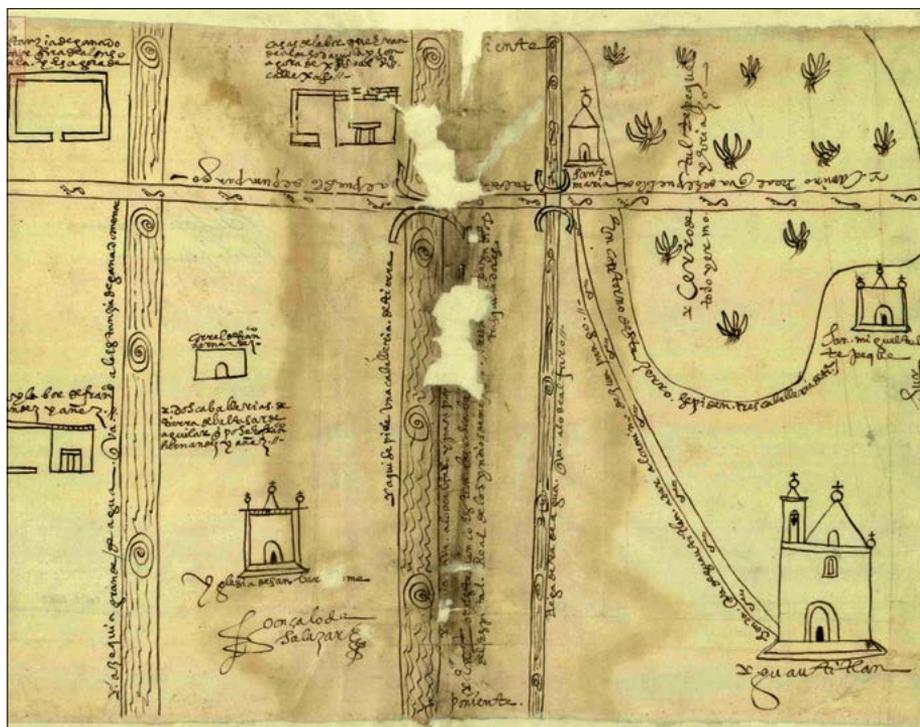


Figura 22. Cuautitlán y San Miguel Tultepec (Estado de México). Año: 1590-1591. AGN, Tierras, vol. 1521, exp. 1, f. 69. Número de pieza: 1083. El valle lo atraviesan varias acequias que corren de poniente a oriente—de abajo hacia arriba—. La de la izquierda es la “Azequia grande de agua” que “va a la estancia de ganado menor” que se ve en la esquina y que antes pertenecía a Alonso de Ávila. La que está más abajo es la “Casa y labor de Francisco Hernández Yáñez”. Hay otras casas de labor y un corral entre las acequias. También se extienden dos caballerías de tierra, de las cuales se anotan los nombres de sus propietarios españoles. Al pueblo cabecera llega un camino con la siguiente glosa: “Senda que va de Quautitlan a dar al camino de Zumpango”. Las iglesias de San Bartolomé, Santa María, San Miguel Tultepeque y Quautitlan muestran el área del poblamiento indígena, los otros dibujos indican donde se encuentran las estancias de ganado y las casas de labor de pobladores españoles. También hay varias glosas que señalan el área donde piden mercedes de caballerías de tierra. La vista de planta de las acequias y los caminos contrasta con las vista de perfil de las iglesias, las casas y los magueyes.



Figura 23. Patlachihqui y Moyotepec (Texcoco, Edo. de México). Año: 1591. AGN, Tierras, vol. 2726, exp. 8, f. 153. Número de pieza: 1890. Los dos pueblos se encuentran sobre la acequia de la derecha. Una línea amarilla marca la transición del valle a las montañas y sobre ella aparece la siguiente glosa: “Desde el principio desta línea amarilla comiençan los cerros y cordillera, que todo es valdío hasta su remate que corre casi una legua hazia el poniente”. Una cruz es la marca intermedia entre las tres casas de la izquierda, el río y las nueve casas de la derecha. Las glosas indican las distancias: “desde estas tres casas a la cruz ay quatrocientos y setenta y siete pasos de marca”; desde “la cruz al agua hay quatrocientos y cinquenta pasos de marca”; y “desde estas casas a la cruz hay seiscientos y treinta y seis pasos de marca”. La glosa de la esquina superior derecha dice que “estas casas y las tres de Moyotepec están a las faldas y salidas de las cumbres de los cerros”. En la esquina superior izquierda se lee que esas son “tierras de pedro de contreras”. La anotación sobre la corriente de agua dice que pasa por los batanes y molinos y que “entra luego en el río y abiendo corrido un trecho se toma y encaña para la ciudad”. Hay otro caño de agua al norte. Sale del río y en la anotación se lee que entra en los cerros de Cuauhyacac. También aparece en la pintura un corral de ganado mayor y varias glosas indican cuáles son las tierras baldías. El paisaje está encabezado al oriente por un sol con rasgos humanos. La pintura muestra la entrega de mercedes de tierra y agua a los pobladores españoles cerca de los asentamientos indígenas; y si bien pudo ser elaborada por algún pintor indígena quizás las glosas las anotó un poblador español para mostrar la existencia de tierra baldía.

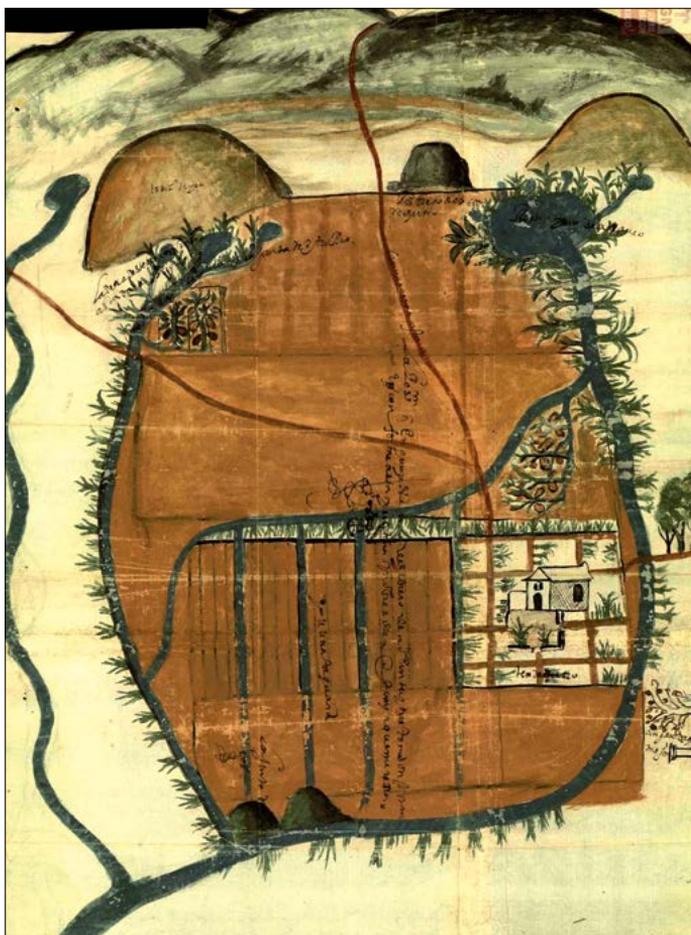


Figura 24. San Juan Tendecutiro. Año: 1593. Tancítaro (Michoacán). Año: 1593. AGN, Tierras, vol. 1465, exp. 1, f. 64. Número de pieza: 1040. Las tierras del pueblo aparecen representadas entre los ríos que surgen al pie de dos cerros. El de la izquierda se llama Totoltepec. Los canales de agua que derivan de la corriente principal irrigan la mitad inferior de las tierras. La traza del pueblo tiene tres calles verticales y cuatro horizontales, y en medio están la iglesia y la plaza. Dos caminos que vienen de las montañas llegan hasta Tendecutiro. “En la pintura –anota Alejandra Russó–, las fértiles tierras que se extienden al interior de los cursos de los ríos, de los arroyos y de las lagunas están marcadas por un vivo color ocre y por una rica vegetación: las plantas de cacao, los plátanos y frutales nombrados en el expediente escrito ocupan parte del inmenso campo, digno de un cacique. Todo lo que está al exterior del rectángulo fértil solicitado es dejado casi incoloro, matizado por las palideces de las lejanías y por el curso del río.” (Russó, 2005: 130-131).

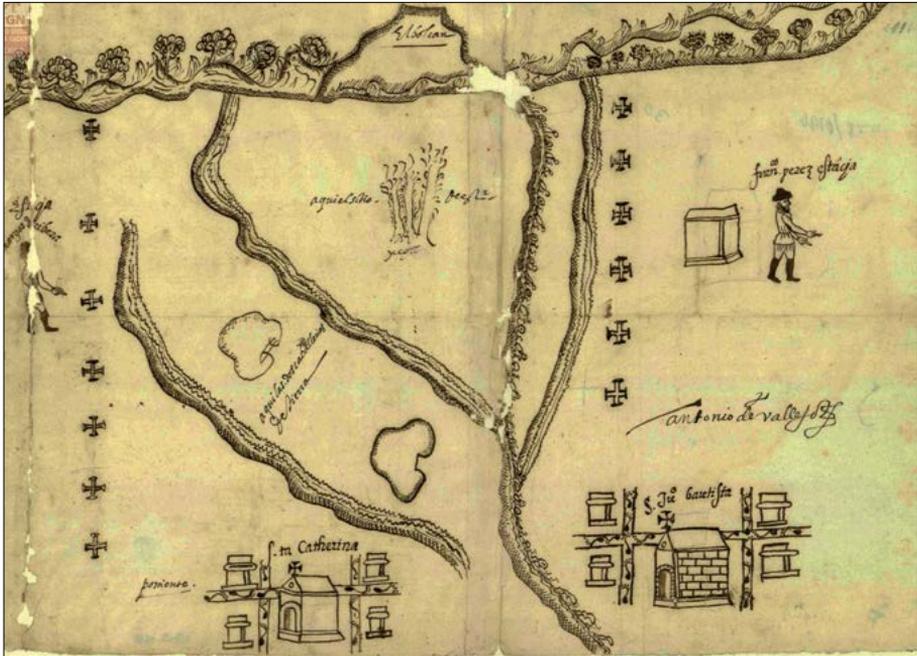


Figura 25. Santa Catherina y San Juan Bautista. Año: 1594. Amecameca (Estado de México). Año: 1594. AGN, Tierras, vol. 2676, exp. 2, f. 17. Número de pieza: 1558. Los dos pueblos aparecen trazados a damero y en las esquinas de la traza se reparten sus cuatro barrios. Es probable que los dos dibujos de altepeme que se ven más arriba representen sus asentamientos prehispánicos en medio de las barrancas que bajan de una sierra en que destaca la presencia del “El Bolcán” Popocatepetl, al oriente. Dos líneas de cruces delimitan el territorio. También fueron dibujadas en sus orillas las figuras de dos españoles que toman posesión de una merced de tierras que les ha sido concedida. Uno de ellos es Marcos de Ribera y el otro se llamaba Francisco Pérez. El pintor dibujó las arquitecturas religiosas y civiles para que se aprecie su volumen, también las figuras humanas; en cambio, la vegetación y las montañas se ven de perfil. El valle y las barrancas aparecen en vista de planta.

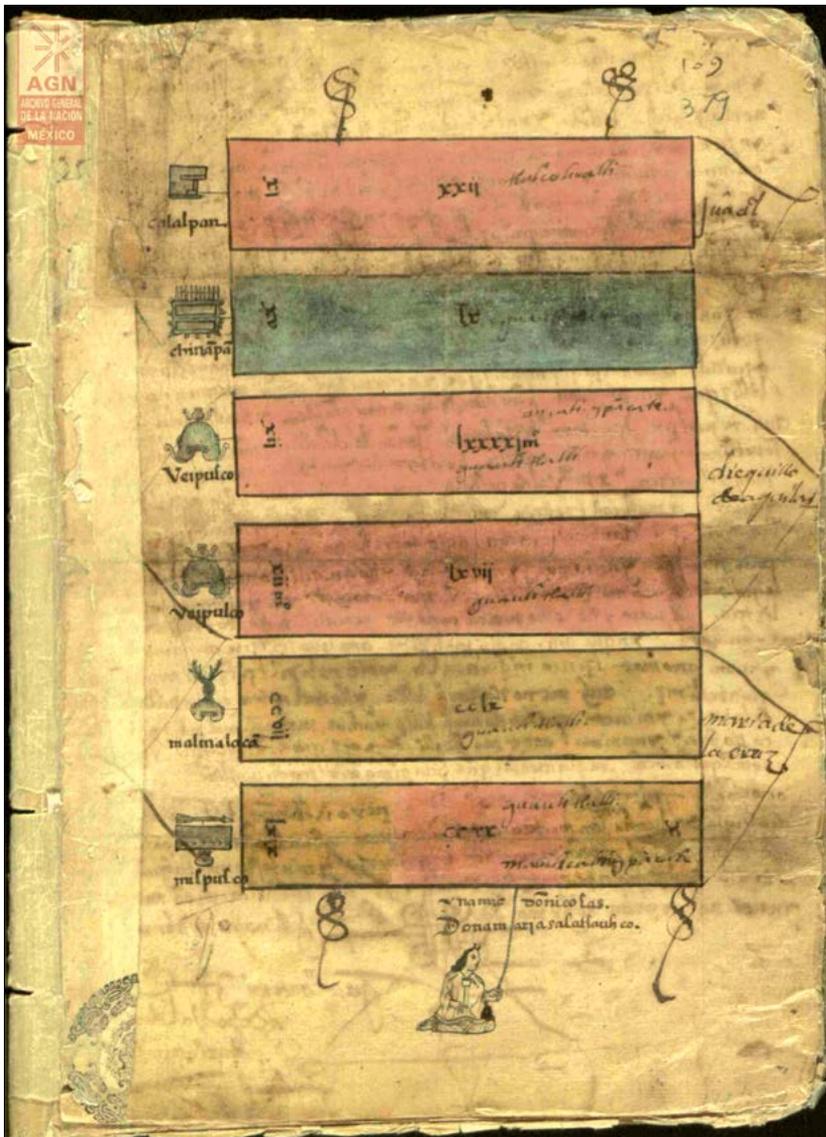


Figura 26. Calalpal, Chinaplan, Veipulco, Malinalocan y Milpulco (Coyoacán, Ciudad de México). Año: 1618. AGN, Tierras, vol. 1735, exp. 2, f. 109. Número de pieza: 1213. Esta pintura virreinal se halla todavía muy cerca de la pictografía prehispánica. Los nombres en náhuatl y los glifos toponímicos de los seis terrenos dibujados aparecen a la izquierda, mientras los nombres de sus propietarios están anotados a la derecha.



Figura 27. San Agustín de las Cuevas, Ciudad de México. Anónimo. Siglo XVIII. AGN, Tierras, vol. 2999, exp. 15, f. 7. Número de pieza: 2289. Este mapa corresponde a los títulos primordiales de San Agustín de las Cuevas y es una muestra de la pintura del tlacuilo del siglo XVIII. El mapa es el escenario de un relato de fundación muy remoto, se supone que de 1532 como aparece anotado al pie de la cruz atrial. El dibujo ha perdido la calidad de la pictografía prehispánica que todavía caracterizó al paisaje del tlacuilo del siglo XVI, y en su lugar se aprecia el interés por el volumen y la representación realista de una multitud de escenas que tienen como centro la iglesia y el bautizo de los caciques.

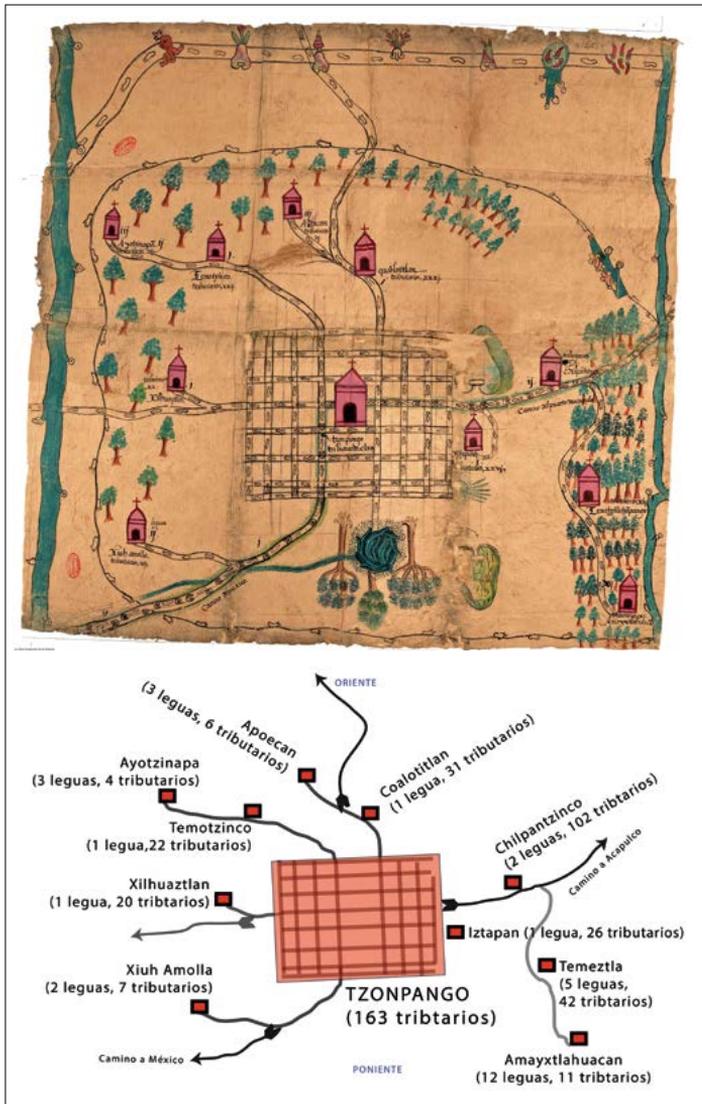


Figura 28. Pintura de la Relación geográfica de Minas de Zumpango. 10 de marzo de 1582. Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), Signatura C-028-011, Núm. de registro: 01140. La pintura es idónea para mostrarnos la composición espacial entre el pueblo cabecera y la serie de pueblos de visita que lo rodean incluso a 12 leguas de distancia. Zumpango tenía 163 tributarios. Al lado de la traza a damero se aprecian las figuras de los cerros sagrados, colocados uno frente al otro. También se ven las marcas fronterizas de su territorio.

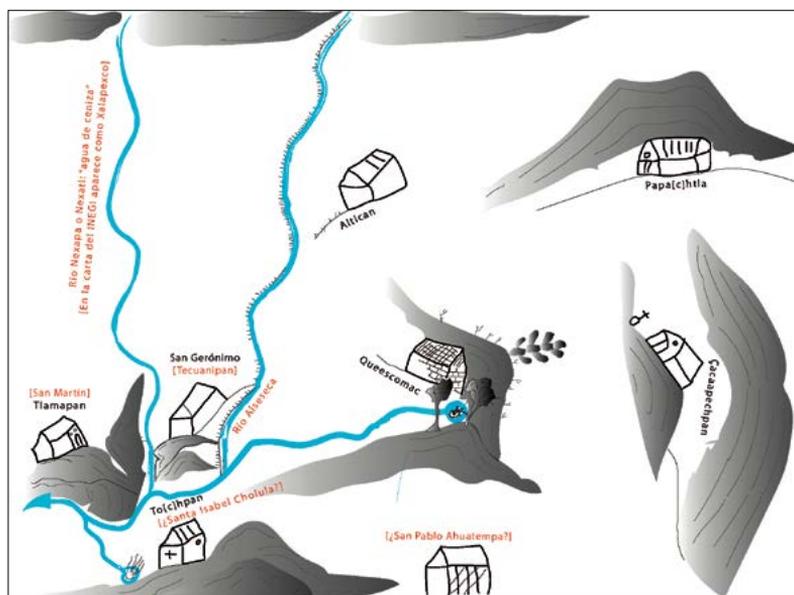
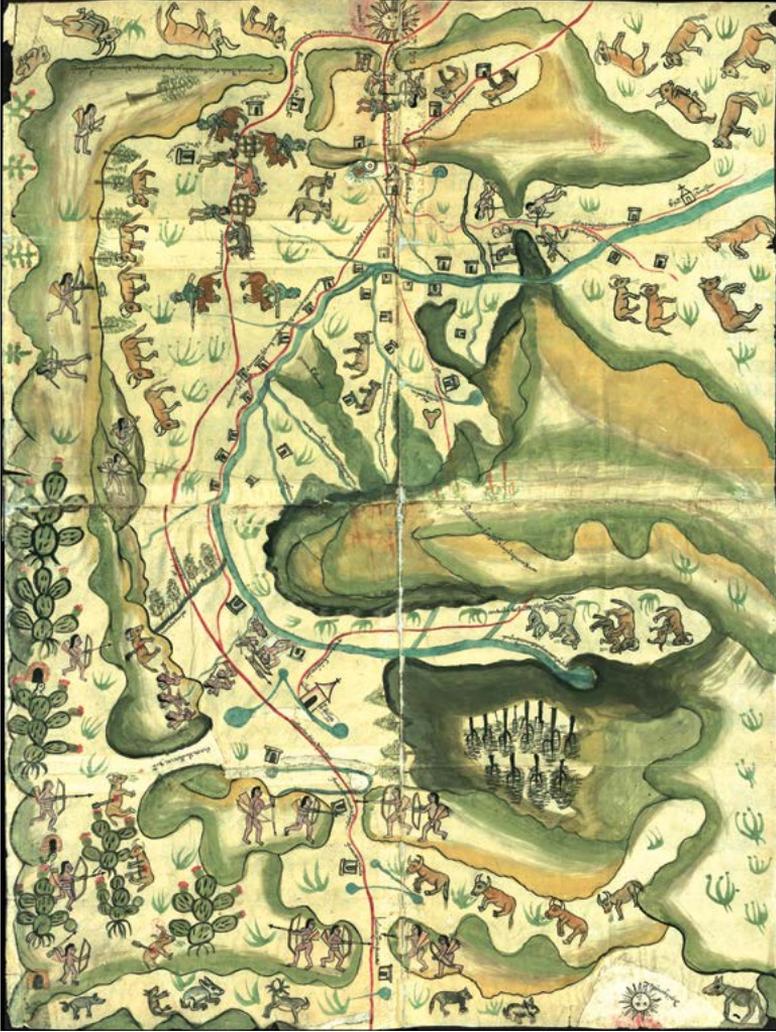


Figura 29. Acuexcomac (Cholula, Puebla). Este es el dibujo de una pintura que resguarda la comunidad. Es muy probable que se haya realizado durante el siglo XVIII. Acuexcomac, o Quexcomac, como aparece escrito, significa “Troje del agua”, una variante hermosa del significado del altépetl. El manantial surge al pie de la iglesia del pueblo, en medio de dos ahuehuetes. El manantial y los dos enormes árboles todavía existen en el centro del pueblo, rodeados de construcciones y del asfalto. Los ríos bajan del Popocatepetl y en sus márgenes se distribuyen los pueblos de la región.



Figura 30. Paisaje de Acuexcomac (Cholula, Puebla). Al fondo se aprecian los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Del lado derecho se ve el Cerro Cuexcomate y en el valle se extiende el pueblo cabecera de Acuexcomac. Foto: Marcelo Ramírez.



a

Figura 31 a y b. Mapa de las villas de San Miguel y San Felipe de los Chichimecas y el pueblo de San Francisco Chamácuero. Colección: Sección de Cartografía y Artes Gráficas. Signatura: C-028-009. Núm. de registro: 01138. Año: 1580? Real Academia de la Historia, Madrid. 82 x 61 cm. De acuerdo con René Acuña este mapa formó parte de la *Relación geográfica* extraviada de San Miguel y San Felipe de los Chichimecas. Se trata de San Miguel de Allende y de San Felipe Torres Mochas, del estado de Guanajuato. Sin

Conclusión

Hemos visto en el estudio introductorio cómo surgió la palabra *paisaje* para denominar tanto la pintura como a los países que representa. Los diccionarios europeos de los siglos XV y XVI anotaron que era una palabra de uso común entre los pintores, lo cual nos permite entender por qué no aparece en la legislación de Indias ni en la multitud de relaciones, cartas, informes y crónicas de los conquistadores españoles.

La voz *paisaje* tampoco se usó en mercedes de tierras, libros de congregación y títulos primordiales, según mi búsqueda documental; en cambio, aparece muchas veces la palabra *pago*. Pago y *pagos* se usaron para nombrar y describir las tierras solicitadas en merced. También figura como entrada en los vocabularios de las lenguas indígenas del siglo XVI; por ejemplo, “Pago de viñas o viñedo” se decía en náhuatl *çancemmani xocomecamilli* (Molina, 1571: 91v) y *tóbilàche quiñaayágapichóli* en zapoteco (Córdova, 1578: 297). Hubo otras tantas voces castellanas que se usaron como denominaciones espaciales y que se conservan en nuestros días —como tierra, comarca, lugar, sitio, paraje, estancia y pueblo—, pero pago quedó en desuso durante el siglo XVIII.

Un análisis filológico más amplio y detallado puede mostrarnos la formación de los espacios novohispanos a través del uso y desuso de vocablos indígenas y castellanos. También nos es muy útil el análisis de las *pinturas*, como se les llamó más ampliamente a las representaciones que los pintores denominaron países, paisajes, vistas, cuadros, fondos y lejos.

Las pinturas del agrimensor y del tlacuilo representan la invención del paisaje novohispano. Su estudio nos aproxima a la reelaboración visual de largas tradiciones que confluyeron a propósito del pueblo de indios, pero también de las villas y ciudades, los reales de minas y las haciendas. El estudio de la cartografía novohispana asociada al análisis del paisaje nos ofrece la oportunidad de descubrir cómo se inventaron nuevas miradas, nuevos recuadros y otras formas de aprehender una realidad cambiante. Los capítulos que siguen le muestran al lector la conveniencia de integrar varios enfoques teóricos y métodos de análisis en las pinturas novohispanas, y también en el estudio de los cambios espaciales y en la representación del pueblo de indios durante los siglos XIX y XX. La temporalidad de los casos que se abordan abarca desde fines del siglo XVI hasta la actualidad. Una temporalidad muy larga que es posible integrar en este libro, sin embargo, a través del concepto y la representación paisajística.

Capítulo 2. Representación y paisaje en el pueblo de Metztlán, 1579

Federico Fernández Christlieb

Gustavo G. Garza Merodio

Instituto de Geografía, UNAM

La representación pictórica que forma parte de la Relación Geográfica de Metztlán, en el actual estado de Hidalgo, es quizá la pintura de paisaje de tipo europeo más antigua de la que se tenga noticia en esta parte de la Nueva España. Para este capítulo definimos paisaje como un espacio visible que recorre un observador y que es susceptible de ser representado (Cosgrove, 1984). La representación resultante también es llamada paisaje. Ahora bien, como el término paisaje no se había popularizado en castellano hacia 1579, año en que fue elaborada esta pintura, trabajaremos también sobre los conceptos empleados en esos años por los involucrados en la observación y representación de las tierras de la Nueva España. Para comprender los procedimientos que se emplearon, también recurriremos a los conceptos usados en Europa, incluso en lenguas germánicas.

Para la historia del arte novohispano, la pintura que estamos analizando resulta sin duda interesante por cuanto puede decirse del ejercicio de plasmar en un papel, una composición de vistas que el pintor capta con sus ojos después de recorrer el espacio. Es un saber europeo y nadie lo había practicado antes en los parajes de la Sierra Alta, en el actual estado de Hidalgo (Figura 32). Si para el arte es interesante, para la geografía esta obra es fundamental dado que constituye una de las primeras aplicaciones en México de un procedimiento administrativo que se venía operando en Europa. Así pues, esta pintura de paisaje no es sólo un argumento estético sino un documento corográfico con el mismo valor descriptivo que un mapa.²⁷

²⁷ El llamado Mapa de Uppsala que representa a la Ciudad de México Tenochtitlan, es anterior. Fue elaborado en 1550 pero no constituye estrictamente una pintura de paisaje sino precisamente un mapa. Un mapa es la envoltura de tela que cubre las tierras y sobre la que éstas quedan replicadas. Sobre el concepto de mapa ver: Ramírez, (2006: 206) y Russo (2005:

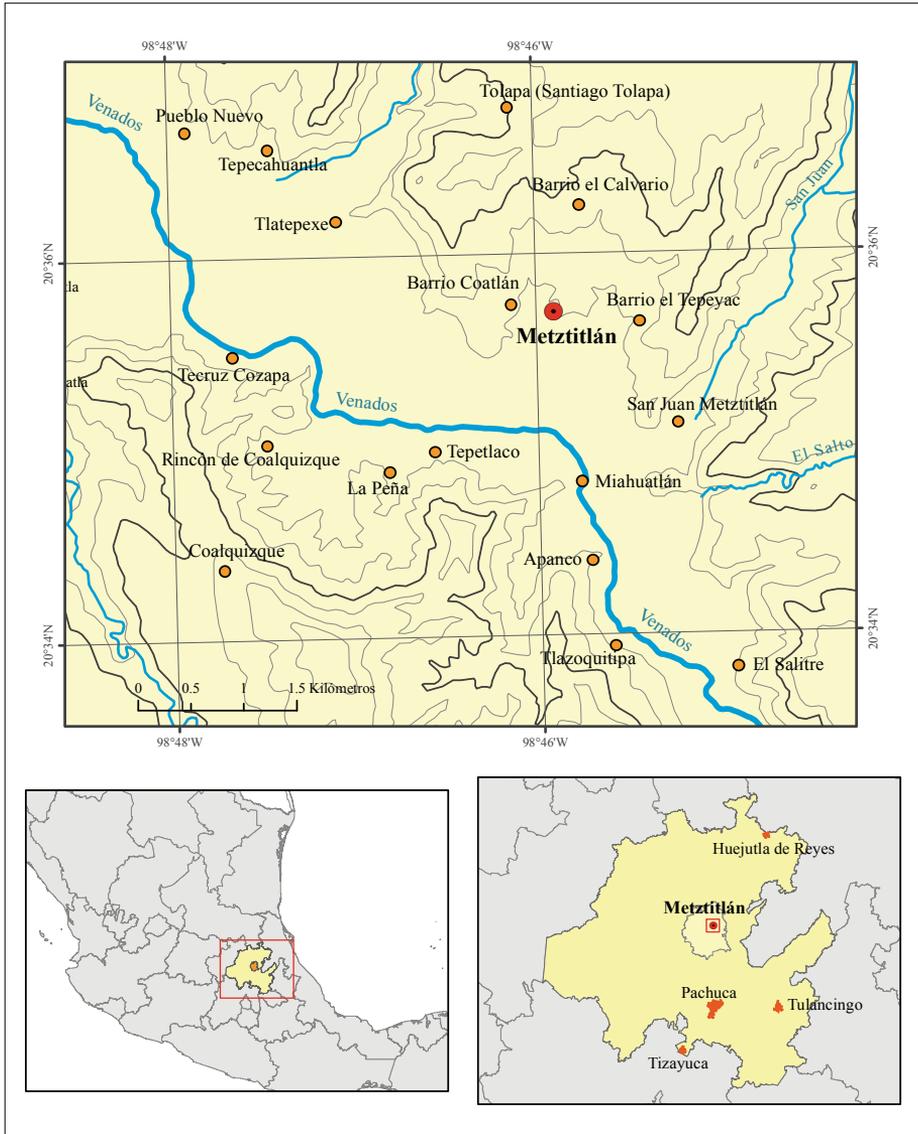


Figura 32. Ubicación de Metztlán. Elaboración: Jorge González Sánchez, Instituto de Geografía, UNAM.

En la península ibérica, representaciones de este tipo se produjeron a lo largo del siglo XVI con el objeto de describir los dominios de la Corona y de relatar y registrar de manera documental, las características de una geografía con el ánimo de asirla, de controlarla. En 1577, la Corona Española quiso también tener descritas las nuevas tierras que hace apenas unas décadas habían conquistado. Para eso enviaron una instrucción que solicitaba a sus súbditos describirlas y, de ser posible, representarlas en una pintura. El caso que nos ocupa es, en este sentido, paradigmático.

Como se sabe, en Mesoamérica había también una tradición y un conocimiento ampliamente desarrollado de representación pictórica del espacio (Mohar-Betancourt, 1997 y Aguilera, 2001). Ella hacía énfasis en los territorios ligados a los linajes que los gobernaban, a la historia de su fundación, a las relaciones comerciales o tributarias entre las distintas soberanías y a algunas de las características biofísicas del medio, pero se puede decir que el acento no estaba puesto en la perspectiva del paisaje sino sobre los simbolismos que lo marcaban. La óptica que adoptó en su momento el pintor de esas obras ha sido ampliamente estudiada por Alessandra Russo quien demuestra los diferentes accesos a la lectura de esas pinturas de tradición mesoamericana que se continuaron fabricando hasta bien entrada la época colonial (Russo, 2005).

En cambio, el caso de la pintura de Metztlán es sin duda el primero en la Sierra Alta en que los ojos de un español²⁸ miran un amplio y escabroso territorio sujeto a cambios espaciales muy profundos (Figura 33), la posibilidad de representar dichas dimensiones fue posible por medio de la utilización de la “perspectiva artificial” postulada por Viator en 1505, la cual se basaba en la técnica de ubicar en el plano del papel uno o varios puntos de distancia o puntos de fuga (Comar, 1999: 44). Así, a nuestros ojos occidentales, el paisaje da la impresión de

35). En los mapas, los autores buscan hacer una representación ortogonal, es decir, mirando desde una posición ubicada en el cenit de la zona, en este caso de la ciudad de México, lo cual es imposible en esa época en que no existen drones, globos o aviones. Mientras el paisaje parte de la experiencia de un observador que pisa y recorre el terreno, el mapa es un constructo mucho más ideologizado que requiere de habilidades más complejas. Mapa y paisaje comparten, eso sí, la intención de representar un espacio geográfico con la mayor cantidad de sus elementos de modo que el lector pueda hacerse una idea de su dinámica bio-física y social de un solo vistazo.

²⁸ Como veremos, Gabriel de Chavez no nació en España sino que, hijo de españoles, pertenece a una primera generación nacida en México. Para efectos estilísticos, su pintura es de carácter europeo pintado en papel europeo y buscando representar los objetivos de las autoridades españolas en Nueva España.



Figura 33. Pintura de Metztitlán, 1579. Benson Latin American Collection, Universidad de Texas en Austin. Signatura: JGI, XXIV-12; map No. 2.

estar mejor ordenado dado que los objetos lejanos aparecen más pequeños en el papel y dado que es posible aplicar sombras en la pintura de acuerdo a la posición hipotética de la fuente de luz que ilumina la escena. En la escena central de la pintura que nos ocupa, el majestuoso convento de los Santos Reyes, ubicado arriba de la loma, está representado precisamente con un tamaño proporcionalmente menor a los edificios que están más cerca del observador, y el sombreado impreso por el autor sobre todo el conjunto nos habla de una utilización, así sea incipiente, de las técnicas de perspectiva artificial que en Europa se están popularizando entre los pintores.²⁹

²⁹ Philippe Comar expone cómo durante el siglo XVI, autores como Jean Cousin en Francia, Vredeman de Vries en Holanda o Daniel Barbaro en Italia, elaboran tratados de perspectiva basados en la obra de Jean Pèlerin, mejor conocido como Viator (Comar, 1992).

Con miras a lograr una perspectiva artificial, el artista buscaba uno o varios ángulos que le permitieran comprender la composición del paisaje, delineando primero la topografía, y destacando después los edificios más eminentes, las zonas de labor, los caminos y los espacios en donde tenían lugar ciertas actividades económicas como la agricultura, el pastoreo o el comercio. A veces pintaban personas haciendo alguna de estas actividades. La pintura se hacía en varias fases, con bocetos que se elaboraban *in situ* y con una posterior conjugación de ellos. Para emplear esta técnica se combinaba la vista con la caminata. Observar era un procedimiento que requería desplazarse y hallar diversos otros, es decir, diversos puntos de visión (Fernández Christlieb, 2017).

La pregunta que guía este escrito es: ¿desde dónde pintó el alcalde? Para responderla, los autores hicimos trabajo de campo hasta hallar varios puntos elevados que deben haber servido de otros antes de pintar la composición final que conocemos. La misma pregunta de investigación tiene otras aristas: ¿cuál es la posición epistemológica del pintor? Dicho de otro modo, ¿a qué tradición pertenece este tipo de representación paisajística?, ¿qué pretende representar el autor y con qué propósito?

Para responder hemos dividido el capítulo en dos partes. En la primera haremos un recuento de lo que se hacía en Europa para representar los espacios que dependían de la Corona Española. En particular analizaremos el trabajo que Anton van den Wyngaerde realizó para servir al Imperio. Lo haremos porque creemos que la pintura de Metztlán puede quedar inscrita en esa tradición europea de pintar para controlar, de describir ambientes y lugares con el objeto de ejercer un dominio más certero sobre ellos. No era un asunto estético sino administrativo. En la segunda parte analizaremos la pintura bajo la hipótesis de que su autor, Gabriel de Chávez, si bien no era quizás un profesional de la pintura o de la geografía, sí tenía las habilidades básicas para responder a las preguntas administrativas que le hacían los funcionarios del reino y para ilustrarlas con una pintura de excelente claridad. Con conocimiento de los procedimientos europeos o sin él, Chávez combinó sus recorridos a pie con entrevistas a los pobladores locales y escogió una composición de perspectivas para dar elocuencia a su representación. El resultado es una pintura de paisaje que no le pide nada a las que se desarrollaban entonces en Europa.

¿Desde dónde pinta Chávez? Lo hace desde el seno de la cultura europea que está modificando el mundo mediante los primeros ejercicios sistemáticos de colonización y conquista. No es que antes no hubiera guerras de ocupación, pero este es el momento en que españoles y portugueses le están dando al globo terráqueo su nueva cara. Para globalizar la cultura europea fue necesario que, además de los

viajes de exploración y conquista, hubiera administradores capaces de sistematizar y simplificar los conocimientos sobre los territorios que se estaban incorporando a los reinos europeos. Este capítulo sostiene la hipótesis de que la pintura de Metztlán se asocia a un proceso administrativo habitual en la España del siglo XVI para procurar el control y el aprovechamiento de las tierras pertenecientes al Imperio.

La representación de paisajes en Europa

La pintura de Metztlán se inscribe en la tradición de las ilustraciones que acompañaban reportes administrativos o relaciones de objetos y lugares encontrados en un territorio. Es parte de una investigación de Estado para conocer y eventualmente explotar mejor los beneficios hallados en sus dominios, en especial los minerales. Estas relaciones incluían las características topográficas, el acceso al agua, la presencia de animales y plantas consideradas útiles, la distribución y organización de las parcelas aprovechables, la descripción de los pobladores y de sus conflictos con las comunidades vecinas. Pintura y texto no deben tomarse por separado, sino que se complementan como dos puertas de acceso a una misma realidad espacial.³⁰

Kenneth Olwig ha identificado el inicio de esta tradición en la Europa germánica del siglo XIV, en particular, estudiando las comunidades de la península de Jutlandia. En sus representaciones gráficas aparecían los pobladores dedicando espacios para actividades económicas específicas. El término en danés es: *Landskab*, es decir paisaje. El *Landskab* se define como un grupo de individuos que comparten ciertas reglas sociales las cuales les permiten estar cohesionados y obedecer a una jerarquía reconocida por todos. Ellos conforman una comunidad. Los paisajes también significan, obviamente, porciones de tierra sobre las que gobierna un jerarca e imperan dichas reglas. Así mismo, el *Landskab* era una representación de tal asociación entre gente y tierra ligada por una ley a veces ancestral (Olwig, 2002). La pintura de paisaje era entonces una imagen que representaba ambas cosas: tierra y gente transformándola. Lo mismo parece ocurrir en otras áreas de cultura germánica (Haber, 1995; Jackson, 2008; y Olwig, 1996). Flandes era una región destacada en la formación de artistas capaces de representar el

³⁰ La mayoría de las pinturas de las Relaciones Geográficas no obedecen a esta tradición pues fueron elaboradas por tlacuilos indígenas. En cambio, las respuestas escritas en todos los casos sí son parte de estas habituales iniciativas administrativas.

paisaje, entre otros motivos pictóricos. En Flandes se empleaba el mismo concepto, en este caso escrito en lengua flamenca: *Landschap*.

Hacia 1500, un artista flamenco no identificado detalló una representación de la ciudad de Granada recién reconquistada (Angulo-Íñiguez, 1940). En la imagen se puede apreciar la supremacía de los elementos religiosos en primer plano y sólo detrás, un paisaje de la ciudad dentro de la cual no es posible identificar gente (Figura 34). El paisaje, o al menos la representación de los paisajes andaluces de ese momento histórico, tiene un tema religioso que es en realidad el propio discurso de la reconquista. En esta y cualquier representación gráfica, debe tomarse en cuenta el peso ideológico de las ausencias, es decir, de lo que no está representado. En esta pintura, los habitantes musulmanes de Granada, aún presentes, no fueron personificados, es decir, no eran parte del *Landschap*, del paisaje. A pesar de la fecha temprana de su factura, nos parece que el motivo de este paisaje no es exactamente el mismo que el de otros dibujos de ciudades que por ahora nos interesan para contrastarlos con la pintura de Metztlán. Sin embargo, es interesante para nosotros destacar el asunto de los silencios. Volveremos a esta idea al hablar de la pintura de Metztlán.

Cuando Carlos de Habsburgo accede a la Corona española, lleva consigo esta tradición aprendida por él al seno de la nobleza flamenca. Recordemos que Carlos nació en Gante y que no habló castellano sino hasta hacerse monarca de las coronas de Castilla y Aragón. Si bien en un inicio la relación entre el Rey y su corte no fue tersa (Vaca de Osma, 2000: 88), más adelante Carlos tuvo la oportunidad de asumir un liderazgo demostrando sus capacidades bélicas y administrativas. En 1535, lanzó una expedición contra Túnez, en la que, el también emperador del Sacro Imperio Romano, fue acompañado por un artista flamenco que registró algunos de los episodios de esa campaña.

Esta fue una guerra que se financió con el oro y plata que los galeones traían de América, pero con una importante colaboración de los componentes militares y logísticos de la Corona Española, en particular de los flamencos, que enviaron sesenta urcas (un tipo de embarcación ligera y ágil) que les dieron ventaja en los enfrentamientos (Kamen, 2003). Flandes también colaboró con sus artistas capaces de representar el paisaje y cartografiar el territorio (Pérez Rosales y Sluis, 2009).

De acuerdo con Jocelyn Hillgarth, desde fines de la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVI, el realismo flamenco dominó el gusto de los españoles. En el campo ideológico, esta forma de representación estaba alimentada por el prohispanismo de los flamencos a diferencia de los artistas italianos, que no veían con simpatía el control que la Monarquía Hispánica ejercía sobre Milán y Nápoles.



Figura 34. Autor no identificado. Ciudad de Granada hacia 1500.

Las glorias de España de acuerdo con Hilgarth, encuentran una de sus expresiones más sublimes en el trabajo de Heemskerck, otro pintor flamenco quién plasmó en lienzo las victorias del emperador Carlos V sobre los franceses, los protestantes, los turcos y los indígenas de las Indias (Hilgarth, 2000: 241).

Entre los artistas flamencos que viajaron en 1535 para reportar la campaña de Túnez estuvo Jan Pieter Coecke van Aelst, quien desarrolló extraordinarios dibujos, uno de ellos de la topografía de las dos costas, la ibérica y la africana, en una escala que es posible comprender la situación de las batallas en esta zona del Mediterráneo.³¹ Annick Born señala a qué punto este discurso iconográfico fue trascendente para realzar el poder de Carlos V y, desde luego, de sus sucesores quienes reprodujeron en tapices estas perspectivas (Born, 2014: 283).

A la muerte de Carlos V, ascendió al Trono su hijo Felipe II, un hombre bien instruido en la geografía y poseedor de los medios para perfeccionar las técnicas de representación del espacio necesarias para la guerra y para la administración del reino. Contaba con cosmógrafos como Juan López de Velasco y con cartógrafos como Christopher 'Sgrooten (Buisseret, 1992). En 1558, apenas dos años

³¹ Conocemos mejor los dibujos de este artista gracias a los tapices que se confeccionaron en el siglo XVIII. El tapiz del mapa, que se encuentra en el Real Alcázar fue elaborado por los hermanos Vandergoten, pero era una réplica de tapices previos hechos en el siglo XVI en el taller de Wilhelm Pannemaker, a su vez reproducidos de las pinturas de Jan Vermeyen y Pieter Coeck (o Coecke) van Aelst (ahora en el Kunsthistorisches Museum, Viena).

después de tomar posesión, Felipe II encomendó a Jacob van Deventer que produjera una serie de dibujos de los pueblos ubicados en Flandes (Mundy, 1996). Con la misma intención de poseer un análisis gráfico de las ciudades españolas, comisionó a otro dibujante flamenco, Anton van den Wyngaerde para que representara los paisajes urbanos respectivos, tarea que realizó a través de intensos viajes por la península ibérica entre 1560 y 1571, año de su muerte (Haverkamp-Begemann, 1969).

Nos interesa reseñar la técnica que los dibujantes flamencos como Deventer o Wyngaerde empleaban para representar el espacio.³² Sabemos de su método gracias a que se conservan algunos bocetos previos al trabajo final. Wyngaerde, por ejemplo, llegaba a las ciudades que debía dibujar y las recorría por sus alrededores buscando sitios de relativa elevación que le permitieran hacer una composición desde perspectivas complementarias. Miguel Ángel Caballero ha estudiado el caso de la Vista del Puerto de Santa María dibujada por Wyngaerde (Figura 35). El trabajo se compuso de cinco diferentes bocetos de vistas elaborados antes de la realización de la obra final misma que fue seguida de una pintura que los Austrias tuvieron colgada en los corredores del alcázar de Madrid hasta que se perdiera, quizá en el incendio de 1734 (Caballero, 2008: 145).

Los cinco bocetos permitieron al autor estudiar las vistas de la ciudad circundándola por sus 360°, de modo que el conocimiento que tuvo del sitio representado y de los componentes de éste fue bastante detallado. Caballero destaca, por ejemplo, que Wyngaerde pudo representar, para su posterior identificación, edificios públicos y religiosos muy precisos como el Castillo de San Marcos y la



Figura 35. Vista del puerto de Santa María por Anton van Wyngaerde (1567).

³² La obra de Wyngaerde es muy conocida. Por lo que concierne a la de Deventer, aunque Barbara Mundy lo asocia al tipo de trabajo del anterior, en realidad su fama proviene más de su dibujo cartográfico que de sus paisajes, pese a que sin duda elaboró algunos como el de la ciudad de Lieja que, por lo demás, palidece frente a los trabajos de Wyngaerde.

iglesia Mayor Prioral, consignar actividades económicas específicas como las salinas o bien rasgos topográficos como el río Guadalete y la sierra de Cádiz. No obstante, su producto final no es una imagen fidedigna de lo que un observador pudiera mirar desde un único punto; es más bien una composición funcional, un producto útil a los propósitos administrativos que buscaba. Este producto parece cuadrar muy bien con la definición de Kenneth Olwig considerando al paisaje no sólo como una representación pictórica sino como una organización del espacio emprendida por una comunidad. La síntesis del pintor es producto de su conocimiento del espacio, de sus caminatas y observaciones parciales hasta obtener una idea suficientemente completa del lugar.

Siendo un funcionario de Estado, o al menos un artista cuyo sueldo era cubierto por las autoridades del reino, Wyngaerde puso énfasis en varios aspectos de interés político. En su dibujo del puerto de Santa María, destacó la Ermita de Santa Catalina, puesto estratégico que permitía vigilar el litoral y enumerar e identificar las embarcaciones que entraban y salían. Era un punto investido de poder. Asimismo, la jurisdicción y capacidad punitiva del Estado quedan asentadas con la representación de la picota en las pinturas. En el caso de la vista del Puerto de Santa María, Wyngaerde remarcó con claridad el sitio de la picota que era quizá la mejor alusión al imperio de la ley que incita a la cohesión de las comunidades.

Las representaciones de esa época también suelen resaltar el entorno urbano, minimizando elementos rurales, con la finalidad de exaltar los poderes civil y religioso que tienen sede en las ciudades, y su dominio sobre los seres humanos y la naturaleza. En otra de sus obras, la de Toledo, Wyngaerde puso énfasis en el delineado de construcciones modernas como el Hospital de Tavera y la Puerta de Bisagra, inaugurados respectivamente en 1555 y 1559, fechas muy cercanas si tomamos en cuenta que el dibujo de Toledo se realizó en 1565 (Remolina, 2010: 200).

Richard Kagan considera que Wyngaerde es un dibujante sin par. Su trazo arquitectónico es mucho más descriptivo que el de otros pintores que aun fantasean con la imagen (Kagan, 1998). Remolina, por su parte, compara las mismas ciudades que representaron, por ejemplo, Wyngaerde y el célebre pintor Joris Hoefnagel (Remolina, 2010: 196). Remolina subraya que la elección del punto o puntos de observación escogidos por Wyngaerde, son muestra de su calidad para plasmar la ciudad o el entorno que se ha elegido representar. En la vista de una urbe o una comarca, se pueden resaltar o desdeñar elementos, dependiendo del sitio de observación.

La presencia europea en América debe ser entendida, en términos administrativos y quizá militares, como una continuación del proceso de Reconquista

reorganizado por la casa de los Austria. Detrás de este proceso había un discurso que tendía a presentar a los reinos de la península ibérica como una unidad política y cultural. En ese proceso se empezó a hablar por primera vez de España como una nación moderna cuyo destino en América era cristianizar a los infieles y cobijarlos con el abrigo imperial de Carlos V y de Felipe II (Kamen, 2003). Evangelizarlos, controlarlos y fiscalizarlos fueron las tres razones por las que conocer su realidad geográfica era indispensable. Veamos en qué medida la obra de Wyngaerde es comparable con la de Gabriel de Chávez.

La representación del paisaje en Metztlán

En la temporada de lluvias de 1579, Gabriel de Chávez, Alcalde Mayor de Metztlán, terminó de plasmar la compleja pintura de la jurisdicción a su cargo (Chávez, 1986: 15). En un análisis previo, hemos tenido oportunidad de demostrar que el autor concibió la obra en dos escalas diferentes y que, como solución plástica las unió en una misma hoja de papel (Fernández Christlieb y Garza Merodio, 2006). En realidad, era también una solución administrativa pues necesitaba representar un territorio demasiado extenso del cual conocía sólo una parte y la otra la había recorrido, acaso, más bien con prisa en el poco tiempo en que había estado ocupando el cargo de alcalde mayor.

Según René Acuña, Chávez nació en la Ciudad de México hacia 1530 siendo hijo del conquistador Gutierre de Badajoz, y como tal, heredó algunas encomiendas mismas que eran de poca productividad. Antes de convertirse en el alcalde mayor de Metztlán en 1579, lo fue de Ocuituco y Yecapixtla, y en 1581 ya era alcalde ordinario de la Ciudad de México. La pintura que nos ocupa formó parte de las respuestas que Gabriel de Chávez hizo para la *Relación Geográfica de Metztlán*, fechadas el 1 de octubre de 1579. Con estas apretadas fechas, se deduce que Gabriel de Chávez no llevaba ni un año residiendo en Metztlán cuando elaboró la pintura y las respuestas, de modo que para ello hubo de darse a la tarea de recorrer con cierta celeridad los dominios de este extenso señorío.

Chávez tenía habilidad en las técnicas europeas de dibujo a pesar de no haber vivido en el Viejo Mundo. Basta con mirar a los cuatro únicos personajes representados en la parte superior de la obra; se trate de un dibujo libre o de un detalle copiado de otra fuente, la proporción de los cuerpos y su sombreado son de altísima calidad. ¿Cuál es la intención del alcalde al dibujar este paisaje? Más allá del gusto artístico que tuviera el autor, también había la intención política y administrativa de registrar los componentes de un territorio que los españoles habían

asimilado tras la conquista de Tenochtitlan. Eran tierras que no habían caído bajo su control mediante una guerra sino mediante negociaciones directas con los habitantes de Metztitlán, pues en tiempos prehispánicos, estas tierras nunca habían sido sometidas a la Triple Alianza, liderada por los mexicas. Gabriel de Chávez es un funcionario que está obedeciendo una instrucción para procurar el “buen gobierno” y el “ennoblecimiento” de Metztitlán como una comunidad que forma parte de las Indias, o más obvio aún, asegurar el control y el aprovechamiento para la corona de estas tierras hasta hace poco indómitas (Acuña, 1986: vol. 7, 51-54). Estos propósitos no eran nuevos.

Francisco de Solano ha compilado varios documentos del siglo XVI que nos hablan de estos procesos administrativos en los que la Corona Española, desde tiempos de Carlos V, solicita información a los españoles —peninsulares o criollos— ya instalados en las Indias. Por ejemplo, la Real Cédula de 1530 insta a la audiencia y cancillería “que reside en la Isla Española”, a que envíe “una breve y cierta relación” en la que se informe sobre “qué pueblos hay en esa isla”, sobre las fortalezas, casas, indios, esclavos, negros, españoles y “todas las calidades y cosas” de esas tierras conquistadas en los últimos años. Más tarde, otra Real Cédula fechada en 1533 y dirigida a la Audiencia de México explica: “queremos tener entera noticia de las cosas de esa tierra [...], sus límites [...], las calidades y extrañezas que en ella hay, particularmente los de cada pueblo por sí, y qué población de gentes [...] qué puertos y ríos tienen”. Esta es la primera cédula destinada a México en donde se solicita una representación: “juntamente con la dicha relación nos la enviaréis pintada lo más acertadamente que ser pudiere todo lo susodicho, lo que se pudiere pintar, que en ello nos serviréis”. Una tercera cédula compilada por Solano y fechada en 1548, explica el propósito para el cual se piden tales relaciones: Sabed que nosotros deseamos “proveer y ordenar las cosas de la república de esa Nueva España como mejor y más convenga al servicio de Dios nuestro señor y nuestro”. La intención es clara: ordenar las cosas para *nuestro* provecho (el de los invasores), que es también el de Dios (Solano, 1988: 4-5).

Los textos de las Relaciones Geográficas revelan informaciones variadas y complejas que no fueron fácilmente sistematizadas por los solicitantes. No sabemos en qué medida fueron utilizados para planear la economía o el gobierno de la Nueva España en siglos posteriores. Si los textos no fueron aprovechados, las pinturas que los acompañan son aún más enigmáticas para la lectura occidental dado que en su mayoría fueron elaboradas por *tlacuilos* (escribanos indígenas) que atendieron la solicitud de los españoles radicados en Nueva España. La misma suerte corrió la pintura de Metztitlán, pues a pesar de ser obra de una mente occidental, pasó quizá inadvertida al tiempo que conceptos como el *Landskab*

danés o el *Lanschap* flamenco apenas estaban penetrando en la cultura de la administración española.

El día que Gabriel de Chávez recibe la instrucción para aplicar el cuestionario y elaborar una pintura, el vocablo “paisaje” en lengua castellana apenas se estaba concibiendo. No obstante, la iniciativa de representar un espacio en un papel tras haberlo recorrido a pie y observado con detenimiento era una práctica conocida en Europa (Fernández Christlieb y Ramírez Ruiz, 2016). Como hemos mostrado con anterioridad, la escasa utilización del término paisaje en lengua castellana no impedía la realización de pinturas cuya intención era la de representar un espacio socioambiental organizado y normado por una comunidad (Fernández Christlieb, 2015).

A falta de poder pedir que se hiciera un “paisaje”, la *Instrucción* o cuestionario de las Relaciones Geográficas solicita en tres de sus preguntas la elaboración de una “pintura”. Lo hace en la pregunta 10, relativa “al sitio y asiento donde los dichos pueblos [de españoles] estuvieren”; en la pregunta 42, relativa a “los puertos y desembarcaderos” y en la pregunta 47, relativa a “las islas”. Se buscó tener un conocimiento del espacio para minimizar los riesgos en las actividades militares y comerciales, entre otras.

La primera de las tres preguntas será sin duda la base sobre la cual los autores de las decenas de mapas conocidos de las *Relaciones Geográficas*, pintaron los pueblos que, en su mayoría, no eran de españoles —como solicita la pregunta— sino pueblos de indios. La pintura de Metztitlán tiene la característica de ser pueblo de indios, pero la factura no es de un tlacuilo o de un conocedor de la pintura de tradición mesoamericana, sino de un occidental.

Este occidental, criollo en realidad, el Alcalde Mayor Gabriel de Chávez, se enfrenta a lo que hoy llamamos un paisaje y resuelve representarlo muy probablemente de la misma manera en que sus contemporáneos lo estaban haciendo en Europa. Pese a que no tenemos manera exacta de saber cómo procedió, es válido pensar que siguió algunas de las etapas lógicas de los pintores flamencos como Wyngaerde. Así, Gabriel de Chávez salió al campo desde la zona urbana de esta cabecera política. Descendió la cuesta y atravesó la vega quizá solo, quizá acompañado,³³ con el propósito de ascender a los cerros que están justo enfrente del pueblo e intentar mirar, desde el extremo sur de esta provincia, toda la jurisdicción de su competencia. Ahí se enfrentó a un problema técnico pues toda la

³³ La cédula citada de 1548, ordena nombrar “a otras tres personas” para acatar la instrucción (Solano, 1988: 5)

jurisdicción de Metztlán era inabarcable con la vista, aún caminando durante varios días y trepando a muchas cumbres para componer un paisaje.

En un escrito previo, analizamos el mapa de 1579 identificando que contenía dos escalas yuxtapuestas: una escala “local” y una escala “regional” (Fernández Christlieb y Garza Merodio, 2006). En este trabajo preferimos hablar de dos distintas intenciones del pintor, la primera representada en la mitad inferior del papel, la cual podría llamarse propiamente un paisaje, y la segunda en la parte superior del papel que no puede ser calificada como tal. La pintura del paisaje de Metztlán es perfectamente inteligible para un observador de entonces tanto como para un habitante actual;³⁴ es muestra de la práctica administrativa de la que ya hemos hablado (Figura 36).

La otra mitad en cambio, es más de la familia de las representaciones cartográficas que también cultivaron con esmero los pintores flamencos y los cartógrafos de la casa de los Austria pero no es una pintura de paisaje. Se trata más bien de un mapa que no tiene el objetivo de reproducir una vista sino de registrar un territorio (Figura 37). Se parece más a la escala empleada por Pieter Coecke van Aelst para representar la batalla de Túnez. En Metztlán, el pintor tuvo la misión de registrar todo el territorio de la “La Provincia”,³⁵ una extensión vastísima para la que le fue necesario cambiar de escala. Cartografiar todo este territorio no era un reto menor: se trata de unos 3,600 kilómetros cuadrados que entonces incluían unos 15 pueblos, incluyendo la propia cabecera de Metztlán.³⁶ En esta porción de la pintura, los cerros no pueden ser identificados individualmente sino que insinúan la textura montañosa que caracteriza a la Provincia. Algunos pueblos de importancia política son representados y acompañados de una glosa que los identifica pero están distribuidos con cierto sentido de orientación como si fueran puntos de un mapa sin demasiado detalle de los accidentes topográficos.

³⁴ Agradecemos la lectura del mapa de parte de Alejandro Martínez, guía local en Tepatetipa.

³⁵ Tanto en las preguntas de la Instrucción como en las respuestas que constituyen el corpus conocido como R.G. XVI se emplean conceptos espaciales que no necesariamente retratan la territorialidad novohispana de este periodo de transición. “Provincia” es uno de esos términos. Nosotros empleamos “provincia de Metztlán” para designar el territorio de toda la confederación que aparece representada en el mapa, y designamos “pueblo de Metztlán” sólo al área urbana y sus inmediaciones rurales cuyo antecedente prehispánico debe haber sido un *altepetl*.

³⁶ Esta superficie se obtuvo al sumar el área que ocupan 13 municipios del estado de Hidalgo y uno de Veracruz, y cuyos límites son prácticamente similares a los del señorío de Metztlán de entonces.

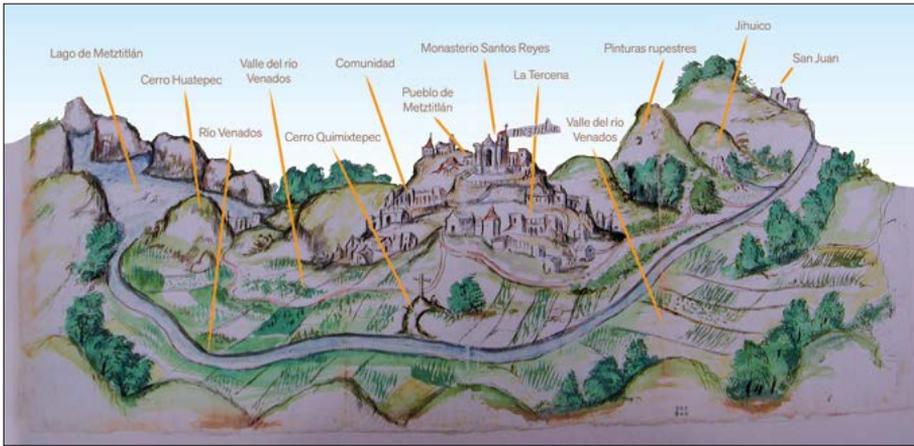


Figura 36. Detalle de la pintura de Metztlán que muestra la escala local de esta representación, la cual a grandes rasgos empata con la barranca y vega de Metztlán. Construcción de Ximena Gómez, 2019.

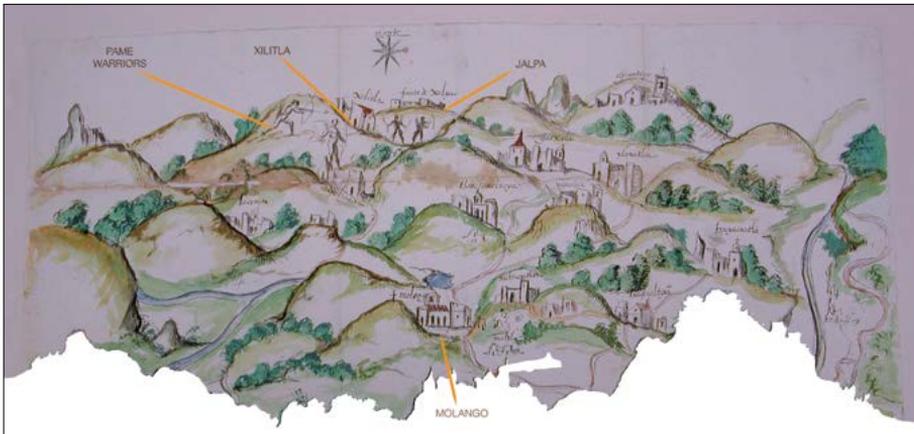


Figura 37. Parte superior de la pintura de Metztlán, 1579, que muestra las demás localidades de su jurisdicción. Construcción de Ximena Gómez, 2019.

En cambio, la pintura del paisaje de Metztlán es más detallada y muestra perspectivas que son posibles si se considera que fueron observadas desde distintos otros. Al reunir los bosquejos previos en una sola representación, el pintor tuvo que adecuar la orientación, por ejemplo, del río Venados que, en lugar de

correr de sureste a noroeste, como en realidad ocurre, presenta en la pintura un cauce sinuoso de noreste a suroeste. No obstante, parado en el cerro del sur que delimitan la vega de Metztitlán, la sensación de que el río estructura la escala local se mantiene incólume. Desde este cerro fue observado el paisaje.

En trabajo de campo hemos advertido que el ascenso a este cerro es más fácil desde el actual barrio de Miahuatlán. En la medida que uno asciende, alcanza a ver el espacio urbano de Metztitlán en una proyección similar a la empleada en la escala local de la pintura de 1579, pero no es posible alcanzar con la mirada el lago al mismo tiempo que las partes altas del río Venados. Para haber podido representar toda esa secuencia de paisajes a lo largo de la vega, fue necesario que el pintor hiciera varios recorridos parando en distintos puntos y quizá, como Wyngaerde, dibujara bosquejos de todos ellos para hacer más tarde una composición final. También, a la manera de algunos pintores flamencos, el alcalde representó el mismo cerro de Miahuatlán que fue su otero principal, y elevaciones adyacentes en la parte baja del dibujo. La utilización de un primer plano poco definido parece haber sido una práctica común en las formas de representación del paisaje durante el siglo XVI. Wyngaerde también dibujaba los sitios desde los cuales se suponía estaba posado el pintor. Otro otero que pudo haber empleado el alcalde fue el cerro Huatepec desde el que observó la forma del lago, crecido, como era habitual durante la temporada de lluvias.³⁷

Así pues, Gabriel de Chávez comenzó el ascenso a la sierra de Miahuatlán para ir conformando las notas que seguramente le permitirían hacer su conjunto paisajístico. Al voltear hacia el norte, en primer plano tuvo la vega fértil y el cerrito de Quimixtepec (presente en la pintura), y más allá la loma de Metztitlán con su conjunto urbano que en ese entonces tendría cierta concentración de casas (Gerhard, 1986).³⁸

Como propone Caballero en su estudio sobre el puerto de Santa María dibujado por Wyngaerde, el énfasis puesto en la actividad económica es un recurso que da fuerza a la representación según lo requieren sus patrones, los cosmógrafos de la corte (Caballero, 2008: 114). En el caso de la pintura de Metztitlán, la

³⁷ El lago actual es más reducido debido a que, a mediados del siglo XX, se hicieron horadaciones en la roca para dar una salida al agua del lago hacia la subcuenca del río Almolón, que en realidad fue su cauce natural diez mil años atrás, antes de que un derrumbe taponara el valle del río Venados. Pese al drenado artificial del lago, aun hoy en día son frecuentes las inundaciones de la Vega durante la temporada de lluvias.

³⁸ Peter Gerhard calcula que todo el Señorío contaría con unos 15,800 “indios tributarios” en 1570 y que la villa de Metztitlán “tenía en 1573, algo más de 120 asentamientos dependientes (Gerhard, 1986: 191).

exaltación de la vega cultivada es el símbolo de una ocupación española exitosa en esta parte de la Sierra Madre Oriental que aun sufría los embates violentos de grupos de pames definidos entonces como chichimecas (Gerhard, 1986). La vega se muestra con su importante actividad agrícola, y aunque no se distingue el tipo de cultivo, si se hace énfasis en el parcelamiento de tan ricas tierras. Por su parte, los caminos denotan la posibilidad del intercambio comercial con un cierto patrón radial cuyo centro es la zona urbana de Metztlán, lo que por extensión le confiere un cierto poder económico a la villa.

Asimismo, la villa se muestra como un espacio protegido gracias a la pronunciada pendiente de la colina donde se asienta y sus diversas edificaciones de altos muros y torreones. Los edificios tempranos construidos antes de la elaboración del mapa son el Convento de los Santos Reyes, al centro del conjunto urbano, el edificio de Comunidad, a la izquierda del primero, y el edificio de la Tercena, a la derecha de ambos. Los tres se pueden visitar hoy en día. Desde este último, el control visual de la vega es inmejorable. Su localización, sin duda, es estratégica para detectar la entrada o salida de cualquier comerciante de esta zona. La Tercena era probablemente la sede del cabildo indígena local pero era posiblemente también un punto de registro de mercancías que salían de la vega para comercializarse en otros rumbos (Artigas, 1996: 67-74). En cualquiera de sus dos funciones, su posición es preponderante en el paisaje a esta escala y no podía quedar sin ser representada en la pintura de Chávez.

No ha habido por ahora la posibilidad de comprobar si Gabriel de Chávez tuvo la ocasión de ver con anterioridad ejemplos de dibujos de ciudades realizados por algunos otros funcionarios de la Corona, pero en todo caso es más posible que el tipo de dibujo que le sirvió como antecedente para pintar Metztlán, haya sido alguno con las características más o menos similares a Wyngaerde. Antonio Perla (2008: 30-32) acota que una de las características de Wyngaerde en sus representaciones panorámicas, era la elección de un punto de observación elevado con la finalidad de lograr una perspectiva más amplia, en la que tuviesen cabida el mayor número de elementos. Esta posición elevada, Wynagerde llegaba a forzarla en caso necesario e incluso parece haber inventado sitios de observación con tal de incluir perspectivas y objetos que le eran relevantes. Del mismo modo Chávez, desde esa posición elevada en el cerro que se accede desde Miahuatlán, permitió imaginar una posible representación de toda la demás superficie que quedaba enmarcada en la llamada Provincia de Metztlán, es decir, de toda la cartografía del territorio de la provincia.

Esta escala regional, como señalamos, no quedaría comprendida dentro de nuestra definición de paisaje porque no se trata necesariamente de una comu-

nidad sino de una federación de comunidades en un territorio inabarcable por un observador. El nexo que cohesiona a esta federación no es la experiencia del espacio vivido sino una subordinación política y militar. No obstante, forma parte de la representación elaborada por Gabriel de Chávez y por tanto debemos hacer algunas reflexiones sobre ella. La primera es que, desde el cerro de Miahuatlán, se alcanzan a ver las colinas que están detrás del llamado cerro del León que sirve de escenario a la villa de Metztlán (Figura 38). Tampoco forman parte de su paisaje porque no se los puede ver ni desde la villa ni desde la vega, sino sólo sabiendo de ellas.

En el terreno, el acceso a los parajes de esa escala regional se verifican por ciertos caminos que salen de la villa de Metztlán, bajan a la vega y se pierden por la misma línea de cerros para aparecer posteriormente detrás de ellos. Tal es el caso del camino que baja de la villa y se bifurca, yendo una rama hacia la izquierda (hacia el lago) y otra hacia la derecha (hacia San Juan Metztlán). Al aparecer detrás del cerro contiguo a la izquierda de la loma de Metztlán, este camino se bifurca de nuevo conduciendo, por la izquierda a Malila, Molango y Xochicoatlán. Más allá se muestran los caminos hasta las poblaciones más lejanas del an-



Figura 38. Foto de Metztlán desde Miahuatlán. Foto Federico Fernández 2017.

tiguo señorío. Son el vínculo con el poder político-militar y garantizan la viabilidad de las poblaciones de frontera. Entre los caminos representados, no se puede dejar de mencionar el localizado sobre la banda derecha del río y que serpentea hasta salir de la barranca de Metztlán con rumbo a las minas de Pachuca. La relación entre la productiva vega y el mercado de las minas es aún más clara cuando se observa que este camino se inicia desde una de las varias parcelas que dividen a este rico aluvión.

Fuera de la representación del río de Metztlán y el lago, Chávez quiso mostrar dos elementos hidrográficos más: la unión de las aguas que traspasaron el inestable derrumbe que dio lugar a la formación del lago y la vega con el río Amajac, y el pequeño lago de Atezca en las proximidades de Molango. El haber dado prioridad a estos elementos creemos puede tener dos lecturas: a) Chávez pudo haber hecho caso de sus informantes indígenas, quienes veladamente lograron que parajes sacralizados en tiempos prehispánicos fuesen representados; o b) destacar la presencia de elementos del relieve que resultaban llamativos por su naturaleza, en este caso, las aguas que se percolan desde un lago y forman de nuevo un río y el pequeño lago situado más al norte en la sierra.

Entre los silencios que quedan atrapados en la pintura de Metztlán, se omite mencionar a los habitantes. Como dijimos anteriormente, los únicos seres humanos dibujados fueron los belicosos guerreros “chichimecas” que se ubican en la parte superior de la pintura, una zona de frontera donde las incursiones de pueblos probablemente pames eran frecuentes. El alcalde quizá intentó advertir de los peligros de estos guerreros para beneficiar a su administración de algún tipo de apoyo militar. En cambio, nada menciona de la disputa que la cabecera de Metztlán tuvo con el vecino pueblo de Tepatetipa al que se marginó desde el inicio de la presencia colonial quizá por haber sido un asentamiento de importancia prehispánica mayor que la del propio Metztlán, donde prefirieron asentarse las nuevas autoridades civiles y religiosas (Fernández Christlieb y otros, 2006). Tepatetipa ni siquiera se reconoce en la pintura de 1579. Sobre esta mudanza del poder desde Tepatetipa hasta Metztlán hay evidencias tanto arqueológicas (Álvarez y Avilez, 2002) como etnohistóricas (Lameiras Olvera, 1969).

Hay sin embargo ciertos detalles en la pintura que nos hablan de los pobladores del lugar, si no necesariamente de los del siglo XVI, sí de sus ancestros. En el cerro ubicado a la derecha de la villa de Metztlán se encuentra una luna pintada sobre las rocas. En la Figura 39 se muestra una fotografía que coincide con el lugar en que Chávez ubicó el petroglifo: se trata del pequeño valle de San Juan en donde, lamentablemente, algunas construcciones del siglo XXI estorban la vista de las pinturas rupestres. Estas pinturas no sólo presentan motivos de lunas sino



Figura 39. Pinturas rupestres de lunas y otras figuras en la Peña de San Juan Metztlán. Foto: Federico Fernández, 2017.

también de animales, muy probablemente venados. Así pues, la negación de los indígenas contemporáneos no obstó para dejar testimonio de las pinturas rupestres de sus ancestros.

Conclusión

¿Desde dónde pintó el alcalde? Al inicio del capítulo nos planteamos esta interrogante que hemos respondido de dos maneras. La primera, muy literal, nos llevó en trabajo de campo a ascender al cerro de Miahuatlán y a ubicar varios parajes que Gabriel de Chávez usó como otero, es decir, como punto de observación durante su estudio del paisaje. En la medida que ascendimos buscando una primera respuesta, nos percatamos de que era necesaria una serie de oteros para confeccionar una composición inteligible en términos administrativos. Así, además de Miahuatlán, subimos al cerro de Huatepec que queda semi aislado como península cuando se inunda la parte baja de la vega, y desde donde el alcalde divisó el lago en la forma en que lo dibujó. También exploramos las perspectivas

que se perciben desde puntos elevados como la Mesa Grande, 5 km al norte de Metztlán, y el cementerio de Hualula, último pueblo de la cuenca del río Venados hacia el norte del lago. Estos son, cuando menos, los puntos desde los que el pintor miró el paisaje para representarlo.

Desde Miahuatlán pudimos confirmar que se trata de dos escalas diferentes que en la pintura, para alguien que desconoce Metztlán, aparecen como una sola. La escala local representa lo que se alcanza con los pies en un día de marcha: la Vega, con sus parcelas agrícolas estructuradas a lo largo del río Venados y varios pueblos o caseríos que hoy perduran, tales como San Pedro Tlatemalco, Jihuico, San Juan Metztlán, Tlatepexe, Amajatlán y Hualula, así como los cerros de sus respectivas inmediaciones. Esta es la escala que hemos identificado como un paisaje representado en la pintura de Gabriel de Chávez quien, sin embargo, plasmó en la misma hoja de papel, un mapa que representaba un territorio político mucho más extenso que aquel del paisaje descrito.

Esta escala regional cubre al menos quince pueblos que lindan con la Huasteca y termina en donde el territorio es militarmente difícil de controlar. Si bien es cierto que la escala que hemos llamado regional no se puede divisar entera desde el cerro de Miahuatlán ni siquiera desde la Mesa Grande, la verdad es que subir las cumbres nos permitió darnos una idea de lo que vio Chávez para poder representar dicha escala. Sin ascender por Miahuatlán tratando de replicar el recorrido de Chávez, no hubiera sido posible asimilar la composición paisajística pintada en 1579.

La segunda manera de responder fue desdoblado la pregunta en tres cuestionamientos más: ¿Cuál era la posición epistemológica del pintor?, ¿qué pretendía representar el autor y con qué propósito?, y finalmente, ¿a qué tradición pertenece este tipo de representación paisajística?

La habilidad del autor de la pintura se explica por su experiencia en cargos administrativos. Varias veces fue funcionario al servicio de la Corona Española y su competencia debe haber sido siempre tan seria como al momento de responder a las preguntas de la Instrucción de 1577. No tenemos certeza de que Gabriel de Chávez haya pintado otros paisajes con anterioridad, pero es fácil imaginar que un hombre con esa destreza y dedicación lo hubiera intentado antes. Chávez era escribano y era pintor por oficio; lo era porque su trabajo le imponía la necesidad de comprender el territorio que le estaba encargado.

En cuanto a los motivos de Chávez para representar la provincia de Metztlán, se entiende que este acomedido funcionario estaba ante una orden que debía acatar. No obstante, sus respuestas son de altísimo nivel si las comparamos con la media de las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, amén de que las instrucciones

ni siquiera fueron seguidas en muchos de los lugares a donde llegaron impresas. Así pues, Chávez no sólo generó un documento que cumplía con la instrucción, sino que lo hizo con gran calidad. Aquí nos toca comprender sus aspiraciones: Chávez estaba frente a la oportunidad de demostrar su capacidad ante el virrey, ante los cosmógrafos reales y ante el monarca mismo. Quiso demostrar que las tierras estaban pacificadas en nombre de su Señor y de su Dios y que eran de utilidad económica. Los problemas que representó están más allá de los confines de la provincia y por tanto no le atañía a él resolverlos.

Así, la posición epistemológica desde donde el Alcalde Mayor pintó es la de un novohispano educado, conocedor de la escritura y de la administración del territorio y, además, diestro en la representación de las tierras que gobernaba. Por último, el producto pictórico que completó pertenece desde luego a las *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, aunque a decir verdad es más bien excepcional en dicho género pues en su mayoría los pintores de ellas fueron *tlacuiloque* de tradición mesoamericana. La del alcalde es una tradición sin duda europea, no sólo por los trazos del dibujo sino por las pretensiones de representar de manera realista el paisaje, o quizá debíamos decir, el *Landschap*, pues al inicio de dicha tradición está la pintura administrativa flamenca que se hacía para dejar registro de la geografía de las provincias, ya fuera en formato de mapa, para los territorios de cierta extensión, o en formato de paisaje para aquellas vistas que se podían atestiguar con la vista y con una caminata relativamente breve.

Capítulo 3. Territorio y paisaje en la relación geográfica de Teozacoalco, 1580: del *yubuitayu* al corregimiento³⁹

Fátima Martínez Reyes
Federico Fernández Christlieb
Instituto de Geografía, UNAM

En el pequeño valle de San Pedro Teozacoalco, poblado oaxaqueño emplazado en la cuenca alta del río Verde, en la Mixteca Alta (Figura 40), fue respondida en 1580 la Instrucción que vino desde España y que dio lugar a la “Relación de Teozacualco y Amoltepeque”⁴⁰ misma que pertenece al corpus de documentos conocido como las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* cuyo contexto se expone en el estudio introductorio de este libro.⁴¹ De las 50 preguntas que conformaron el cuestionario de las *Relaciones*, sólo 22 se aplicaron a Teozacoalco a juicio del corredor Hernando Cervantes, quien les dio respuesta.⁴² En el caso de Teozacoalco,

³⁹ Este texto forma parte del proyecto “Paisaje y Conflicto en comunidades de tradición indígena. Geografía cultural de casos del México Central”. (PAPIIT clave: IN302115). Agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA). También se agradece al Instituto de Geografía de la UNAM por la beca “María Teresa Gutiérrez de MacGregor” otorgada para finalizar una tesis de licenciatura ligada a este tema.

⁴⁰ La escritura del topónimo aparece en la pintura como “Teozacualco”, sin embargo, en la actualidad el mapa está resguardado bajo el nombre de “Mapa de Teozacoalco”, siendo la misma escritura que el topónimo actual del municipio. En este capítulo usaremos la ortografía actualizada según la transcripción de René Acuña (Acuña, 1984) y del nombre bajo el cual se encuentra resguardado el mapa.

⁴¹ La primera parte del manuscrito trata de Teozacualco, mientras que la parte subsecuente responde la Instrucción para su pueblo sujeto, Amoltepeque. Aquí trabajaremos principalmente lo concerniente a Teozacoalco, cabecera del corregimiento.

⁴² Este cuestionario fue solicitado en 1577 por el rey de España, Felipe II, al Consejo de Indias para ser respondido por los corregimientos de la Nueva España acerca del territorio y la sociedad de cada una de las regiones, ciudades, villas y pueblos de las Indias. En la pregunta diez del cuestionario se pidió una pintura que representara el territorio del pueblo en cuestión, literalmente: “rasguñar fácilmente en un papel” el emplazamiento de la población, los “monasterios” y la orientación cardinal del pueblo (Acuña, 1984: 17).

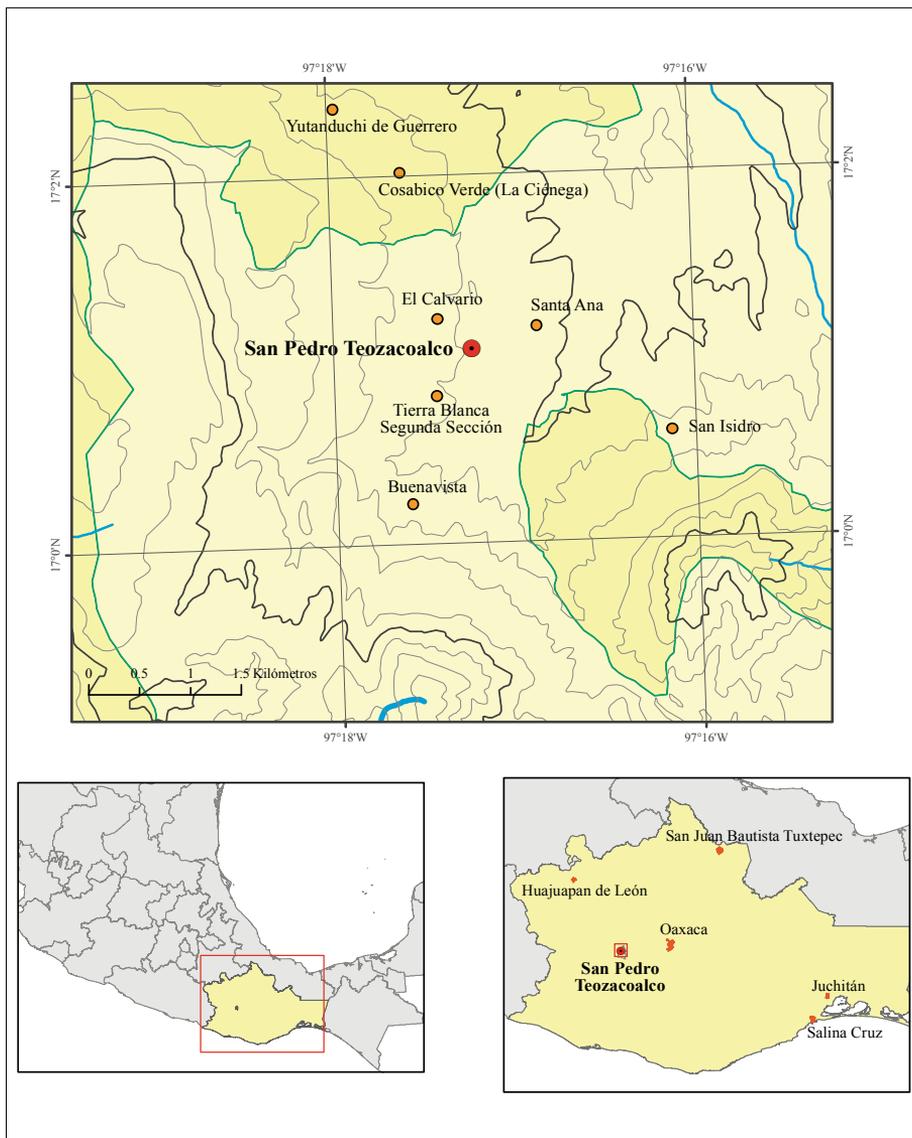


Figura 40. Ubicación de San Pedro Teozacoalco, Nochixtlán, Mixteca Alta, Oaxaca. Elaboración: Jorge González Sánchez, Instituto de Geografía, UNAM.

como en el de muchos otros pueblos que contestaron la Instrucción, las respuestas se acompañan de una pintura. Se trata de una pintura que podríamos llamar cartográfica, conocida como *Mapa de Teozacoalco* (Figura 41). La pintura original mide 138 x 176 centímetros y fue elaborada sobre 23 hojas de papel europeo con los bordes pegados entre sí. Los herederos de Joaquín García Icazbalceta la vendieron a la Universidad de Texas, donde se conserva actualmente como parte de la *Benson Latin American Collection*. Los redactores de la *Relación* fueron Hernando de Cervantes, corregidor del pueblo, y el padre Juan Ruiz Zuazo, intérprete de la lengua mixteca. La *Relación* fue elaborada en trece días, del 9 al 21 de enero de 1580.

Tanto la información de las respuestas como la impresionante pintura han sido estudiadas por diversos académicos, a quienes les ha permitido hacerse una

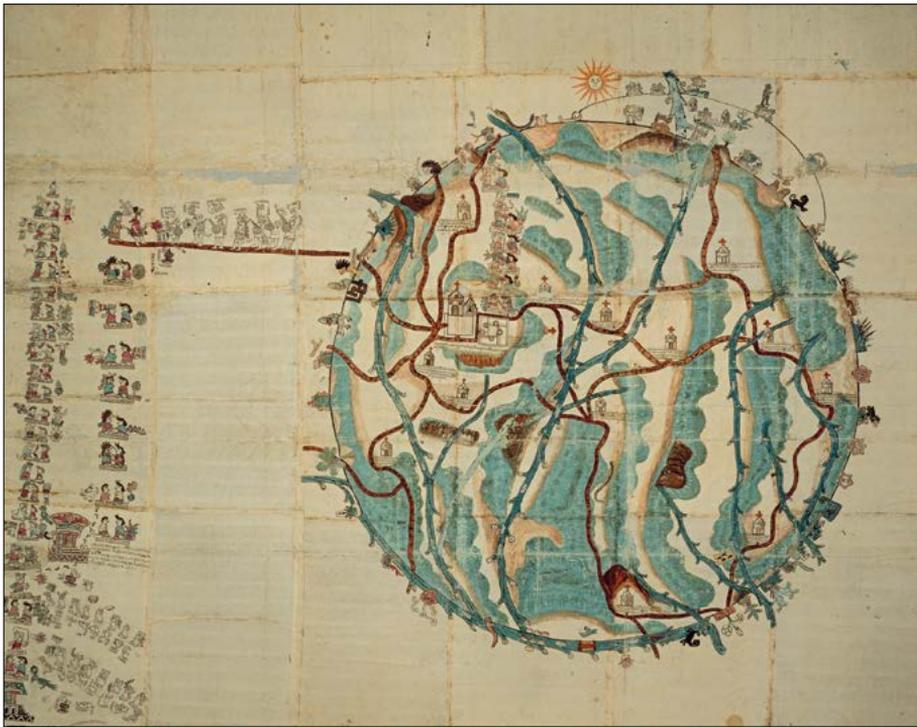


Figura 41. Reproducción del Mapa de Teozacoalco. Fotografía usada con la autorización de la Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, the University of Texas at Austin.

idea más clara de la situación que imperaba en la Mixteca en ese momento de transición hacia una nueva entidad política en Mesoamérica: la Nueva España. Para comprender el complejo mapa y el caso de la geografía de Teozacoalco, nos parece insoslayable la lectura de ciertas publicaciones tales como los trabajos pioneros de Alfonso Caso y René Acuña, las valiosas aportaciones de Maarten Jansen y Aurora Pérez Jiménez y los avances de los últimos 15 años publicados por Kevin Terraciano y Stephen Witthington (Acuña, 1984; Anders y otros, 1992; Caso, 1949; Mundy, 1996; Terraciano, 2001, 2013; y Whittington, 2003, 2015). Alfonso Caso, por ejemplo, fue quien dividió primero esta pintura para su estudio en una parte “histórica” y otra “geográfica”, marcando así un procedimiento inicial para analizarlo que fue seguido por varios investigadores (Caso, 1949).⁴³ Estos trabajos son fundamentales para entender la región en general y el contexto en el que se respondió entonces la Instrucción y se pintó el mapa respectivo.

Por su parte, Serge Gruzinsky, Barbara Mundy y Alessandra Russo entre otros autores, nos han permitido aproximarnos a la comprensión del proceso de representación desde el punto de vista estético, pero sin perder el contexto en el que fue elaborada la enorme pintura. Se trata de estudios con una perspectiva cultural que también incluyen, como una de sus variables, al propio autor de la pintura y desde luego a los observadores posteriores a su elaboración (Gruzinski, 1988; Mundy, 1996; y Russo, 2005). Russo refiere el momento en que este tipo de pinturas eran elaboradas y probablemente discutidas colectivamente en medio de un círculo precisamente de observadores pertenecientes a la comunidad. Siglos después, quizá también nosotros, estudiosos de Teozacoalco, podemos ubicarnos entre estos observadores.

Consideramos que el texto y la pintura deben ser leídos simultáneamente ya que constituyen ventanas de acceso a la geografía local que, si bien acceden desde visiones culturales diferentes, también deben ser comprendidos como lenguajes complementarios. Leer de manera articulada ambos documentos nos aclara que el texto fue redactado desde una posición occidental y de autoridad, mientras que la pintura fue elaborada por un artista de origen mixteco, muy probablemente testigo de la dramática transformación que su paisaje estaba sufriendo en esos años. Si este tipo de escribanos mixtecos tuvo autoridad por sus habilidades en el pasado, en este momento de la historia su saber está supeditado a las solicitudes

⁴³ En 1949 publicó el resultado de sus investigaciones en un artículo denominado “El mapa de Teozacoalco” en la revista Cuadernos Americanos (Caso, 1949). Caso denominó al mapa como una verdadera “Piedra Rosetta” porque le permitió establecer las genealogías completas de los reinos mixtecos de la región norte de Oaxaca y la propia historia de Teozacoalco.

del nuevo régimen español. No obstante, para el lector actual, la complementariedad de los lenguajes textual y pictográfico es innegable. Lo que calla uno puede ser lo que destaca el otro y esto nos permite tener una idea más completa de la geografía de este pueblo. Mientras el texto está escrito en castellano y concebido culturalmente desde la óptica de la administración española, el mapa está pintado en mixteco y concebido con un enfoque mesoamericano, pero ambos documentos nos hablan de una época de transición que afecta los espacios y el lenguaje de manera determinante.⁴⁴ Como geógrafos, son los espacios los que nos interesan, así como los distintos conceptos espaciales que se leen en el texto de la *Relación* y en la pintura de Tezacoalco.

Para asirlos, para hacer que estos dos documentos dialoguen sobre sus concepciones geográficas, hemos juzgado necesario echar mano de conceptos que los trasciendan. En este capítulo asociaremos las distintas descripciones espaciales utilizadas en el texto con los conceptos contemporáneos de “territorio” y “paisaje”. Del mismo modo, asociaremos algunos aspectos de la pintura con conceptos. Por ahora nos interesa partir del momento en el que fueron elaboradas las respuestas de la *Relación Geográfica* y pintado el mapa respectivo; por tanto, no está en nuestra posibilidad investigar la situación de Tezacoalco en la época prehispánica sino lo que sucedió con este lugar al momento del contacto cultural y en las décadas subsiguientes cuando éste y muchos otros pueblos de la región Mixteca fueron asimilados por la Nueva España.

Para efectos de este capítulo, llamamos “territorio” al espacio delimitado que es ocupado por una comunidad (Elden, 2010). Más adelante abundaremos sobre esta definición y trataremos de mostrar que tanto en el texto como en la pintura de Tezacoalco, esta definición es reconocible. Igualmente hemos asumido la tarea de ver si los paisajes en rápida transformación de la Mixteca, y en particular, los de Tezacoalco, son identificables en esos documentos. Para ello definimos “paisaje” como el espacio observable en donde la naturaleza y la cultura dejan su impronta (Claval, 2012). La pregunta que nos guía es la siguiente: ¿en qué medida, los conceptos geográficos contemporáneos de “territorio” y “paisaje” son útiles para estudiar categorías espaciales del siglo XVI (tanto mixtecas como castellanas) tales como el *ñuu*, el *yuhuitayu*, el pueblo y el corregimiento?

⁴⁴ René Acuña ha sugerido que las glosas escritas con alfabeto latino encima del mapa de 1580 son de la autoría del mismo Hernando de Cervantes, corregidor de Tezacoalco (cf. Acuña, 1984). Este hecho vincula ambos lenguajes: el cartográfico (glosas incluidas) y el escrito en castellano. No obstante, resulta claro que la pintura es de un autor distinto y que sólo con los conocimientos de la pintura mixteca pudo haberse llegado a realizar de modo que es exacto decir que se trata de dos tradiciones culturales diferentes.

Este capítulo reúne reflexiones geográficas sobre el Mapa de Teozacoalco así como sobre el texto respectivo, mismas que no habían sido relacionadas desde este enfoque con anterioridad. Varias de estas reflexiones están basadas en la lectura de las publicaciones más conocidas sobre Teozacoalco. Otras ideas aquí expuestas fueron concebidas y verificadas en trabajo de campo.

Ahora bien, es importante decir que el paisaje puede convertirse en territorio cuando una comunidad lo hace suyo. Así, el paisaje parece ser una articulación de espacios que la comunidad observa y estudia en su búsqueda de todo lo necesario para vivir: alimentos, agua, refugio, suelos, ventajas para control del entorno, seguridad, entre otros recursos. Cuando estas condiciones quedan reunidas, es probable que los líderes de la comunidad decidan establecerse o afianzarse y que declaren ante sí mismos que ese es su territorio y que por tanto su supervivencia depende de la adecuada defensa de esas tierras. Aquí es cuando el espacio es nombrado, ocupado, controlado y delimitado por la comunidad: en palabras de Paul Claval, es cuando el espacio se convierte en territorio (Claval, 2003). Al territorializarse el espacio se hace susceptible de ser disputado por otras comunidades vecinas o lejanas. Los territorios, como el paisaje, son dinámicos, evolucionan constantemente y se transforman según las comunidades que dejan en ellos su huella.

En la *Relación de Teozacoalco y Amoltepec*, también aparecen repetidamente conceptos que evocan la definición de territorio. “Corregimiento” es quizá la más frecuente y el que estaremos analizando, pero se mencionan también demarcaciones territoriales cuando se habla de “diócesis”, de “obispado”, de “encomienda” o de “comarca”, entre otros términos. En el mismo texto, también aparecen frases que representan de alguna manera el paisaje que describe el observador: “pedazos de tierra de riego”, “pueblo cercado de muy grandes serranías”, “camino muy áspero [...] y torcidos”, o bien, “el sitio de este pueblo es enfermo, por las malas aguas que tiene” (Cervantes, 1984 [1580]: 148). En el mapa también aparecen representados *yuhuitayu* asumidos como territorios de origen mixteco y *ñuu* que pueden ser traducidos como lugares. La noción de “lugar” en el mapa funciona, con frecuencia, como territorio tanto como paisaje, pues algunos de estos lugares a veces representan espacios más o menos bien delimitados y otros representan accidentes topográficos que describen lo que presumiblemente ve un observador. Sobre el concepto de lugar también hablaremos brevemente.

Más que profundizar en la investigación histórica de la Mixteca, nos interesa poner a prueba la viabilidad de usar estos dos conceptos geográficos contemporáneos para estudiar de manera sistemática documentos mexicanos del siglo XVI. De algún modo, ha sido un procedimiento metodológico que hemos probado en

diversos casos de estudio en los últimos años (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006). Muchos otros autores lo han hecho de manera sistemática y con alcances ciertamente mayores. Alicia Barabas ha coordinado este tipo de esfuerzos para abordar el estudio de muy distintos territorios definidos desde la óptica cultural (Barabas, 2003) y Johanna Broda también ha trabajado por muchos años el concepto de paisaje para estudiar la mirada cultural de diversos pueblos de tradición mesoamericana (Broda, 2001).

Para proceder en nuestro análisis comenzaremos hablando de la geografía del *yuhuitayu* recurriendo al Mapa de Teozacoalco con el ánimo de mostrar que este concepto mixteco posee connotaciones de paisaje tanto como connotaciones de territorio, sobre todo si ampliamos la definición del primero hacia lo que los europeos de aquel momento consideraban, y que involucraba no sólo las apariencias del entorno sino a la comunidad que había dejado en ese medio su huella. Entre otros autores, Kenneth Olwig ha trabajado el momento histórico en el que surge el concepto de paisaje en lenguas germánicas. Entre los aspectos que destaca este autor como fundamentos del paisaje está la reglamentación o normatividad que hace que la comunidad se mantenga unida y ordenada. Dicho de otro modo, Olwig insiste en que un paisaje sólo puede ser tal si están claros entre sus moradores los valores jurídicos, no necesariamente escritos, pero sí culturalmente explícitos, que los vinculan con la tierra (Olwig, 2008). Ya veremos que esto implica una jerarquía gobernante, por ejemplo.⁴⁵

En un segundo apartado hablaremos de la geografía del corregimiento y de una serie de conceptos territoriales que los españoles introdujeron en el mundo mixteco, mismos que difícilmente pueden emplearse como sinónimos de paisaje, pero sí de territorio. Concluiremos mostrando que en la resemantización del *yuhuitayu* operó una pérdida importante en términos geográficos. El *yuhuitayu* dejó de ser considerado en la época colonial como una unidad de organización socioterritorial para convertirse sólo en un terreno que servía incidentalmente de base a la comunidad que lo moraba.

⁴⁵ Parecería exagerado comparar las definiciones de paisaje en lenguas germánicas (concretamente en flamenco: *Landschap*), con el concepto mixteco de *yuhuitayu* o vocablos de otras lenguas mesoamericanas, si no fuera porque lo hemos hecho ya sistemáticamente probando su pertinencia. En el capítulo de este libro dedicado a Metztlán puede verse un ejemplo. Otro, para el caso de Cholula, fue publicado hace unos años: (Fernández Christlieb, 2015)

Geografía del *yuhuitayu*

Hablaremos del paisaje como podemos identificarlo en el texto de la *Relación Geográfica*, así como en el mapa. Si bien el texto es una concepción más bien occidental que busca describir el corregimiento, lo cierto es que en sus renglones aparecen importantes porciones que hablan del *yuhuitayu* en tanto que esta institución de origen mixteco sirvió de base a la demarcación del corregimiento posterior a la conquista. Dicho de otro modo, en el texto pueden descubrirse algunos rasgos del paisaje del *yuhuitayu* que precedió al corregimiento. Por otra parte, en el mapa pueden verse también rasgos del paisaje del *yuhuitayu*, más aún si aceptamos que se trata, por su factura, de un mapa de tradición mixteca, aunque el tiempo que retrata es la segunda mitad del siglo XVI. Por lo que toca al territorio procederemos de la misma forma: analizaremos los conceptos territoriales del *yuhuitayu* tanto en el texto como en el mapa.

El paisaje que describe el observador en el texto de la *Relación Geográfica de Teozacoalco* es un espacio en transición. Aunque su lectura permite imaginar cómo era antes de la conquista, estrictamente nos habla de lo que se ve casi sesenta años después. Es un medio que está cambiando en términos de su normatividad y de su aspecto. Para comenzar nos parece importante reiterar que en nuestra definición de paisaje el observador juega un papel fundamental y, en este caso, el autor de las respuestas al cuestionario de las relaciones geográficas es, como hemos dicho, Hernando Cervantes, corregidor de Teozacoalco, asociado con el padre Juan Ruiz Suazo, quien actuó como traductor en las entrevistas realizadas a “los más ancianos naturales de dicho pueblo” (Cervantes, 1984 [1580]: 131). Para que haya paisaje tiene que haber un observador o varios que lo describan o lo representen. Pues bien, estos autores del paisaje son los mencionados Cervantes y Suazo, pero también los ancianos que realizaron “vista de ojos”, es decir, caminamientos para reconocer los límites y las características del territorio mediante hitos ubicables en el paisaje.

Caminar es la única manera de conocer el paisaje, de producirlo y de generar posteriormente un momento para representarlo. Esta condición es clara y abundante en el escrito de la *Relación Geográfica de Teozacoalco* en donde, con insistencia, se habla de las distancias y tiempos de recorrido entre diversos parajes. Estas comprobaciones sólo pudieron hacerse sobre el terreno a pie. De hecho, se usa la legua como unidad de medida. Como se sabe, estas “leguas” son distancias en función del tiempo de recorrido. Una legua puede ser unos cuantos cientos de metros cuando se marcha cuesta arriba por terrenos como los descritos, pero puede también equivaler a cinco o más kilómetros si se camina en plano y sin

obstáculos. En ambos casos es aproximadamente una hora de marcha. Para mostrar que el observador va mirando el paisaje, basta citar lo que dice el corregidor en el sentido de que “todas estas leguas dichas son de las comunes, por caminos muy ásperos y pedregosos, y de grandes serranías” (Cervantes, 1984 [1580]: 142). Así pues, las leguas son medidas caminables eminentemente paisajísticas.⁴⁶

A partir de estos recorridos por el terreno se llega a descripciones de lugares bastante precisas para el lector contemporáneo. Algunos de estos lugares los hemos podido rastrear en trabajo de campo. Aunque las condiciones ambientales se han modificado, por ejemplo, a raíz de la tala de áreas otrora cubiertas por bosque, algunos de los parajes descritos son actualmente identificables. Es el caso de la estancia conocida como “*Sii Ndegüi*” (actual municipio San Mateo Sindihui) donde la Relación dice que:

hay un ojo de agua, en cantidad de un gran buey, la cual agua es salobre: aprovechése della los naturales para regar un llano que en el propio pueblo está, que será de una legua de largo, poco más o menos, y, de ancho, tendrá como un cuarto de legua. Y en algunas de las estancias dichas, tienen algunos ríos de poca agua, y aprovechése della para regar algunos pedazos de tierras que tienen en algunas riberas (Cervantes, [1580]1984, p. 145).

Hoy en día, los habitantes de Teozacoalco cuentan sorprendidos que Sindihui nunca sufría sequías y por sus calles corrían canales de agua hasta hace pocos años, panorama que contrasta con el paisaje semi seco y la escasez esporádica de agua en esta población.⁴⁷

Otros de los hallazgos de los observadores españoles durante sus recorridos a pie quedan de manifiesto en la respuesta a la pregunta 22 de la Instrucción, en donde a la letra dice:

Los árboles silvestres que hay, son pinos, encinas y robles y madroños, de los cuales hay grandes montañas, buenos para muchas cosas; aunque no se pueden aprovechar de ellos, a causa de ser muy grandes sierras y estar muy apartados de pueblos de españoles, adonde pudieran ser aprovechados (Cervantes, 1984 [1580]: 145).

⁴⁶ Una legua, equivale aproximadamente a 4.82 kilómetros (Semo, 2006, p. 205).

⁴⁷ En este punto queremos aprovechar para agradecer a nuestros informantes en Teozacoalco no sólo por su comprensión de este trabajo sino por su generosidad para albergarnos.

Aquí se percibe cómo los filtros culturales del observador español están identificando sobre el terreno especies de árboles aprovechables que sin embargo no parecen ser explotados por los indígenas; incluso se toma la libertad de decir de qué especies se trata, empleando analogías con aquellos que conoce en la Península Ibérica: madroño y roble, entre otros.⁴⁸ Estos mismos filtros culturales llevan a Cervantes a hacer afirmaciones como la siguiente: “críase y cógese seda y alguna poca de grana, la cual se daría bien si la beneficiasen y sembrasen, para lo cual es la gente perezosa y de poca codicia” (Cervantes, [1580]1984, p. 146).

Otra de las condiciones que menciona Olwig para hablar de un paisaje en el siglo XVI es la regencia de una normatividad que permita garantizar la convivencia de los individuos de la comunidad; es una especie de contrato social. En la Europa germánica a la que se refiere Olwig, no es imaginable una comunidad sin tierra y sin reglas que hablen de su uso; de las áreas que se deben proteger o se pueden explotar. Se habla de un Señor que ejerce la propiedad, por ejemplo, o de un líder tribal investido de poder para cohesionar, regular y sancionar a los habitantes. Parece coincidir con la descripción del *yuhuitayu* que también es una institución regulatoria del uso del suelo y del funcionamiento jerárquico de la sociedad y de su territorio, aunque no haya una propiedad de la tierra asumida a perpetuidad por un Señor único. A esta unidad entre gente, tierra y ley, Olwig la llama paisaje (Olwig, 1996).

Respecto del paisaje del *yuhuitayo* en el mapa, encontramos pintada una serranía que bien pudiera ser aquella que el caminante mira antes de llegar al pueblo de Teozacoalco. Del lado izquierdo del camino, mirando hacia el noreste, observamos una formación orográfica a la que los habitantes llaman “*El culebrón*” “*El Pedregal*” o “*El aplastado*”. El mapa de 1580 muestra una serranía que pudiera ser la misma, pero no hay glosa que le haga referencia ni tampoco estudios posteriores que hablen de ella. Sin embargo, esta serranía sí se menciona en la *Relación Geográfica* con la siguiente descripción: “Está este pueblo de Teozacoalco situado a las faldas de una sierra descubierta al norte” de tierra “tan fragosa y pedregosa, que apenas se puede andar por ella”, conocida como *Yucu Nduza* que quiere decir “Sierra Pintada o Sierra de la Mancha”. Alfonso Caso la ubica “en el límite izquierdo del mapa” (Caso, 1949, p.10), pero nosotros coincidimos con la ubicación que da la *Relación Geográfica* y consideramos que es la que se encuentra

⁴⁸ Madroño (*Arbutus unedo*), por ejemplo, es un árbol endémico del Mediterráneo de especial presencia en España. Roble hace referencia a una serie de especies, entre las que destaca el *Quercus robur*, también muy presente en toda Europa; en este caso podría haberse referido al encino.

contigua a la cabecera, por el lado noreste y es conocida en la comunidad como “El aplastado” (Figura 42). Lejos de Teozacoalco, a unos 20 km de distancia, está San Francisco Cahuacua, lugar en el que Anders ha identificado otro posible cerro de la culebra y que, a su entender, coincide con una serpiente pintada en el Mapa de Teozacoalco. Martínez Gracida reseñó también ese lugar desde el siglo XIX basado en el topónimo *Yucu coo* (Anders y otros, 1992: 46).

Una vez arribado el observador al pueblo, son cuatro las principales formaciones orográficas que destacan en el paisaje actual de Teozacoalco. Detrás de la iglesia, al lado oriental, se levanta un cerro alto llamado *Yucu cano*, que según Anders significa “Cerro húmedo o grande” y en Teozacoalco es conocido, además como Cerro del Temblor. Al lado sur está otro cerro de más o menos igual altitud (2,500 metros s.n.m.), el *Yucu nama* o “Cerro de Amole”.⁴⁹ Entre el *Yucu cano* y el *Yucu nama* hay un cerrito de tamaño mucho menor: se conoce como “Cerro del Pajarito”, en mixteco *Yucu daa*. Frente a la iglesia, al lado occidental del pueblo, resplandece en la luz de la mañana la “Peña Colorada”, *Cahua cuehe* (Anders y otros, 1992) (Figura 43). Estas cuatro eminencias orográficas figuran en la representación pictórica, aunque no son mencionados en el texto de la *Relación*.

Recorridos previos realizados por otros investigadores, han puesto a la luz muchas de las características del paisaje del *yuhuitayu* que se representan en el mapa. Así podemos decir que, de la ocupación posclásica del territorio, nos habla la arqueología: los restos encontrados en la cima del cerro del Amole son parte de centros ceremoniales propios de los *yuhuitayu*. En la Mixteca, tanto señores como nobles vivían en centros ceremoniales fortificados en la cima de los cerros o en otros lugares fácilmente defendibles. La pareja real, representada en el Mapa de Teozacoalco, vivía en un palacio o *aniñe* (Terraciano, 2001a: 158). Los campesinos estaban dispersos en numerosos asentamientos menores (Gerhard, 1986: 205) y los *ñuu* dependientes de Teozacoalco estaban organizados en torno al Cerro del Amole o su *yuhuitayu*.

Nadie mejor que Kevin Terraciano ha profundizado en los significados de los términos empleados por los *ñudzahui* (o mixtecos) para sus formas sociales de organización espacial. Para este autor, el *ñuu* es la unidad territorial básica en

⁴⁹ La cima del cerro de Amole es el sitio con más arquitectura prehispánica concentrada de toda la zona en la que trabajó el equipo de arqueólogos de Stephen Whittington. Las características del sitio revelan que se trató de una pirámide orientada hacia el actual pueblo de San Pedro Teozacoalco. Los rasgos más destacables del sitio además de la pirámide o palacio son un juego de pelota en forma de I y una acrópolis en la parte sur. Los asentamientos se extienden en las pendientes, cubiertas también de terrazas que rodean al sitio (Whittington, 2003).

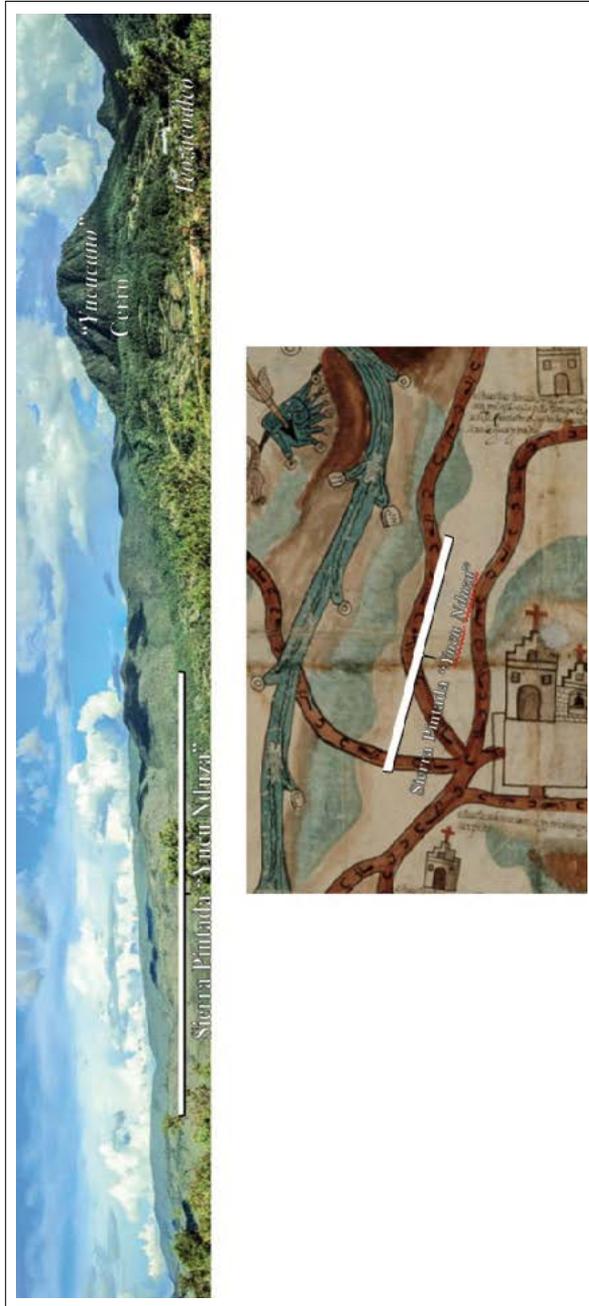


Figura 42. Fotografía y representación de la Sierra Pintada. Fuente: fotografía de la autora / Fotografía de un detalle del Mapa usada con la autorización de la Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, the University of Texas at Austin.

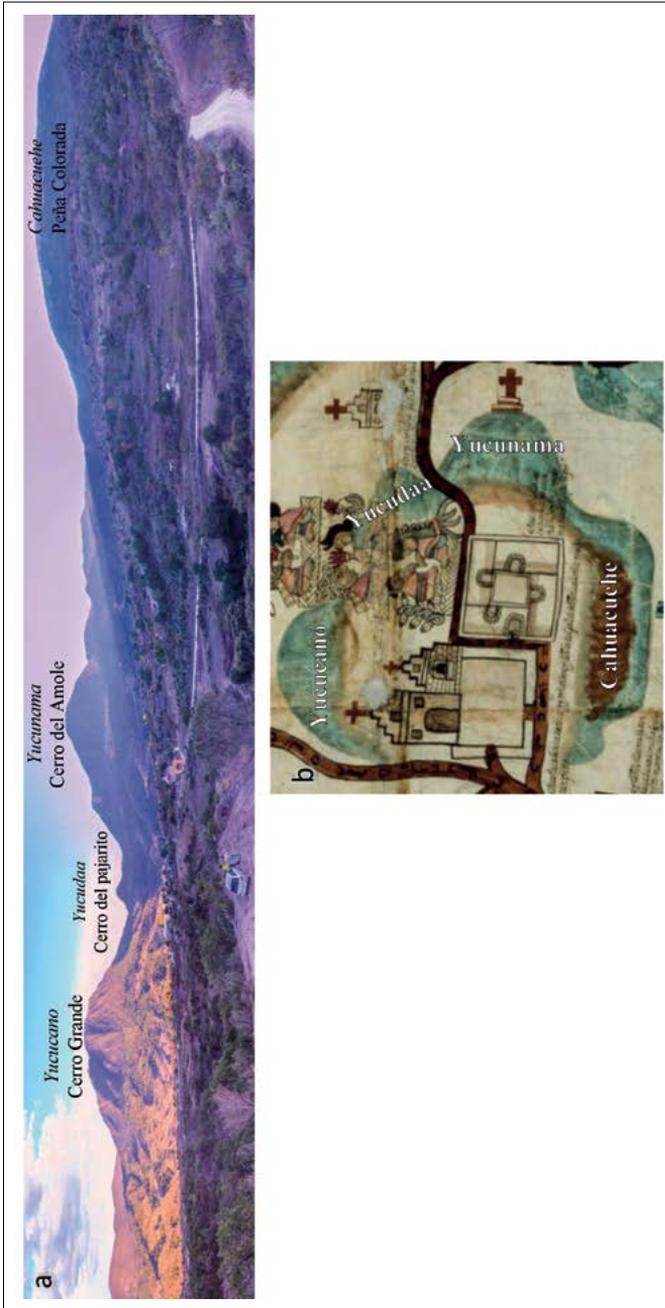


Figura 43. Orografía principal de Teozacoalco, toponimia en mixteco y en español; a) Relieve del paisaje a la entrada del municipio de San Pedro Teozacoalco, 2015; b) Relieve del paisaje local representado en el Mapa de Teozacoalco, 1580. Fuente: fotografía de la autora / Fotografía usada con la autorización de la Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas Libraries, the University of Texas at Austin.

cuanto que constituye el sitio donde se asienta un grupo de gente. En su análisis, *ñuu* es un lugar que puede ser muy extenso como toda la Mixteca o muy reducido como del tamaño de un barrio. No obstante, dos lugares referidos por Terraciano nos hacen pensar que *ñuu* tiene un matiz semántico de interés geográfico. El apelativo de la región, es decir, de la Mixteca, en la lengua local es “*ñuu dzahui*”, es decir “el lugar de la lluvia” (“*the place of rain*”) (Terraciano, 2001b) o el “lugar de la deidad de la lluvia” (“*place of Dzahui, the rain deity*”) (Terraciano 2012), mientras que el “mundo en el que los mixtecos vivían se llamaba “*ñuu ñayehui*”, o sea: “lugares y gente”. En estas dos denominaciones para decir la Mixteca o el mundo, los mixtecos separan la idea de lugar (*ñuu*) de la noción de gente. La lluvia, por ejemplo, no forma parte del concepto de la comunidad, sino que es una característica del lugar. Una primera diferencia con el concepto de *yuhuitayu* es que mientras *ñuu* es usado literalmente para cualquier lugar, *yuhuitayu* recoge la idea de que la gente y sus tierras conforman una unidad indivisible.

El *ñuu* parecería un concepto tan cómodo y flexible en mixteco como lo es el de “lugar” en castellano. Se puede usar a cualquier escala y no necesita estar asociado a una población o a un entorno del que se surten las materias primas o se hallan las fuentes de agua y alimento. Sin embargo, cuando en un *ñuu* se hace explícita la soberanía ejercida por gobernantes sobre una población, entonces parece cobrar una importancia socioambiental mayor y una especificidad que merece un nombre propio. Sin la evocación de las autoridades, el *ñuu* es sólo un adverbio de lugar, no un territorio reivindicado por la comunidad que lo ocupa. Por eso, en el Mapa de Tezacoalco, dibujar a la pareja gobernante fue fundamental para hacer de ese *ñuu* un *yuhuitayu*, es decir, un pequeño estado soberano.

La *Relación Geográfica de Tezacoalco* también narra aspectos antiguos del territorio del *yuhuitayu* previos a la conquista española y su conversión a la figura de corregimiento. Algunos de estos aspectos tienen que ver con las relaciones de intercambio comercial que estableció *Chiyo Ca’nu*—como se llamaba a Tezacoalco en mixteco— con poblaciones vecinas como Teposcolula o Yanhuitlán y otras de la costa sur. De alguna forma estas relaciones comerciales se transformaron en historia oral y, en la actualidad, los adultos mayores del pueblo mencionan en sus narraciones los lugares más lejanos a los que acudían los integrantes del señoría para comerciar.

El *yuhuitayu* se representa habitualmente en las pinturas mixtecas como una estera sobre la que aparece sedente la pareja gobernante. Textualmente *yuhuitayu* quiere decir “asiento” o “petate”, pero también quiere decir “pareja” (Terraciano, 2001b, p. 104). En las pinturas mixtecas como la que nos ocupa, queda explícita la vinculación de dos linajes que provienen de dos *ñuu* y que forman socialmente

un estado nuevo. Para el Mapa de Tezacoalco, el pintor argumentó la solidez de este *yuhuitayu* pintando una serie de generaciones de parejas gobernantes en la llamada “parte histórica” del documento, consistente en tres columnas donde se observa a las parejas reales (*tau*), sentadas en un petate (*yuhui*) como gobernantes del reino o *yuhuitayu*. Los sobrenombres de estas personas se han deducido a partir de características del tocado, o bien de los signos que aparecen inmediatamente a sus espaldas, sin embargo, notamos que todos hacen referencia a elementos que se hallaban en su respectivo territorio. Esto se observa especialmente en las columnas genealogías que mencionamos (Acuña, 1987: 137). Constituye pues, la declaración de una unidad territorial históricamente sólida, o, dicho de otro modo, una especie de escritura de tierras que data de tiempos inmemoriales.

En este punto resulta inevitable referirse al concepto náhuatl de *altepetl* estudiado abundantemente desde hace varias décadas por historiadores, antropólogos, lingüistas y recientemente geógrafos (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006; Lockhart, 1999; Navarrete, 2000). Aunque el equivalente etimológico del *altepetl* nahua para la región mixteca es *yucunduta*, que significa literalmente “montaña-agua” (Jansen, 1982), el término sociopolítico asociado es efectivamente *yuhuitayu*. *Altepetl* es una unidad territorial, ambiental y demográfica marcada, como el *yuhuitayu*, por una soberanía explícita. *Yuhuitayu* y *altepetl* son el mismo concepto en mixteco y en náhuatl respectivamente y en ambos casos esta rica noción sufrió una reducción lamentable en cuanto pasó traducido al castellano como ciudad, comunidad, sitio, asiento y/o pueblo. De todas estas traducciones, quizá la más afortunada sea la última. Pueblo en efecto puede referir a la comunidad de personas y al lugar donde están asentadas, pero en los hechos, cuando se pronuncia esta voz en español, se refiere a una u otra de sus connotaciones, no a las dos al mismo tiempo. Los *yuhuitayu* eran estados mixtecos socialmente estratificados y gobernados por una aristocracia privilegiada (Spores, 1983: 255). Es su soberanía y estructura estatal lo que hace que estas unidades cobren importancia.

A diferencia de “pueblo”, el *yuhuitayu* es la institución territorializada cuya soberanía impera no sólo sobre los miembros de su comunidad sino sobre un territorio específico y sobre los recursos que permiten que la vida en comunidad pueda mantenerse. La historia que narra el Mapa de Tezacoalco nos sugiere que no fue sino hasta que éste se unió con Tilantongo que el *yuhuitayu* quedó establecido. También puede ser que esta unión da cuenta de una refundación en que dos *ñuu* se juntaron para formar un *yuhuitayu* sin que esta fórmula se tome como receta. No es la suma de dos *ñuu* lo que constituye un *yuhuitayu* sino el hecho de que manifiesten una soberanía conjunta producto de la unión de sus linajes

representados por un hombre y una mujer. Terraciano agrega que la disolución del *yuhuitayu* era posible a la muerte de la pareja gobernante. Este aporte se encuentra respaldado no sólo por autores que han mencionado a Teozacoalco como un *yuhuitayu* más de la Mixteca sin profundizar en su caso particular (Spores, 1983 y Terraciano, 2013), sino también en aquellos que registran la importancia política del *yuhuitayu* de Teozacoalco evidenciada en el amplio territorio representado en el mapa colonial. Probablemente los *siqui* dependientes a este *yuhuitayu* se convirtieron en las 13 estancias sujetas al corregimiento de Teozacoalco en 1580. *Siqui* es otro concepto ligado al *yuhuitayu* tal vez de la misma manera en que el *calpolli* o el *tlaxilacalli* están ligados al concepto de *altepetl*. A él volveremos más adelante.

Si el Mapa de Teozacoalco está inspirado en las propias pinturas locales de origen prehispánico, eso no lo sabemos, pero en la pintura hay rasgos que evidencian un sincretismo entre las técnicas españolas y mesoamericanas. Lo que sí han determinado los especialistas es que la parte genealógica del mapa puede haber sido copia de un manuscrito previo, quizá de una época colonial más temprana (Mundy, 1996 y Robertson, 1972). Ahora bien, esto nos habla de una tradición muy conocida en la elaboración de pinturas que representan cartografías genealógicas de las familias gobernantes para establecer un reclamo legal sobre el territorio, vinculado al poder que les concedía la naturaleza (Russo, 2005). La pintura de 1580 representa el territorio de una institución colonial española, el corregimiento, pero está elaborada de una forma que no es occidental, al igual que las columnas genealógicas. Sabiendo que el corregimiento retomó los límites del *yuhuitayu* prehispánico, en el mapa lo que tenemos es un gran territorio cuyos límites quedan representados con los 44 topoglifos de las localidades colindantes.

A principios de los años 1980, Ronald Spores (1983: 225) identificó que durante la época prehispánica hubo cerca de cuarenta *yuhuitayu* repartidos en la Mixteca Alta, la Mixteca baja y la Mixteca de la Costa (Figura 44). En esta clasificación, fue incluido el *yuhuitayu* de Teozacoalco que contaba con 2,480 habitantes; además regía 7 barrios y tenía 23 pueblos sujetos, sumando una población total de 7,093 mixtecos, según la *Suma de Visitas*, un censo español hecho entre 1547 y 1550.

El mapa, por su parte, contiene detalles históricos del territorio del *yuhuitayu*: al noroeste (cuadrante superior derecho) surge una extensión del círculo que probablemente representaba la antigua frontera del corregimiento después de la entrada de los españoles a la Mixteca, pero anterior a 1580. Dentro de ella se encuentran los glifos de dos estancias antiguas que pertenecieron a Teozacoalco.

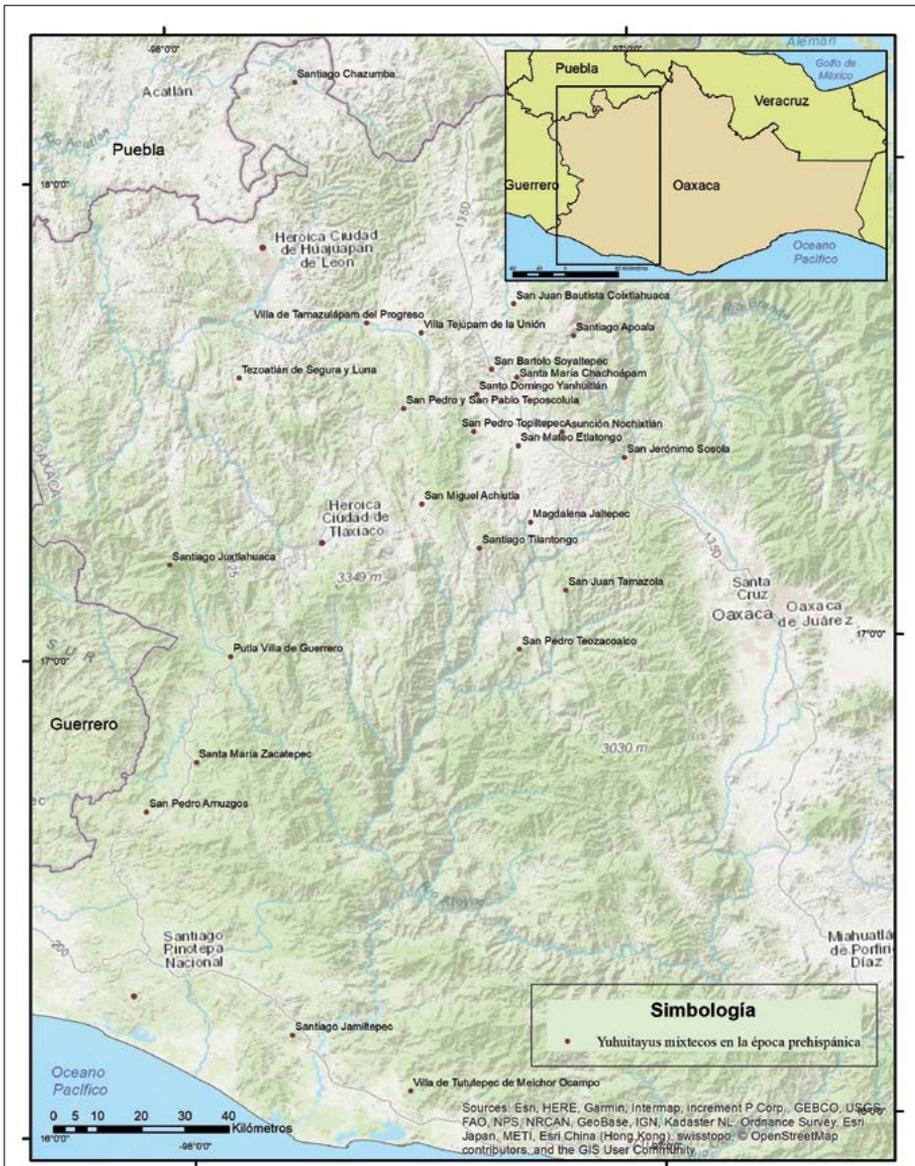


Figura 44. Localización de los *Yuhuitayu* mixtecos durante la época prehispánica. Fuente: Elaborado con base en (Lind, 2008; Spores, 1983).

Una de ellas es Elotepeque,⁵⁰ población que según dicta su glosa, solía estar sujeta a Teozacoalco. Años antes de que el mapa fuera pintado, Elotepec fue movido de la jurisdicción de Teozacoalco a la de Peñoles, un distrito cercano.⁵¹ La estancia se corresponde con el actual San Juan Elotepec ubicado al sureste de Teozacoalco, conservando la orientación que presenta en la pintura. En un mapa moderno lo hemos ubicado con una iglesia roja como “antigua estancia” (Figura 45).

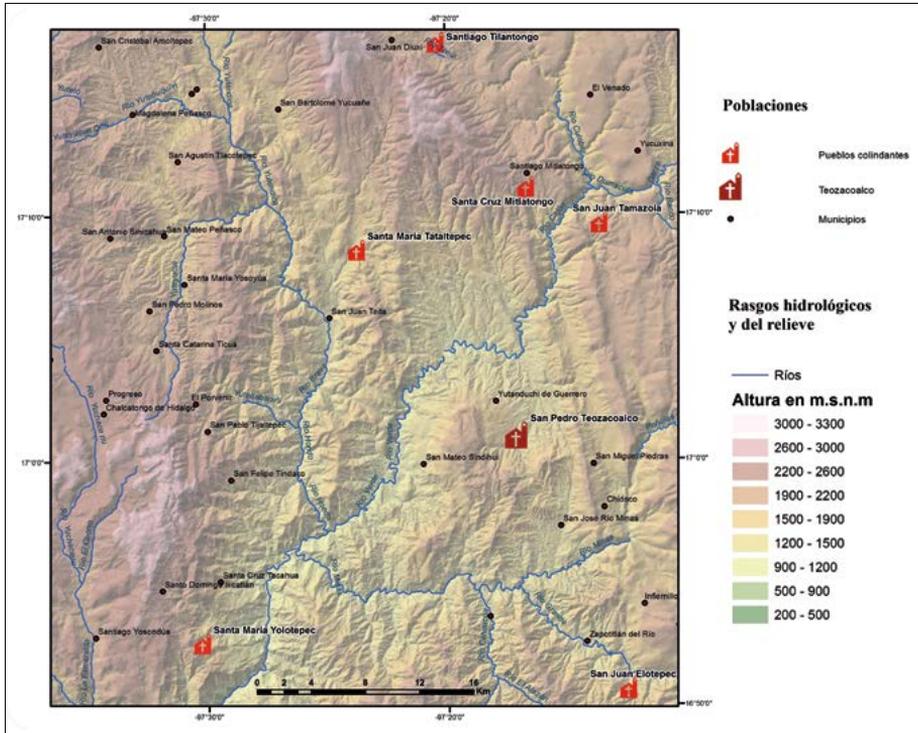


Figura 45. Municipios que colindaron con el corregimiento de Teozacoalco, 1580. Fuente: Elaborado con base en Acuña (1987).

⁵⁰ Elotepec significa “Cerro del Elote” en náhuatl, mientras que su nombre mixteco es Yucunedzi, con el mismo significado (Anders *et al.*, 1992). El topoglifo de Elotepec es representado por una capilla que muestra el topónimo a su lado: una colina inclinada al lado de una planta de maíz.

⁵¹ Probablemente aparece en el mapa porque éste fue copiado de uno más antiguo donde Elotepec aparecía bajo la jurisdicción de Teozacoalco.

En el apartado siguiente revisaremos las definiciones de paisaje y territorio, ya no en el *yuhuitayu*, sino en la figura en la que éste se convirtió a partir de la transformación geográfica emprendida por los europeos: el corregimiento.

Geografía del corregimiento

Corregimiento es una demarcación territorial utilizada en Castilla mucho antes de la llegada de los españoles a América. Era una manera de centralizar el control del territorio en detrimento de los líderes locales mediante el envío de un corregidor que fungía como delegado del propio Rey. Durante el gobierno de los Austrias, el corregimiento fue fundamental para administrar las tierras sujetas a la Corona y, por tanto, se implementó en Mesoamérica durante el siglo XVI (Contreras, J. y otros, 2004). Los españoles hicieron su entrada en la región mixteca alrededor del año 1519. Sometieron primero a las poblaciones más grandes de la Mixteca Alta: Coixtlahuaca, Yanhuitlan, Tepozcolula, Nochixtlan y Tlaxiaco (Ramírez Ruiz, 2006). En 1529, una vez controlado y explorado el territorio, empezó la redefinición territorial de los pueblos mesoamericanos superponiendo una demarcación de encomiendas y corregimientos.

Muy frecuentemente los límites de los *yuhuitayu* coincidieron, como en Teozacoalco, con los límites posteriormente asignados a los corregimientos. Estos últimos eran jurisdicciones o distritos en cada uno de los cuales un funcionario español, el corregidor, presidía como juez principal y recaudador de impuestos. Su sede y la de su pequeño personal era el asentamiento indígena más importante del distrito (Lockhart, 1999), y a veces las extensiones territoriales que les tocaba cubrir eran muy grandes, como las representadas en el Mapa de Teozacoalco. Al principio siguieron operando casi las mismas reglas de sucesión de linajes, pero pronto vino la imposición de un gobernante español al que la jerarquía mixteca local tenía que doblegarse. Se tiene registro de que, en Teozacoalco, se nombraron corregidores en mayo de 1532 y para Amoltepec se hizo en 1545.⁵²

En la década de 1570 al parecer Teozacoalco y Amoltepec se unieron en un solo corregimiento. Más adelante, cuando se descubrieron yacimientos minerales en la región, Istayutla y Cenzontepec, estancias que estaban separadas, fueron

⁵² De acuerdo con (Gerhard, 1986: 284), posiblemente los primeros encomenderos de Teozacoalco fueron Antón de Arriaga y Juan Ochoa de Lexalde. La mitad de Arriaga pasó a la Corona en mayo de 1532. A la muerte de Ochoa hacia 1555 su mitad fue heredada por un hijo, y pasó a la Corona en 1564.

incluidas en esa jurisdicción (Gerhard, 1986). Hacia 1680 Teozacoalco y Tecuicuilco fueron gobernados por un solo alcalde mayor. La jurisdicción dividida pasó a constituir una subdelegación de la intendencia de Oaxaca desde 1786. Al finalizar el siglo XVIII la gran reforma territorial política-administrativa de la Nueva España convirtió las alcaldías, corregimientos y gobiernos en subdelegaciones o partidos. Estas divisiones estuvieron vigentes hasta 1821, año en que se consumó la independencia y las intendencias se convirtieron en estados o departamentos. En 1917, estas demarcaciones fueron divididas en municipios, por eso, algunas estancias de las representadas en el mapa son hoy municipalidades.

El paisaje del corregimiento es una superposición que se puede observar sobre el paisaje del *yuhuitayu* que describimos en el apartado 1. Sin embargo, debemos recordar que el corregimiento no se estableció sobre un paisaje intacto, sino sobre uno ya transformado que habían elegido los mixtecos de Chiyo Ca'nu para establecerse. Sobre ese paisaje mixteco, en las primeras décadas novohispanas comenzó a haber transformaciones importantes muchas de ellas ligadas al nuevo uso del suelo.

En el momento en que se responde la *Relación Geográfica de Teozacualco*, el *yuhuitayu* de origen prehispánico ya se había convertido en un corregimiento y los *ñuu* y *siqui*, dependientes de éste, se habían transformado en las trece estancias sujetas que se mencionan en el texto y aparecen en el mapa. Es posible que, en estas trece estancias, si bien los españoles guardaron los límites antiguos de los *siqui*, hayan establecido áreas de concentración urbana a la manera en la que se hizo en muchas partes de la Nueva España con las congregaciones. En 1580, las estancias tenían un nombre mixteco muy probablemente retomado del mismo topónimo que tuvo ese sujeto o *siqui* durante el periodo posclásico. Entre esos nombres mixtecos figuran: *Yuta Cagua* “peña de agua”, *Yucu Nicaa Nuhu* “monte cavado de lumbré”, *Cagua Cuaba* “peña colorada”, *Ñu Nda'ya* “pueblo de cerezas”, *Ndugua Ndo* “llano de caña”, *Yagui Nuhu* “hoyo de la lumbré”, *Dzoco Dzagui*, “cuna de aguacero” y *Yuta Tniño* “río encajonado”. Son nombres que describen aspectos del paisaje o bien que combinan su apariencia en el medio con alguna historia de dominio colectivo. Actualmente estos nombres, como es común en México, tienen antepuesto el nombre de un santo del imaginario católico, aunque no sabemos con certeza en qué momento de la colonia fueron rebautizados así.⁵³

⁵³ Para el siglo XVIII las estancias ya aparecen en documentos con sus antenombres cristianos (Gerhard, 1986).

Sobre las nuevas jurisdicciones reconocidas por las autoridades españolas, comenzaron a operar transformaciones decisivas. Una de las más notables fue el decremento de la población. Sabemos de esta mortandad porque los mismos observadores del paisaje que hicieron la *Relación*, reflexionaron sobre el fenómeno. En la lectura del texto es fácil comprender que el grupo de gente conformado por Cervantes, Suazo y sus informantes, caminó en los espacios de Tezacoalco y que fue describiendo lo que observaba al tenor de las preguntas de la Instrucción enviada desde España. En este ejercicio detectaron la sobrevivencia de comunidades reducidas que sufrieron las epidemias. En sus afirmaciones, los observadores señalan, en la respuesta 17, que por un lado la “tierra es de buen temple” y “sana” para los españoles, mientras que, entre los naturales, hubo “enfermedades de calenturas y postemas que se engendran dentro de los cuerpos, de que mueren [y que] no usan remedio ninguno para estas enfermedades”. “Toda la tierra estaba llena de gente y, ahora, está despoblada”, dice el corregidor en la respuesta 15, en la que muestra su capacidad de comparar pasado con presente a través de sus informantes (Cervantes, [1580] 1984: 144). Mientras que en 1548 se registraron un total aproximado de 1,982 tributarios nativos, en 1571 se registraron apenas 600. Gerhard dice que, aunque “al momento del contacto la región estaba poblada de forma relativamente escasa [,] en las décadas siguientes la declinación fue notable, particularmente en las tierras más altas de Tezacoalco”⁵⁴ (Gerhard, 1986: 285).

Menos violenta que la mortandad de la población, lo fueron los cambios en el uso del suelo y en cuyos efectos se puede determinar precisamente que el paisaje del corregimiento está en transición. En la descripción del paisaje que hacen durante sus recorridos los observadores, se mencionan las frutas locales, pero en contraste también son mencionadas por el corregidor las “frutas de España” que han sido introducidas. Nos habla del inicio de una sustitución en los productos del campo, al menos de aquellos destinados al consumo de los españoles. Describe la *Relación* que los zapotes, de color negro unos y colorado otros, son fruta “dulce y de buen sabor”. “Hay manzanillos de la tierra y dos otros géneros de ciruelas muy diferentes de las de España, y plátanos y otros muchos géneros de frutillas de la tierra”. Pero también se habla de las importaciones frutales europeas que se aclimataron, tales como “granadas, membrillos, manzanas, naranjas, limas, limones, cidras, cañafístola, e higos y cañas dulces” (Cervantes, [1580] 1984: 145). Estamos ante la colonización del suelo, ante la introducción de la cultura del trigo en un universo que hasta entonces se había regido por el maíz (López Austin,

⁵⁴ Una tasación de este lugar hecha en 1565 afirma que 451 ½ tributarios “parecen haberse muerto y ausentado después que fueron últimamente tasados” (Gerhard, 1986: 285).

1995). Si bien puede ser menos mortífera esta transformación del paisaje consecuencia de la conquista, no es por ello menos dramática en términos culturales.

El Mapa de Tezacoalco constituye una representación del corregimiento en la que también se puede identificar que se trata de un espacio en transición. Es una representación donde el saber de la pintura mixteca, de enorme tradición y calidad, se combina con las necesidades de responder a la Instrucción con la que los españoles desean averiguar más sobre sus dominios en la región. El mapa es una arena en donde se exhiben los avances del sincretismo. Alessandra Russo dice que las pinturas geográficas a las que pertenece el mapa de Tezacoalco se inscribieron en “una nueva configuración del saber cartográfico universal” (Russo, 2005: 21).⁵⁵ En la parte del mapa a la que Alfonso Caso llamó “geográfica”, es donde predomina el sincretismo cultural. Un ejemplo de ello es la orientación; el pintor decidió *orientar* el mapa, es decir, dibujó al Sol con una cara en la parte superior del papel para indicar el Este, mientras que el Norte quedó del lado izquierdo del mapa. Esta representación concuerda con la tradición prehispánica mixteca de marcar el Oriente con un cerro y un sol (Sellen, 2003). Por otro lado, los cerros fueron representados de manera más europea.⁵⁶ Los ríos en cambio, fueron dibujados en el estilo tradicional mixteco, al igual que los caminos, pero en estos últimos fueron representadas las herraduras de los caballos españoles y no sólo las huellas de pies humanos.

Aunque se trata de instituciones culturalmente diferentes, el hecho de haber impuesto al corregidor encima del gobernante mixteco en la jerarquía del *yuhuitayu*, amén de haber superpuesto también los límites del corregimiento sobre los del *yuhuitayu*, hizo que el carácter soberano de los estados mixtecos sufriera una

⁵⁵ Esta nueva configuración se dio cuando los artistas de las pinturas que acompañan las Relaciones Geográficas se enfrentaron a un sistema de representación, una visión espacial y una concepción temporal distinta. Para Russo hubo tres características de la cartografía novohispana: un giro en las tradiciones cartográficas prehispánicas, la creación de una pintura que ella denomina “realismo circular” y la invención de paisajes a partir de plasmar un espacio en abstracto y sobre él acomodar hitos del paisaje. La autora sostiene que cada pintor piensa la realidad y transforma sus soluciones visuales (Russo, 2005). Russo también apunta que en ocasiones, en las pinturas no hay un centro en el cual confluyan los horizontes del observador, sino múltiples lugares de observación, tal como sucede en el Mapa de Tezacoalco, “los ríos y los caminos pueden aparecer como ejes visuales que recorre el observador, de modo tal que lo árboles o los edificios que se encuentran en sus orillas se dibujan acostados en la pintura.” (Russo, 2005: 217).

⁵⁶ De acuerdo con Robertson, en la época colonial los cerros ya no importaban tanto para mantener los antiguos derechos y privilegios así que se presentaron de manera más europea sin poner en peligro ningún derecho legal (Robertson, 1972: 262)

transformación. En el apartado anterior vimos cómo es conveniente incluir, dentro de la definición de territorio, el grado de soberanía que se tiene. Pues bien, en el caso de la refundación de Teozacoalco como un corregimiento, queda clara la pérdida de poder y autonomía en la secuencia de los linajes gobernantes.

De acuerdo con Barbara Mundy el tamaño del señorío de Teozacoalco era de treinta kilómetros de ancho y setenta kilómetros de largo, esto es, unos dos mil cien kilómetros cuadrados (Mundy, 1996). Teozacoalco tuvo hacia el Norte, a 7 leguas (33 kilómetros aproximadamente) al pueblo de Tilantongo. A esa misma distancia y dirección se encuentra el actual municipio de Santiago Tilantongo. Por el Poniente confinó con Yolotepeque cuya distancia a Teozacoalco era de 10 leguas (48 kilómetros). La orientación y distancia coincide con el actual municipio de Santa María Yolotepec, dentro del distrito de Tlaxiaco. Por la parte del Sur colindó con Tututepeque, que seguramente se trata de la actual Villa de Tututepec de Melchor Ocampo. Otros pueblos con los que colindó Teozacoalco son Tamazula, a cuatro leguas (19 kilómetros de Teozacoalco), que por distancia se corresponde con el actual San Juan Tamazola. A cuatro leguas tenía a Mictlantongo que corresponde seguramente a Santiago y Santa María Mitlatongo.

También a cuatro leguas se encontraba el pueblo de Tlatlatepeque, por la distancia referida y la similitud del nombre consideramos que se trata de Santa María Tataltepec, ubicado al Noroeste de Teozacoalco. En el siguiente mapa (Figura 46) ubicamos sobre una base topográfica moderna a los pueblos actuales que consideramos corresponden a los vecinos del corregimiento de Teozacoalco mencionados en la *Relación Geográfica*. Teozacoalco está indicado con la iglesia más grande en color rojo. Con iglesias también rojas, pero más pequeñas, están marcados los pueblos vecinos que colindaron en 1580 con Teozacoalco y a su lado está el nombre actual del municipio.

Sin duda, el cerro más importante en el Mapa de Teozacoalco de 1580, sigue siendo el Amole, representado con una cruz roja en la cima. La cruz conduce a pensar que, a la llegada de los corregidores españoles, el sitio fue identificado como antiguo centro del reinado de Teozacoalco, que para esas fechas ya había sido abandonado y quedaba como centro simbólico religioso. Es posible que para invertir los papeles de poder y seguir conservando a Teozacoalco como imagen articuladora de sus *ñuu*, construyeron una iglesia en la cima, como símbolo de la cristianización de los adoratorios precoloniales y organizaron en el valle el pueblo de indios, a partir de la ubicación del *yuhuitayu* que ya estaba asentado en el valle y no en la cima.

Siguiendo a Russo, podemos decir que el autor del Mapa de Teozacoalco, probablemente nacido en la Mixteca, pero influenciado por la cultura española,

optó por una solución circular que evidencia, a grandes rasgos, la necesidad de reafirmar las fronteras por medio de una figura cerrada a pesar de que la forma real del territorio no es estrictamente circular.

La división territorial registra que en 1548 había veintitrés estancias sujetas a San Pedro Teozacoalco. Según Gerhard, para 1580 su número se había reducido a trece, y “la más alejada se hallaba a 16 leguas al suroeste de la cabecera [...]”. Otra reducción de asentamientos tuvo lugar en 1600. Seis de los antiguos sujetos sobrevivieron a esta congregación⁵⁷ o bien fueron ocupados nuevamente en fecha posterior. En el siglo XVIII aparecen ya como pueblos San Francisco Cahuacuá, San Miguel de las Piedras (*Cunama, Ñuyubhu*), San Mateo Sandihui (*Indigüi*), San Felipe Zapotitlán (*Nundaya, Ñuundela*), Santa María Yutanduchi (*Yutacagua*) y Santo Tomás (San Sebastián) Yutanino (Gerhard, 1986, p. 285). Los seis pueblos que se reconocieron como tales en 1600, aún sobreviven como municipios o localidades.

Pero en 1580 las trece estancias fueron representadas al interior del círculo del corregimiento con el símbolo de una iglesia. Todas tienen una glosa debajo que indica el nombre español y el nombre en mixteco, así como la distancia en leguas a la cabecera de Teozacoalco. Todas las iglesias del mapa están representadas con la fachada orientada al Este. Su emplazamiento en los mapas no es al azar, sigue las antiguas tradiciones cristianas de ubicar las naves de las iglesias en un eje Oriente-Poniente, con la entrada al templo al lado Poniente y el lugar del altar al lado del Oriente, donde se coloca la imagen de Cristo. Además, la iglesia era la figura paralela del *altepetl* (Sellen, 2003: 190).

Actualmente el cerro del Amole actúa como un “geosímbolo”⁵⁸ que refuerza la identidad de ser “Teozacoalquense” especialmente para los radicados en las ciudades de México y Oaxaca, así como en los Estados Unidos. Cada temporada de fiesta los visitantes de esos lugares suben a la cima a la zona arqueológica. Esto la ha convertido en un símbolo que provoca nostalgia y nutre la identidad local. En el pueblo, el Amole se considera como un lugar encantado donde la vivencia que más se repite es la historia del sonido de unas campanas que sólo se logran escuchar en la cima de este cerro. Allí subidos, los pobladores reconocen lo que

⁵⁷ De acuerdo con Ramírez Ruíz, la congregación de la “gente del lugar de la lluvia” comenzó en 1550 y consistió en trasladar los asentamientos principales del cerro al valle contiguo, acorde con los principios de la “policía humana” (Ramírez Ruiz, 2006: 363).

⁵⁸ De acuerdo con Bonnemaïson, un geosímbolo puede ser “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad.” (Bonnemaïson, 1981: 256).

Whittington parece haber identificado como un juego de pelota mixteca o como localmente se conoce, un “pasajuego”. También hay una “piedra del sacrificio o piedra amolar”⁵⁹ y se considera un lugar especial de veneración para los pueblos vecinos como Tilantongo.⁶⁰

El arraigo al territorio y a prácticas culturales ancestrales de los pueblos vecinos de Teozacoalco queda evidenciado en los ritos que todavía realizan en lugares cercanos e incluso adentro de su jurisdicción. Para estos pueblos los cerros, cuevas, ojos de agua, bosques y adoratorios son espacios sagrados y puntos de contacto entre los seres humanos y las divinidades. Aunque esto ya se ha perdido entre la población local, sus vecinos de Yutanduchi de Guerrero acuden cada mes de mayo a la “Cueva del Jazmín” en el territorio de Teozacoalco, a hacer una petición de lluvia. La repetición anual de estos desplazamientos rituales evidencia la vigencia de prácticas sagradas que datan de la época prehispánica y colonial, cuando el mapa nos muestra a Yutanduchi como una de las estancias sujetas de Teozacoalco.

A partir de la información documental sobre el Mapa de Teozacoalco y la información recabada en trabajo de campo, elaboramos un mapa final con una base topográfica moderna (Figura 46) donde indicamos la ubicación de las antiguas estancias, ahora municipios o localidades. En este mapa podemos ver con claridad que los sitios colocados por los españoles en terrenos planos elevados, como San Pedro Teozacoalco y las estancias del mapa que nunca fueron abandonadas se localizan en áreas relativamente niveladas entre las montañas y al otro lado de valles fluviales donde hay extensas áreas de terrenos agrícolas. En otros casos, la ubicación de las estancias dadas por los españoles pronto se modificó, debido a que levantaron estancias en terrenos aluviales directamente adyacentes a ríos como San Juan, en la bolsa aluvial del Río Mina y la antigua estancia de San Francisco Cahuacú, en terrenos aluviales del Río Alazán.

⁵⁹ Según la tradición oral “cuando el sol empuntaba al Oriente ellos [los habitantes prehispánicos] hacían el sacrificio según sus ritos [...] porque así me lo explicó un abuelito que le contó su abuelito también...” (Silva, 2010).

⁶⁰ El señor Mario Gatica recordó la zona arqueológica de Cerro Negro, en Tilantongo y coincidió que en ambos casos “que ellos tengan memoria hasta ahorita nunca le han hecho un festejo al cerro [...] está así, abandonado” salvo por aquellos pueblos que si van a Teozacoalco y con más frecuencia a Tilantongo a “pedir a través de su idioma” (Gatica, 2015). Esto demuestra que después de 500 años, hay todavía una relación de lo que fue el yuhuitayu de Teozacoalco y Tilantongo sobre los pueblos actuales que en esa época estuvieron bajo su influencia.

Conclusión

El planteamiento de este capítulo consistió en poner a prueba dos conceptos clásicos de la geografía para analizar fuentes que describen espacios de Mesoamérica en el siglo XVI. Parecería un despropósito emplear definiciones vigentes en el siglo XXI y tratar con ellas de dar unidad a un análisis que aborda problemas planteados casi cinco siglos atrás. Pero en realidad esto es lo que se hace permanentemente desde la geografía cultural, pues sirviéndose de herramientas metodológicas contemporáneas, el investigador indaga en el pasado de espacios que ya no existen. La pregunta que nos guió fue la siguiente: ¿en qué medida, los conceptos geográficos contemporáneos de “territorio” y “paisaje” son útiles para estudiar categorías espaciales del siglo XVI (tanto mixtecas como castellanas) tales como el *ñuu*, el *yuhuitayu*, el pueblo y el corregimiento?

Como se mostró, el texto de la *Relación Geográfica* tanto como el Mapa de Tezacoalco son susceptibles de ser analizados con estas categorías. La ventaja de hacerlo consiste en que dicho procedimiento nos permite comprender mejor el momento de transformación que hacia 1580 vive la geografía de Tezacoalco tanto en su institución de origen mesoamericano (el *yuhuitayu*) como en su institución de origen colonial temprano (el corregimiento). Ahora bien, este análisis no hubiera sido posible sin practicar un importante trabajo de campo. Dado que el paisaje es una experiencia que se vive *in situ*, fue necesario recorrer los sitios que también fueron explorados por los autores del texto de la *Relación* y quizá por quien o quienes dibujaron el mapa. En ese proceso metodológico, hubo también la posibilidad de conversar con habitantes y establecer algunas continuidades como es el caso de la toponimia y la de los límites percibidos en la escala local para el territorio de Tezacoalco. En cuanto al paisaje del pueblo, nos interesó también la descripción de ambientes que han sufrido modificaciones no necesariamente homogéneas. Mientras que unos lugares han cambiado mucho, otros han conservado algunos de sus rasgos ambientales. El mejor ejemplo es tal vez el de San Mateo Sindihui que destaca desde entonces y hasta nuestros días por la presencia de agua, sobre todo en comparación con la cabecera.

Del mismo modo, el análisis cartográfico de un mapa elaborado en el siglo XVI nos facilitó datos complementarios para la comprensión de Tezacoalco. Esta lectura cartográfica sin embargo es de gran dificultad por tener un carácter también de transición entre dos universos culturales distintos; por ello fue necesario recurrir a expertos en historia del arte.

Varios son los aspectos que quedan pendientes en esta investigación. Un trabajo de campo más intenso parece necesario, comparando geosímbolos detectados

en el mapa con aquellos reconocidos por la población actual. Trazar líneas de continuidad entre el momento estudiado y la actualidad resulta casi inevitable por ser este un trabajo geográfico y por ser la geografía una disciplina que pretende buscar aplicaciones a sus hallazgos. En este sentido resulta interesante que en las interacciones con la gente de Tezacoalco y de comunidades vecinas, haya una cierta curiosidad por saber en qué medida lo que se hace desde la academia, pueda tener algún uso para los habitantes de todos los días.

Capítulo 4. El mapa de San Francisco Zacualpan (ahora Emiliano Zapata), 1754. Un estudio de agrimensura novohispana

Marcelo Ramírez Ruíz

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

El estudio de caso que veremos a continuación es el Mapa de San Francisco Zacualpan elaborado por el agrimensor Antonio de Alarcón en 1754. En la actualidad el poblado se llama Emiliano Zapata y se encuentra al sureste de los municipios de Jiutepec y Cuernavaca, en el estado de Morelos. Durante el período virreinal el pueblo formaba parte de la jurisdicción del Estado y Marquesado del Valle de Oaxaca. El agrimensor fue contratado por las autoridades de San Francisco Zacualpan para que midiera y elaborara el mapa de su fundo legal y de otros pedazos de tierra que reclamaban como suyos, y que se hallaban bajo el control de las haciendas circunvecinas. ¿Cuál fue el papel del agrimensor en el conflicto por tierras entre un pueblo de indios y las grandes haciendas que lo rodeaban?, ¿de qué manera su mapa también es la representación de un paisaje?, ¿cómo se expresan en la agrimensura las territorialidades en conflicto? Lo que veremos en seguida trata de responder estas preguntas. La principal fuente documental que usaré es el título primordial y el mapa de la comunidad, además de una serie de expedientes del mismo pueblo y de las haciendas circunvecinas. También realicé recorridos por la región representada para comprender cuál fue el método de medición del agrimensor y la manera en que dibujó el paisaje a la redonda a partir de una serie de vistas parciales, lo que me permite sugerir las ubicaciones y los itinerarios del observador dentro del mapa. El paisaje se presenta ante nosotros como una solución estética y cartográfica que reformula una larga tradición de agrimensura, como veremos en seguida.

San Francisco Zacualpan

San Francisco Zacualpan fue un barrio de Jiutepec, el pueblo cabecera de un sistema territorial en el que también se integraban los pueblos sujetos de Tejalpa, Tezoyuca, Tetecala y Temimilcingo (Figuras 47 y 48).⁶¹ Su iglesia se empezó a construir a fines del siglo XVI, según relataba en 1691 el abogado Juan Alexo Verdugo en nombre de la república de San Francisco Zacualpan:

Digo que habrá tiempo de cién años a esta parte, que mis Partes empezaron a fabricar la Yglesia de dicho su pueblo sacándola de cimientos que hoy se hallan formados sobre las de la tierra, y por la imposibilidad que con su mucha pobreza tuvieron y han tenido no le fue ni ha sido posible el conseguir tenerse la de calidad, [y] que para poder celebrar el Santo Sacrificio de la misa y demás sacramentos se acogieron a una sala que formaron en la portería del convento de religiosos de San Francisco de dicho pueblo [de Xiutepeque] a cuya Doctrina están sujetos, la qual dicha Yglesia fuera de ser tan indecente y sumida con el transcurso del tiempo ha venido a tanta deterioración que amenaza manifiesta ruina, con lo qual mis partes y demás naturales de dicho pueblo de Xiutepeque y barrio de Zacualpa, su sujeto, unidos y congregados han determinado el hacer y proseguir la principiada Yglesia de dicho su pueblo [...].⁶²

El documento agrega que el pueblo tenía 135 tributarios que pagaban 135 pesos de tributo al año al Rey, además del tributo que daban al Marquesado y los 8 hombres que aportaban cada mes a las minas de Taxco. Los indios de Zacualpan solicitaban dejar de pagar tributo y de enviar indios de repartimiento durante ocho años para dedicarse sólo a la construcción de su iglesia.⁶³ Sin embargo, su fábrica se prolongó por varias décadas hasta que por fin estuvo concluida cuando solicitaron la medición de su fundo legal. Por eso Juan de Arpide, el sacerdote, anotó lo siguiente cuando fue consultado sobre la conveniencia de otorgar a Zacualpan lo que pedían.

Debo decir ser verdad, que dichos indios han fabricado su iglesia o capilla de cal y canto con quatro bóvedas, cuya capacidad es de veinte y tres varas de lon-

⁶¹ Jiutepec o Xiuhtépec, fue uno de más de los señoríos prehispánicos que formaron parte de la provincia de Tlálhuic, cuya cabecera era Cuauhnáhuac (Peter Gerharrd, 1986: 96-100).

⁶² AGN, Indios, vol. 30, exp. 466, f. 445.

⁶³ AGN, Indios, vol. 30, exp. 466, fs. 445-446v.

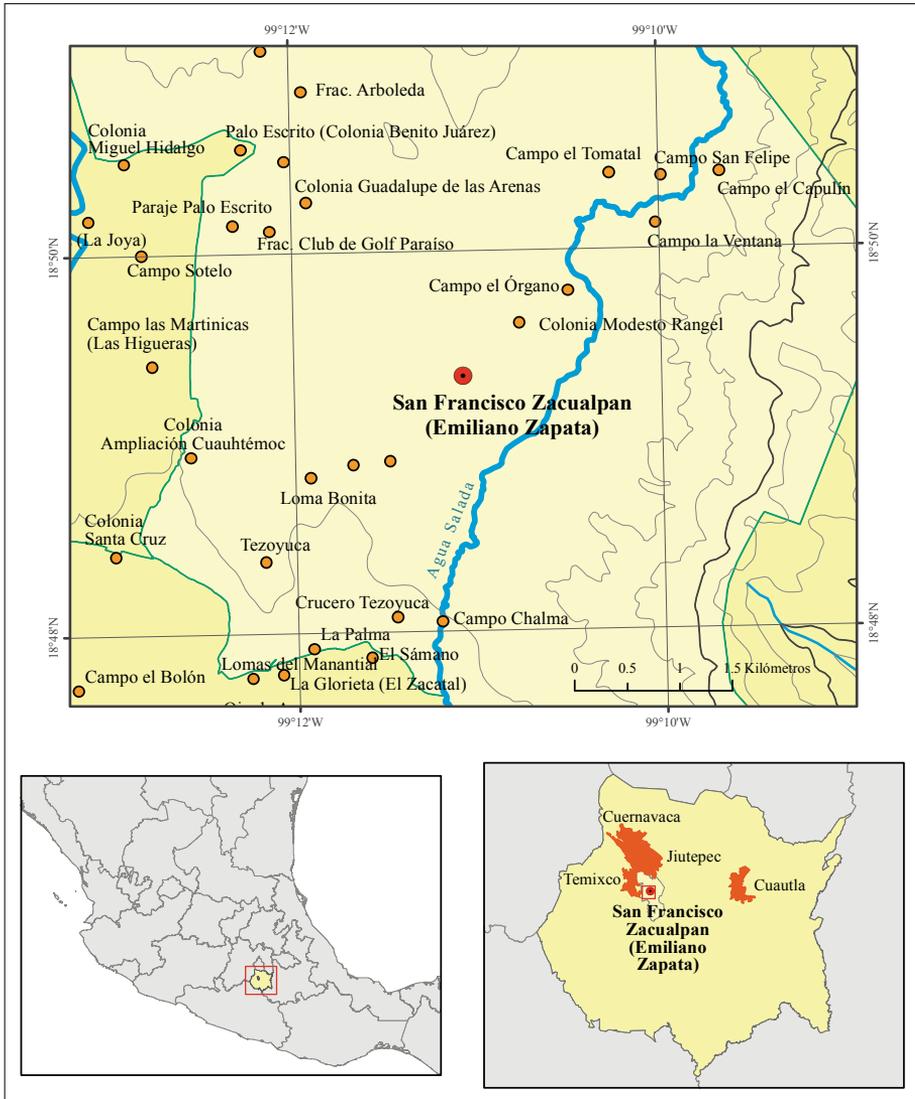


Figura 47. Localización de San Francisco Zacualpan. Elaboración: Jorge González Sánchez, Instituto de Geografía, UNAM.

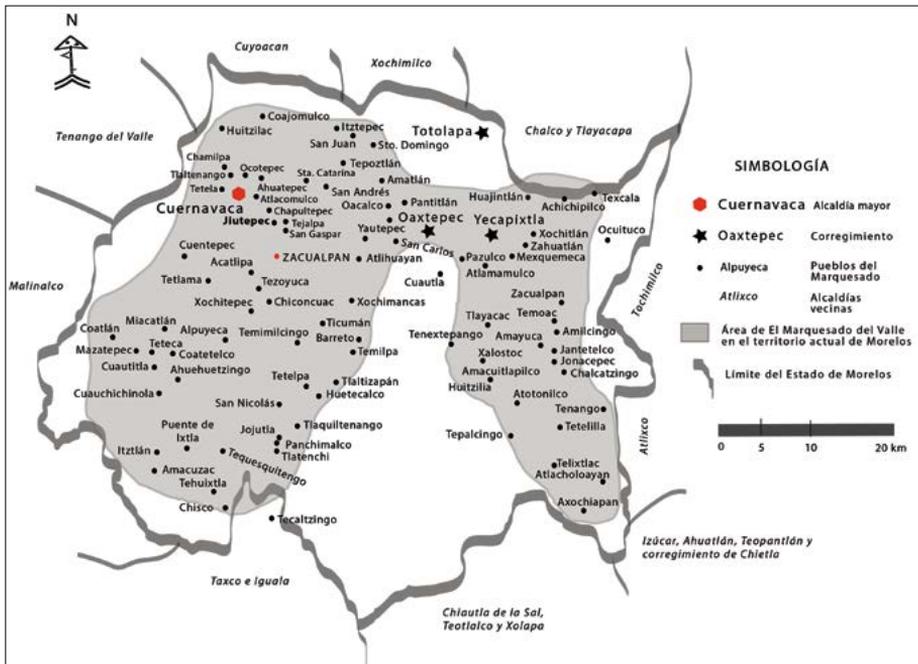


Figura 48. Localización de San Francisco Zacualpan dentro del Marquesado del Valle de Oaxaca y en el territorio actual del Estado de Morelos. Elaborado a partir de: a) Bernardo García Martínez. *El Marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España, 1969*; y b) Héctor Ávila Sánchez. *El proceso histórico de la formación regional en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*, 1998.

gitud, siete de latitud, y diez poco más de altitud, con su torre [de] dos cuerpos y su lanternilla, sacristía y otra pieza para guardar lo necesario al culto divino, ambos de bóveda.⁶⁴

También dice que la barda del cementerio —después transformado en atrio— está por acabarse, que ya tiene una portada hecha y la otra “menos que la mitad, todo de cal y canto, lo qual han hecho y pretenden acabar contribuyendo lo necesario para gastos muy gustosos y voluntarios, sin más finca o principal [ingreso], que su puro trabajo personal”.⁶⁵ La Figura 49 muestra fotografías actuales de

⁶⁴ AGN, Hospital de Jesús, vol. 345, exp. 4, f. 12r.

⁶⁵ *Ibidem*.



Figura 49. Detalles de la puerta oriente del atrio de la iglesia de San Francisco Zacualpan. Fotografías del autor.

algunos detalles de la portada a la que se refiere Juan Arpide. Se trata de la portada principal que permite el acceso al atrio desde el oriente. Es un arco de medio punto con una serie de relieves y esculturas de San Francisco, San Juan y San

Pedro. La piedra clave tiene labrada la figura de Dios Padre con la mano derecha señalando al cielo y en la izquierda sostiene un Orbis Terrarum. Los relieves ya están muy deteriorados, pero todavía se aprecia su composición visual. También se puede ver la fachada de la iglesia en la Figura 50 y su torre con dos cuerpos en las Figura 51. La Figura 52 muestra una piedra con una inscripción fechada en 1797. Se encuentra en una esquina de la barda del atrio, justo en el sitio más visible para una persona que se aproxima a la iglesia.

San Francisco Zacualpan fue fundado al pie de la loma pedregosa de Tlanexpa, contiguo al valle en que se establecieron las haciendas San Vicente, Dolores y San Gaspar, las cuales se apropiaron durante los siglos XVIII y XIX de las tierras y las aguas que alguna vez pertenecieron a los pueblos circunvecinos (Alfonso Toussaint, 1997: 327-330; Crespo, 2018: vol. 3, 762; Crespo, 2018: vol. 4, Cuadro general 4, 449-456; y Von Mentz, 1997: 41-66). La formación de estas propiedades se desarrolló desde mediados del siglo XVII, cuando los pueblos de indios hicieron contratos de arrendamiento de sus tierras con algunas personas que llegaron a fundar trapiches y ranchos; por ejemplo, en documentos del Archivo General de la Nación se halla el registro de que la república de Tezoyuca

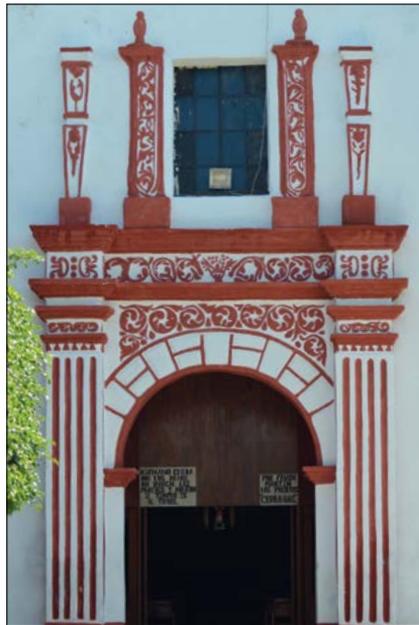


Figura 50. Fachada de la iglesia de San Francisco Zacualpan.

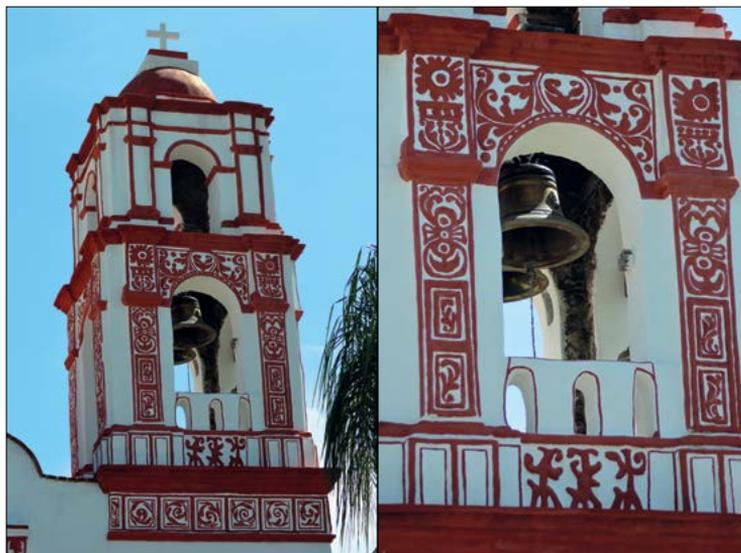


Figura 51. Torre del campanario de la iglesia de San Francisco Zacualpan.

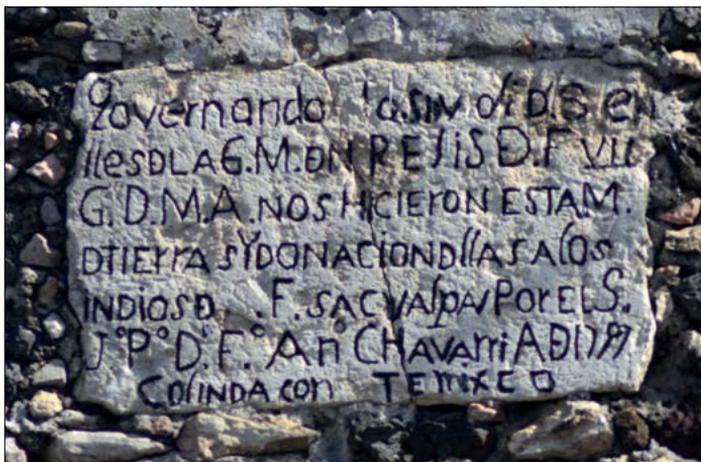


Figura 52. Piedra ubicada en la esquina sureste de la barda atrial de la iglesia de San Francisco Zacualpan. Dice lo siguiente: "Gobernando las Indias en las leyes de la grandiosa Majestas de nuestro Rey y Señor Don Fernando VII, guarde Dios muchos años. Nos hicieron esta merced de tierras y donación de ellas a los indios de San Francisco Sacualpan por el señor juez privativo Don Francisco Antonio Chavarri. Año 1797. Colinda con Temixco". Fotografías del autor.

arrendó a Juan Pérez de Figueroa tres pedazos de tierra por 20 pesos anuales. En la firma del contrato el gobernador de Tezoyuca dijo que arrendaban las tierras: “para pagar nuestros tributos, por haberse minorado los tributarios de el dicho nuestro pueblo con la mortandad grande que ha habido”.⁶⁶ Así fue como se formó uno de los mecanismos más recurrentes del despojo agrario, pues para sostener el pago del tributo a pesar de la mortandad indígena los pueblos arrendaron varios pedazos de tierras a españoles y criollos. Luego los arrendadores no cubrían el pago pactado y entonces los pueblos de indios se endeudaban durante varios años; por último, cuando por fin se les exigían los tributos atrasados, muchos tributarios preferían huir de sus pueblos.⁶⁷

A mediados del siglo XVII la población indígena de la Nueva España registró los mayores descensos demográficos. Y fue en ese contexto en el que surgieron arrendatarios que ampliaron sus dominios, hasta reducir la extensión de los pueblos de indios únicamente a su fundo legal. El fundo legal se entiende como el área urbana en la que se asientan los pueblos, aunque en algunas ocasiones también incluyó varias parcelas de cultivo. El resultado fue la historia de un despojo territorial que se conoce con más detalle a través de los estudios regionales que se han hecho de pueblos como Anenecuilco, el famoso pueblo de Emiliano Zapata.

La historia agraria de los pueblos de Morelos ha sido un tema predilecto de la historiografía moderna porque en ellos surgió uno de los movimientos revolucionarios que más influyó en la configuración jurídica y política del estado mexicano del siglo XX. Se trata de una historia en la que se enfrentan haciendas y pueblos de indios, y que tiene como acontecimientos definitivos el reparto agrario que realizó Emiliano Zapata en medio de la revuelta revolucionaria, la promulgación de la ley agraria del 6 de enero de 1915 y el reparto agrario que promovió la Comisión Nacional Agraria desde fines de 1920. El mismo Álvaro Obregón estuvo presente en la dotación ejidal de Zacualpan y los pueblos circunvecinos, acompañado de Genovevo de la O y la milicia zapatista. El reparto agrario fue convertido entonces en un programa de reformas institucionales del Estado mexicano.

El caso que expondré está documentado a partir de 1754. Por hallarse dentro del dominio del Estado y Marquesado del Valle (García Martínez, 1969), el barrio de Zacualpan presentó su demanda en su juzgado de Cuernavaca; sin embargo, la decisión final se tomó en la Real Audiencia de la Ciudad de México.

⁶⁶ AGN, Hospital de Jesús, vol. 172, leg. 90 (2), exp. 13, cuaderno 1º, f. 49v.

⁶⁷ AGN, tierras, vol. 1952, exp. 1, f. 13.

De barrio a pueblo

A mediados del siglo XVIII el barrio de San Francisco Zacualpan decidió recuperar sus tierras y solicitar su constitución en pueblo independiente. El 14 de octubre de 1754 Joseph Antonio Santander, su abogado, se dirigió a las autoridades del Estado y Marquesado del Valle, en Cuernavaca, con una triple demanda: 1) La recuperación de dos áreas de cultivo nombradas *La Cueva* y *El Tomatal*, las cuales les habían sido arrebatadas por la familia García de Aranda, dueña de las haciendas San Vicente y Matlapan; 2) El nombramiento de un alcalde, además del regidor que acostumbraban elegir cada año para su gobierno; y 3) La medición de las 600 varas (25.28 has) de su fundo legal.

Según la solicitud las tres demandas expuestas se complementaban. Si la restitución de los dos parajes era posible, entonces habría tierra suficiente para medir el fundo legal de 600 varas; y si se concedía que la república de Zacualpan pudiera nombrar un alcalde, quedaría constituida la figura política independiente de *pueblo*. De acuerdo con las leyes de Indias la transformación de un barrio en pueblo suponía que se le autorizaba el nombramiento de un alcalde que encabezara el gobierno de su república. La reglamentación fue expedida por Felipe III a través de una cédula fechada el 10 de octubre de 1618. Dice que en un pueblo de indios debería haber un alcalde y un regidor sólo cuando las casas de una comunidad indígena fueran entre 40 y 80; si tenía mas de 80 casas entonces podría nombrar dos alcaldes. Esta reglamentación también determinó que: “aunque sea el pueblo muy grande no haya más que los dichos dos alcaldes y cuatro regidores.” Todos deberían ser electos cada año. (León Pinelo, 1992 [1680]: Libro séptimo, título X, 22; vol. II: 1832). En el caso de que la comunidad tuviera menos de 40 casas, sólo podría nombrar para su gobierno a un regidor, lo cual no la conformaba en república o pueblo independiente sino en el barrio agregado a una cabecera. La reglamentación de la república de indios también incluyó la figura del *gobernador*. La Corona española autorizó durante los primeros años del régimen virreinal sólo a las autoridades indígenas de la provincia de Tlaxcala que fueran nombrados *gobernadores* en vez de alcaldes mayores, en reconocimiento de los servicios prestados durante la conquista (León Pinelo, 1992 [1680]: Libro séptimo, título X, [30], 17 de abril de 1585; vol. II: 1834). Sin embargo, el vocablo fue asociado al representante principal de todas las repúblicas de indios de la Nueva España y no sólo a los tlaxcaltecas. El cargo de gobernador también era elegible, a diferencia de la figura del cacique, que era hereditario. Con frecuencia el linaje gobernante

de un *altépetl*⁶⁸ prehispánico fue transformado durante el siglo XVI por las leyes de Indias en el linaje de un cacicazgo. Y si bien no era un cargo de república, el cacique fue la figura de gobierno más importante del pueblo de indios. El cacique procuraba coordinarse con la república electa y la “gente del común”, como se les llamaba a los macehuales; también orientaba la elección de los cargos de república y con frecuencia se elegía como gobernador a uno de sus parientes más cercanos. El cacique del pueblo de indios novohispano fue la figura más aproximada a la del *tlatoani* del *altepetl* prehispánico y su cargo era hereditario. El gobernador, en cambio, era electo cada año y encabezaba una serie de cargos de república que se instituían según el número de casas del poblado.

En San Francisco Zacualpan al momento de levantar la demanda citada había registradas unas 50 familias; suponiendo que a cada familia le correspondiera una casa, Zacualpan caería en el rango de las comunidades indígenas que podían tener al menos un alcalde, un regidor y los demás oficiales de república. Por lo tanto, se trataba de una comunidad que podía transformarse de barrio en pueblo.

La solicitud de los indios de Zacualpan incluía la medición de las 600 varas de su fundo legal, de acuerdo con las cédulas del 4 de junio de 1687 y del 12 de julio de 1695. La cédula de 1687 modificó la del 26 de mayo de 1567, pues en ella se había determinado la extensión del fundo legal en 500 varas, medidas a los cuatro rumbos a partir del centro del pueblo (León Pinelo, (1992 [1680]): Libro séptimo, título noveno, 10, 14 y 15; vol. 2: 1830).

El siguiente fragmento de la solicitud nos muestra los argumentos de las autoridades de Zacualpan:

[...] con la ocasión de que antiguamente esta nuestra reducción se erigió con título de barrio para los pocos naturales que por aquel tiempo tenía, para cuyo efecto se les dieron aquellas tierras que pareció necesarias para que se mantuviera cada tributario de por sí, pero [después], con la ocasión de haber tenido ingenios y haciendas de caña circunvecinos, se han ido sus dueños y sucesores con el título de el poder introduciéndose en nuestra dicha reducción sin poderse contener a causa de que nuestros antepasados eran pocos y miserables tributarios y aún sirvientes de dichos hacendados, que con este dominio siempre los

⁶⁸ *Altépetl* es la voz nahua que se utilizó durante el período prehispánico para denominar a los pueblos y las ciudades. Significa “agua-montaña”, de las raíces *in atl* (agua) y *in tepetl* (cerro o montaña). Bernardino de Sahagún (1999) lo traduce en 1569 como “monte de agua o monte lleno de agua”; en 1571 Alonso de Molonia la tradujo como “pueblo de todos juntamente”, “ciudad” y “rey”. Al respecto, se sugiere la consulta del libro *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, coordinado por Federico Fernández C. y Julián García Z. 2006.

tuvieron avasallados sin poder reclamar lo que era suyo; pero como quiera que en la actualidad haiga crecido en gran manera el número de tributarios en que por precisión y necesidad que necesiten de más situación para poder vivir como hijos y descendientes de los primero fundadores, respecto de ser patricios,⁶⁹ y del mismo tiempo haber fabricado con su propio personal trabajo sin derrama ni reserva de tributos un suntuoso templo que en cualesquiera ciudad pudiera servir muy competente [...] de tal suerte que de haber sido barrio se halla hoy constituido enteramente pueblo, y para su aumento, porque es indispensable el que lo tenga, es así mismo conducente el que tenga aquellas tierras que la nobilísima real cedula previene por cada viento, y para que se haga averiguación de las que son propias nuestras [...].⁷⁰

El expediente nos informa que desde fines del siglo XVI la república de Jiutepec le reconoció al barrio de Zacualpan como propias las tierras nombradas *El Corral*, *La Cueva* y *El Tomatal*. También dice que en 1714 la misma república de Jiutepec arrendó a Manuel García de Aranda el sitio conocido como Rancho de Barba, pero el hacendado no se conformó con las tierras arrendadas sino que amplió su dominio hasta los sitios referidos de *La Cueva* y *El Tomatal*, e incluso a una parte de *El Corral*, donde los indios de Zacualpan tenían unas huertas de mamey, zapote, plátano y aguacate. La expansión territorial de García de Aranda se logró a través de la invasión violenta, pues sus peones destrozaron los cultivos de Zacualpan para sembrar caña. Fue a partir de entonces cuando Zacualpan dispuso únicamente de una parte de El Corral, donde no podían cultivarse más de 3 fanegas de sembradura. Esta situación explica que el abogado de Zacualpan dijera en su solicitud que el pueblo estaba “del todo estrechado, sin tener tierras ni aún para las casas de los moradores, por estar todo rodeado de caña dulce”.⁷¹

El mapa de San Francisco Zacualpan, 1754

La distribución de las tierras descritas se aprecia en el mapa elaborado por el perito agrimensor Joseph Antonio de Alarcón, a solicitud de las autoridades de Zacualpan. El mapa está expuesto en la Figura 53. Las Figuras 54, 55 y 56 lo hacen

⁶⁹ El uso de este vocablo en el castellano del siglo XVIII significa que patricio es alguien “natural de un país” (Terreros y Pando, 1788: t. III, 65).

⁷⁰ AGN, Hospital de Jesús: leg. 345, exp. 4, fs. 1-3.

⁷¹ AGN, Hospital de Jesús: leg. 345, exp. 4, f. 15v.

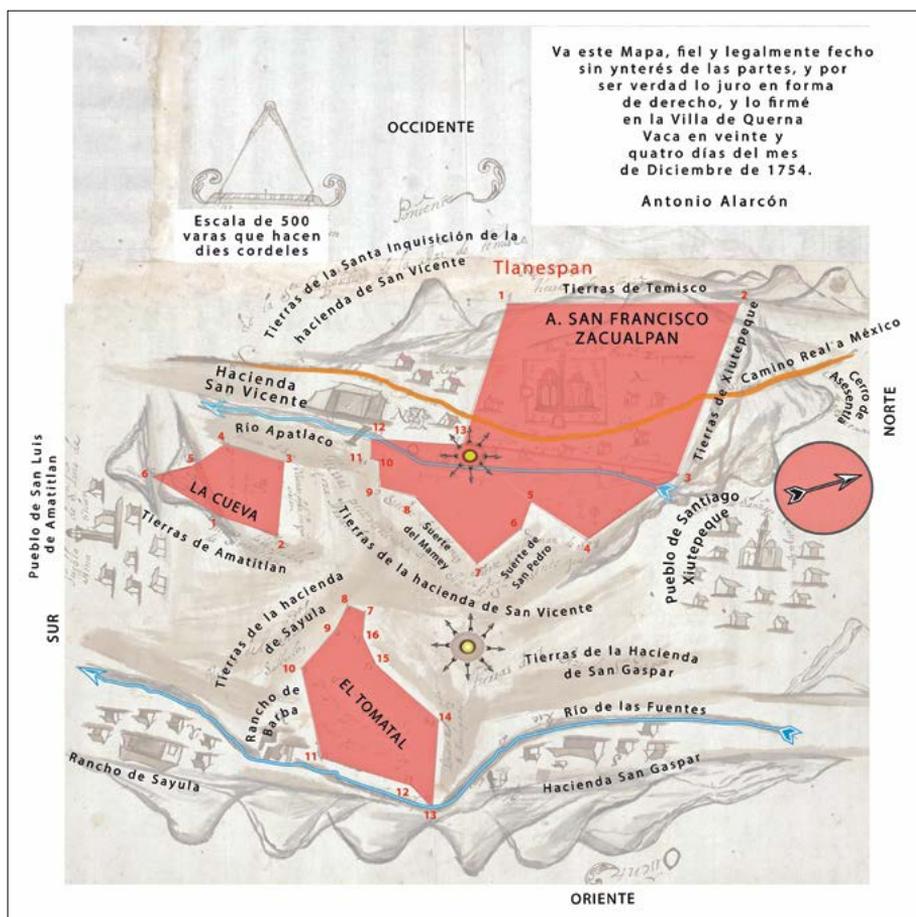


Figura 54. Mapa del pueblo de San Francisco Zacualpan elaborado en 1754 por Joseph Antonio de Alarcón. Se aprecian los tres polígonos que menciona el expediente del que forma parte el mapa. Se trata del área urbana de San Francisco Zacualpan, unas tierras de riego y la loma predregosa de Tlanexpa; La Cueva y El Tomatal. Los ríos Apatlaco y Las Fuentes corren de norte a sur. Las dos circunferencias rodeadas de flechas sugieren que son esos dos parajes los más importantes para la composición visual del mapa, los otros desde los cuales se aprecia el paisaje a la redonda.

diseño. Las fotografías recientes que aparecen en las figuras 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64 y 65 están tomadas desde diferentes ángulos al interior del mapa y le muestran al lector aspectos del paisaje de San Francisco Zacualpan.

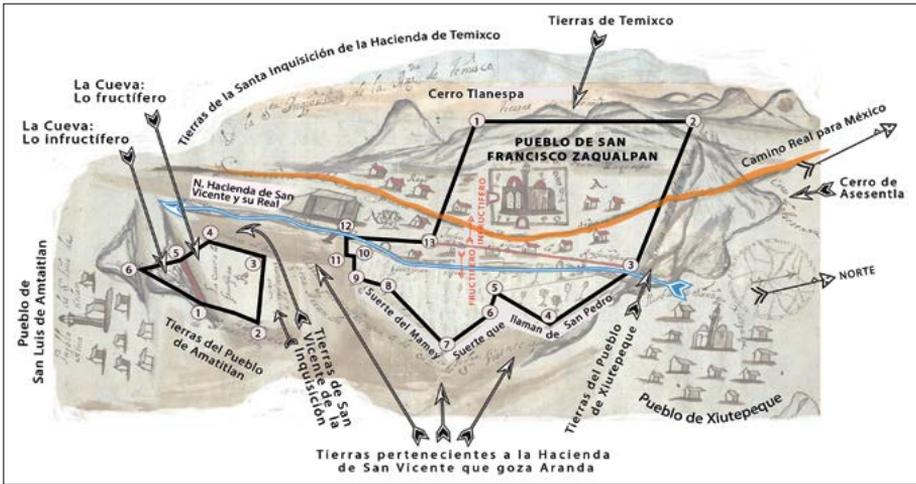


Figura 55. La mitad occidental del mapa de San Francisco Zacualpan, elaborado en 1754 por Joseph Antonio de Alarcón. El barrio de Zacualpan se encuentra completamente rodeado por tierras ajenas. Las anotaciones son transcripciones de las glosas escritas dentro del mapa.

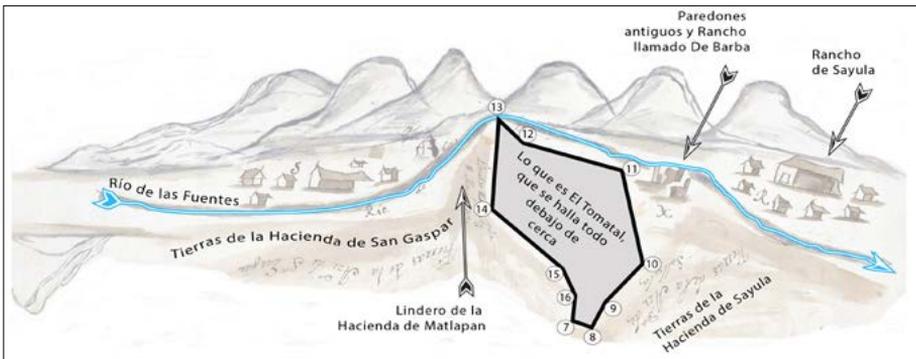


Figura 56. La mitad oriental del mapa de San Francisco Zacualpan, elaborado en 1754 por Joseph Antonio de Alarcón. En esta imagen se aprecia la ubicación del sitio llamado *El Tomatal*, rodeado de las haciendas de Matlapan y de Sayula.

El agrimensor dibujó tres polígonos en el mapa para representar el área que ocupaban el pueblo de Zacualpan y los sitios *La Cueva* y *El Tomatal*. Se aprecia la distribución de los tres polígonos entre dos sierras que corren al oriente y al oeste, y que se encuentran rodeados por las tierras que pertenecen a otros pueblos y a

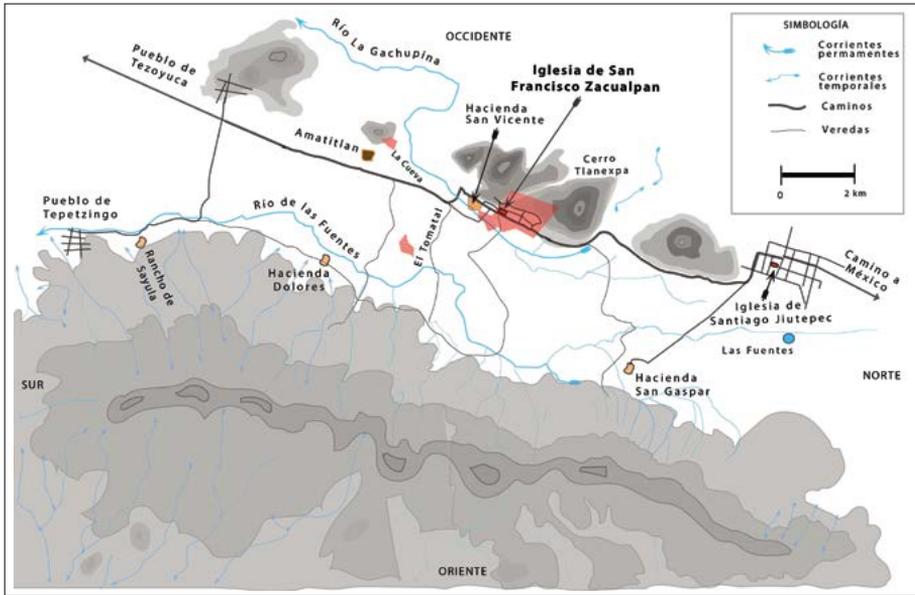


Figura 57. San Francisco Zacualpan y el valle de los ríos Las Fuentes y La Gachupina, como se conoce hoy al río que en el mapa de 1754 se nombra Apatlaco. La Hacienda Dolores se halla aproximadamente en el mismo sitio que ocupa en el mapa el Rancho De Barba.



Figura 58. Una vista de la sierra que aparece en el mapa al oriente. El caserío que se aprecia en primer plano muestra el crecimiento urbano reciente de San Francisco Zacualpan. Fotografía del autor.

las haciendas circunvecinas. El mapa nos muestra una vista a la redonda, si suponemos que hay un observador ubicado en su centro, el cual gira sobre su propio eje para recorrer con su mirada el paisaje circundante. Por eso es que en el mapa se aprecian las montañas del poniente de pie y las del oriente de cabeza, porque el observador así las visualiza en un giro a la redonda.



Figura 59. Vista de poniente a oriente del valle del río Las Fuentes, que es el que se aprecia en primer plano. Al fondo y a la izquierda se levanta la loma pedregosa de Tlanexpa en cuyas faldas se fundó San Francisco Zacualpan.



Figura 60. Las ruinas de la torre de un campanario se levantan a la orilla del camino que va del pueblo de Tepetzingo a la Hacienda Dolores. Muy probablemente son las ruinas de lo que se nombra en el mapa como Rancho de Sayula.

El área que ocupa Zacualpan en el mapa está señalada con la letra A y marcado con un polígono que va de los números 1 al 13. Una línea roja –trazada del 3 al 13– parte este polígono en dos: la superficie inferior es considerada “tierra fructífera de pan llevar” y tiene una extensión de un poco más de media caba-



Figura 61. Tierras de la Hacienda Dolores. Se aprecia en primer plano un acueducto que proviene de Las Fuentes. Más allá se levantan las montañas que en el mapa de 1754 se representan al oriente.



Figura 62. Ruinas de la Hacienda Dolores.



Figura 63. La sierra del oriente.



Figura 64. La sierra del oriente.



Figura 65. Un aspecto del camino actual que va del pueblo de Tepetzingo a las ruinas de la Hacienda Dolores.

llería (465 918 varas cuadradas, equivalentes a 32.7 ha). La “tierra de pan llevar” era de riego (Galván Rivera, 1998 [1868]: cap. XI: 181).⁷² En la parte superior de

⁷² Mariano Galván Rivera definió en el siguiente párrafo las “Tres calidades de tierras que hay, según reales ordenanzas, de las cuales las primeras se llaman de *Pan sembrar*, las segundas se llaman de *Pan coger*, y las terceras de *Pan llevar*. Las tierras de *Pan sembrar*, son las de trigo aventurero; las de *Pan coger* son las de temporal, y las de *Pan llevar* son las de riego, esto es, las que tienen aguas. Cada especie de estas tierras tiene diferentes precios, y se han de regular según sus parajes, calidades, distancias y condiciones; y lo mismo se entiende de los sitios de ganado mayor, menor, criaderos y caballerías. Fuera de estas tres calidades, hay otras tierras que solo sirven para pastos de ganados, y éstas son lomas, cerros y barrancas.

la figura trazada se encuentran los cerros del barrio, una “tierra infructífera” que cubre un área de un poco menos de tres caballerías (128 ha). El polígono también muestra la distribución de las casas del barrio, de la tierra que sirve para cultivar y de la que es improductiva. La tierra de riego se encuentra en el llano, a la orilla del río Apatlaco y del camino real que va a México; su extensión es sólo una sexta parte del área total del barrio.

El mapa muestra que Zacualpan está totalmente rodeado de propiedades ajenas: al norte por las tierras que pertenecen al pueblo de Santiago Jiutepec, al oeste por el pueblo de Temixco, al sur por la Hacienda de Temixco, y al este por las haciendas San Vicente y San Gaspar. Los indios de Zacualpan dijeron en su solicitud que la tierra que incluye el polígono A no les alcanzaba para sobrevivir y entonces se vieron obligados a arrendar a la Hacienda de Temixco por 3 cargas (414 kg) de maíz al año, las tierras de la loma pedregosa de *Tlanexpa*, ubicada en la parte superior del mapa y marcada con la letra *M*; sin embargo, aún con esta loma la tierra seguía siendo insuficiente para los habitantes de Zacualpan.

Uno de los dos sitios reclamados por las autoridades de Zacualpan era *La Cueva* (Figura 55). Está marcado en el mapa con dos letras: la *R*—que corresponde a lo “fructífero”—y la *Z*—que es lo “infructífero”—. El polígono con el que está dibujado este sitio va de los números 1 al 6; su área total es de 106 602 varas cuadradas (7.4 has). Su área “fructífera” cubre 77,502 varas cuadradas (5.4 has), y está separada de la parte “infructífera” por una línea roja; su extensión es de 29 100 varas cuadradas (2 ha). *La Cueva* tenía capacidad para la siembra de tres suertes de tierra. El otro sitio reclamado es *El Tomatal* (Figura 56). Está indicado con la letra *P* y su área es de 214 206 varas cuadradas (15 ha). El agrimensor advirtió que dentro de este paraje había “algunos ojos de pedregal”. Su capacidad de siembra eran siete suertes de tierra.

De acuerdo con el mapa y la explicación que se le agrega, también elaborada por el agrimensor, la tierra de Zacualpan efectivamente cultivable entre *La Cueva*, *El Tomatal* y lo “fructífero del pueblo”, cubrió un área total de 767 627 varas cuadradas (poco más de 1 1/6 caballerías; es decir, 53.9 has). Lo “infructífero” sumó tres caballerías de tierra y un solar (128.6 has); por lo tanto, lo “infructífero” del pueblo era 2.4 veces más que lo “fructífero”. La suma total de las áreas “fructíferas” e infructíferas” es de 182.5 has.

Las tierras que se hallan en labor, sujetas ya al arado, en América se llaman de *Pan llevar*, a distinción de las de *crianzas y montuosas*, por no haber siembras de trigo por el *chahuistle*.” (Galván Rivera, 1998 [1868]: 181).

Si se toma en cuenta que Zacualpan contaba con unas 50 familias en 1754, la distribución equitativa de las 32.7 has de tierras de “pan llevar” con que contaba dotaría a cada familia con un poco más de media ha; en cambio, si se les restituía la propiedad de *La Cueva* y *El Tomatal* cada familia tendría una ha de tierra de riego.

Vista de ojos

En el expediente se anotan con detalle las circunstancias de la primera inspección ocular. Dice que no se hallaron presentes los representantes de la república de Xiutepeque ni los encargados de las haciendas de Matlapan y San Vicente, a pesar de que habían dicho que llegarían a la cita programada para las seis de la mañana del 9 de diciembre de 1754.

El documento inicia como se acostumbraba entonces, indicando el lugar –“Estando en el campo, Jurisdicción de la Villa de Cuernabaca del Estado y Marquesado del Valle”–, la fecha, la hora y la lista de los presentes. Destaca la asistencia de las autoridades y “el común” de Zacualpan, “testigos de identidad”, el “Perito Agrimensor”, un intérprete y Salvador Fernández, el apoderado legal de los naturales de Zacualpan, “para efecto de hacer vista de ojos y medida de las tierras de que se halla en actual posesión el referido Pueblo”. El recorrido inició en la cumbre de la loma pedregosa de Tlanexpa –número 1–. Los testigos guiaron el recorrido hacia “la parte del Norte por encima de dicha cumbre hasta una cañada que hace una cordilera de cerros que quedan a la parte del Poniente y uno a la del Norte que nombran Asesentla”. Un paraje, dice la descripción, que divide las tierras de Xiutepeque hacia el Norte y las de Temisco hacia el Poniente –número 2–. A continuación “observando para Oeste quarta a el Surueste” y siguiendo el límite con Xiutepeque, se encontró el camino que viene de México “para este valle que nombran La Cañada”. Y se terminó el recorrido de ese rumbo hasta “el pie de una loma tendida pedregosa en cuya cumbre [...] hay varios crestones, hasta encontrar el río que le nombran Apatlaco” –número 3–. Luego siguieron “rumbo Sur Surueste” y encontraron un pedazo de tierra laboría y una huerta de Zacualpan –número 4–. También vieron al Oriente las tierras de las haciendas de Matlapan y San Vicente. Los testigos señalaron “una suerte de caña” llamada San Pedro que fue propiedad de Zacualpan. Más adelante vieron otra suerte de tierra de la hacienda San Vicente nombrada El Mamey, también sembrada de caña. Y siguió la vista de ojos a las orillas de esas suertes de tierra “con oblicuidades de rumbos” hasta llegar “detrás de unas casillas junto al río en un puente de cal y canto”

—números 4 a 13—. A partir de ahí se avanzó hacia el rumbo “de entre oriente a poniente” hasta llegar a la cima del cerro Tlanespa, donde se inició la medida.

La medición de los polígonos

Una vez que llegaron a la cima de Tlanespa concluyó la vista de ojos. En seguida el agrimensor se preparó para el siguiente procedimiento que era la medición del primer polígono. Colocó una mesa movable orientada “a los cuatro vientos” y sobre ella puso el triángulo filar “y demás instrumentos”. Después estiró un cordel de cañamo “bien acondicionado” y lo midió con “una vara usual de medir telas y seda”. El escribano aclara que la vara que usaron estaba “marcada y sellada con la de el fiel contraste de la ciudad de México”.

La medida formal del polígono inició en seguida: “tomado por el agrimensor el rumbo de sur a norte” desde el número 1 midió 25 cordeles hasta el número 2, “que es la cañada y falda del cerro” Tlanespa, “quedando a la parte del poniente la cordillera de cerros, a la del norte el que le nombran Asesentla, cuyo lindero pertenece a los de el pueblo de Xiutepeque y a el poniente lindero de Temisco”. A partir del número 2 se avanzó hacia el rumbo “oeste quarta al sueste” y se midieron 17 cordeles hasta el número 3. De uno a otro número se avanzó “por la falda de unos peñascos que forma[n] loma tendida”. Del número 3 se avanzó “cojiendo rumbo entre oriente y sur al pie de una ladera pedregosa en cuias cumbres hay unos peñascos”. También se pasó por el río Apatlaco. Hasta el número 4 se contaron 11 cordeles y 23 varas. Y en seguida continuaron por el rumbo sur surueste hasta el número 5. La media fue de 7 cordeles. Al número 6 avanzaron rumbo al oriente a la orilla de la suerte de caña llamada San Pedro y se contaron 3 cordeles. Luego se avanzó hacia el sur surueste y se contaron 5 cordeles y 24 varas hasta el número 7. De ahí se avanzó al rumbo oes[te] surueste sobre el límite de la suerte de caña del Mamey. Fueron 9 cordeles y 28 varas hasta el número 8. Se avanzó al rumbo sur quarta al sueste y se midieron 4 cordeles hasta el número 9. De ahí se caminó hacia el rumbo oeste quarta al sur surueste y se midieron 3 cordeles hasta el número 10. “Y observado rumbo entre norte y sur se contó un cordel, el que terminó en el número once”; y en seguida se siguió el rumbo oeste y midieron 2 cordeles hasta el número 12. A partir de este número y hacia el rumbo oes[te] norueste “se contaron diez y seis cordeles por encima de una loma pedregosa, lindando con dicho real de San Vicente, los que terminaron en el número uno, en donde principió dicha medida”.

El agrimensor y los testigos midieron después el área del sitio llamado La Cueva con un procedimiento similar. La numeración de los parajes fue del 1 al 6. Después se midió el sitio de El Tomatal de los números 7 a 16.

El juicio

Los indios de Zacualpan argumentaron en su solicitud, como hemos visto, que a “causa de que nuestros antepasados eran pocos y miserables tributarios y aún sirvientes” de los hacendados vecinos, sus tierras fueron invadidas, y lo que piden ahora es que se les restituyan y que, además, se les reconozca como pueblo. Para sustentar su petición, argumentaron que “con su propio personal trabajo, sin derramas ni reserva de tributos” habían construido “un suntuoso templo que en cualquiera ciudad pudiera servir de iglesia muy competente”; y que tenían nombrados todos los puestos de república, excepto los de alcalde y gobernador; y, por último, que todos sus habitantes estaban “bien doctrinados, sujetos y reconocidos a la Doctrina cristiana, y sin faltar a su explicación ni a los demás actos cristianos”, y que eran “de buenas costumbres, recogidos, y por su naturaleza inclinados a el trabajo y nada ociosos”. En los autos de esta solicitud, ejecutados por Francisco Xavier Barroso Laso, juez comisario nombrado para el caso, atestiguaron siete personas de diferente “calidad”, oficio y procedencia: Juan Robles, herrero, de 35 años de edad; Marcos Santos, mulato libre, arriero, de 60 años y vecino de Zacualpan; Francisco de Tapia, español, vecino del pueblo de Jiutepec, de 40 años; Lorenzo Bergara, indio, de 30 años, en ese momento gobernador de la cabecera de Jiutepec; Miguel García, indio, fue 7 años gobernador de la cabecera de Jiutepec, de más de 50 años de edad; Juan Pedro, indio, fue gobernador 4 veces en Jiutepec, de 40 años; y Joaquin Antonio de Ocampo, español, de ejercicio labrador, de 40 años.

Como se aprecia, entre los testigos participaron hasta las autoridades de Jiutepec, quienes apoyaron en su testimonio las demandas del barrio de Zacualpan; sin embargo, para las autoridades coloniales la opinión más importante fue la del cura de Jiutepec, fray Antonio de Arpide, fechada el 2 de noviembre de 1754. El fraile ratificó lo que los indios habían dicho en su solicitud, y agregó lo que ya se ha mencionado, que la iglesia tenía unas 23 varas (19.2 mts) de longitud, 7 varas (5.8 mts) de latitud y poco más de 3 varas (2.5 mts) de altitud. En lo días de misa se contaban 41 indios casados, 5 viudos y 10 viudas, además de los muchachos, “Y si acaso tienen otros más, no lo se, [dice el fraile,] ni jamás los he reconocido por hijos naturales de dicho barrio, que será porque habrán vivido con títulos de

gañanes en alguna o algunas haciendas”.⁷³ También agrega que el pueblo tiene un cementerio cuyas bardas están por acabarse y que después de acabada la iglesia deben construir casa de comunidad y cárcel.

La objeción principal para la restitución de las tierras que los indios reclamaron como propias provino, como era de esperarse, de los herederos de Manuel García de Aranda, quien detentó las tierras de *El Tomatal* y *La Cueva* con título de arrendamiento sin que mostrara los papeles del contrato, por no tenerlos o por haber ya vencido el período de arrendamiento, y sin haber cubierto ningún pago por el uso de las tierras. La reacción de los hacendados fue de negarse a la entrega de los parajes reclamados con el argumento de que el trato de arrendamiento se había hecho con los indios de Jiutepec, y que los de Zacualpan nada tenían que ver en este asunto. Los hacendados no solo se negaron a devolver las tierras, sino que incluso impidieron a los indios de Zacualpan el paso por los parajes en disputa y no les dejaron aprovecharse de las aguas del río Apatlaco.

A pesar de todo, el abogado de los indios llevó el juicio hasta que logró la satisfacción de los tres puntos demandados: 1) la restitución de los parajes nombrados *El Tomatal* y *La Cueva*; 2) su reconocimiento como pueblo formal; y 3) la medición de las seiscientas varas del fundo legal.

El abogado insistió en que los indios de Zacualpan eran “gente muy obediente, bien gobernadas y nada inclinadas a la ociosidad, si bien experimentada y ejercitada en el trabajo, como lo acredita la fábrica de dicha iglesia”. Finalmente, las autoridades juzgaron procedente la petición de convertir al barrio en “formal y riguroso pueblo”. El 28 de enero de 1757, Martín de Arámburu, abogado de Cámara del Duque de Terranova, Marqués del Valle, recomendó a los oidores de la Real Audiencia la aprobación de la solicitud con un argumento aparentemente contradictorio. Dijo que a pesar de que los indios de Zacualpan “tienen fabricada una iglesia de mampostería y bóveda con su torre, sacristía, cementerio, portadas y con el adorno correspondiente a las fuerzas de sus habitantes y bastante para celebrar en ella con culto los divinos oficios”; y que a pesar de que su iglesia tiene 23 varas de largo y de que en ella asisten a misa no solo los domingos sino en todos los días de fiesta; y, en fin, de que a pesar que sumen cincuenta las familias del barrio, “Todos estos requisitos que concurren nos son bastantes a justificar el que sea Pueblo constituido por tal”; más aún, dice el abogado, desde un principio la reducción se hizo con título de barrio y la iglesia que han construido y el número de familias con que cuenta, son cosas tan propias de un barrio como el no tener en su república el cargo de alcalde sino sólo de regidores y otros oficiales de repú-

⁷³ AGN, Hospital de Jesús: leg. 345, exp. 4, f. 12.

blica. Pero, dice finalmente Martín de Arámburu, si “no hay la instrucción bastante” por no cubrirse todos los requisitos, en cambio “sí hay motivo suficiente” para que las autoridades virreinales lo erijan en pueblo porque “concurren todas las circunstancias que para ello se necesitan”:

concediéndoles facultad para elegir anualmente un alcalde, un regidor, escribano y los demás ministros que se acostumbran, con la calidad de que luego que acaben su iglesia procedan a formar casa de comunidad y cárcel, y de que han de hacer sus elecciones en la cabecera de gobierno a donde pertenecieren, a el tiempo que en ella fuere costumbre, salvo en el presente en que podrán proceder a la elección, si la tuvieren hecha los de la cabecera, para que no se les demore hasta el año venidero, y entendiéndose también que han de quedar sujetos a la dicha cabecera en la forma que lo están a la de su gobierno todos los pueblos en que no hay gobernador y son anexos a el principal en que lo tienen.⁷⁴

El abogado del Marquesado nos proporciona en este comentario, un ejemplo de la manera en que conciliaron las autoridades a mediados del siglo XVIII la demanda de autonomía de los barrios con el mantenimiento de las jerarquías territoriales tradicionales. Si bien se le otorgó a Zacualpan la calidad de *pueblo*, con derecho a un cabildo que incluyera el cargo de alcalde y los demás puestos de república, su elección tendría que hacerse en la cabecera, como se había hecho hasta entonces con los demás cargos, porque ahí residía el gobernador del sistema territorial que encabezaba Jiutepec. No obstante haber sido transformado de barrio en pueblo, los indios de Zacualpan siguieron sujetos a su antigua cabecera. De esta manera, la forma en que barrios y pueblos estuvieron sujetos a la cabecera donde residió el gobernador reprodujo, aún a mediados del siglo XVIII, los elementos constitutivos del *altépetl* del siglo XVI, el cual incluyó el nombramiento de un gobernador que encabezara la república de indios. Ante las autoridades del régimen virreinal del siglo XVIII, el gobernador de la república de indios todavía representó el elemento de cohesión y jerarquía que permitió que un barrio se transformara en pueblo y, sin embargo, siguiera sujeto a la cabecera.

Martín de Arámburu también sugirió a la real Audiencia que se realizara la medición de las 600 varas del fundo legal de Zacualpan, una vez que se le había restituido el dominio de El Tomatal y La Cueva. Dice también que si faltaba algo de tierra para acompletar esa superficie, que se podía tomar de las propiedades vecinas, considerando que la cédula del 4 de junio de 1687 no se refirió

⁷⁴ AGN, Hospital de Jesús: leg. 345, exp. 4, f. 52v.

solamente a la medición de los pueblos ya hechos, sino también “de los que en adelante se poblaren y fundaren”. El abogado aclaró que las cédulas previeron que las tierras se repartiessen a los indios no “para que tengan la denominación de pueblo, sino para que tengan de que mantenerse”; por lo tanto, era irrelevante denominar o no pueblo a Zacualpan en virtud de las 600 varas, si su otorgamiento sólo dependía de la existencia del número de familias que las requerían para su mantenimiento. Así, su “asignación o reintegro y la posesión es ejecutiva [escribió Arámburu], por ser disposición expresa de las leyes reales y cédulas.”⁷⁵

La recomendación de Martín de Arámburu a la Real Audiencia reafirmó la existencia del pueblo de indios ante las ambiciones territoriales de los hacendados. El resultado fue que el 31 de enero de 1757, la Real Audiencia autorizó que San Francisco Zacualpan nombrara un alcalde y el 24 de mayo del mismo año se le dio posesión de su fundo legal. Sin embargo, esa área territorial apenas pudo proporcionar 1 ha de tierra de riego para el cultivo a cada familia de Zacualpan, de modo tal que en las décadas siguientes la tierra de cultivo disminuyó conforme aumentó la población.

Conclusión

El análisis que se acaba de exponer nos muestra la eficacia técnica de la agrimensura novohispana. Una vez que interviene, el agrimensor transforma la duda y la incertidumbre en un cálculo preciso de distancias, superficies y calidades productivas de la tierra. No he logrado obtener más información sobre la vida de José Antonio Alarcón y sobre cómo se formó como agrimensor. Sólo puedo agregar que en el Archivo General de la Nación hay otros 10 mapas suyos, además del de San Francisco Zacualpan.

- a) Año: 1751. Ixtapalapa (Ciudad de México). AGN, Tierras, vol. 1543, exp. 2bis, f. 9bis. Número de pieza: 1105;
- b) Año: 1754. Estancia de Santiago Maza (Jilotepec, Edo. De México). AGN, Tierras, vol. 2163, exp. 1, f. 164. Número de pieza: 1364 (Figura 66);
- c) Año: 1753. Quautlalpa y Zapatlán. AGN, Tierras, vol. 429, exp. 3, cuad. 2, f. 37. Número de pieza: 0699;

⁷⁵ AGN, Hospital de Jesús: leg. 345, exp. 4, f. 53v.

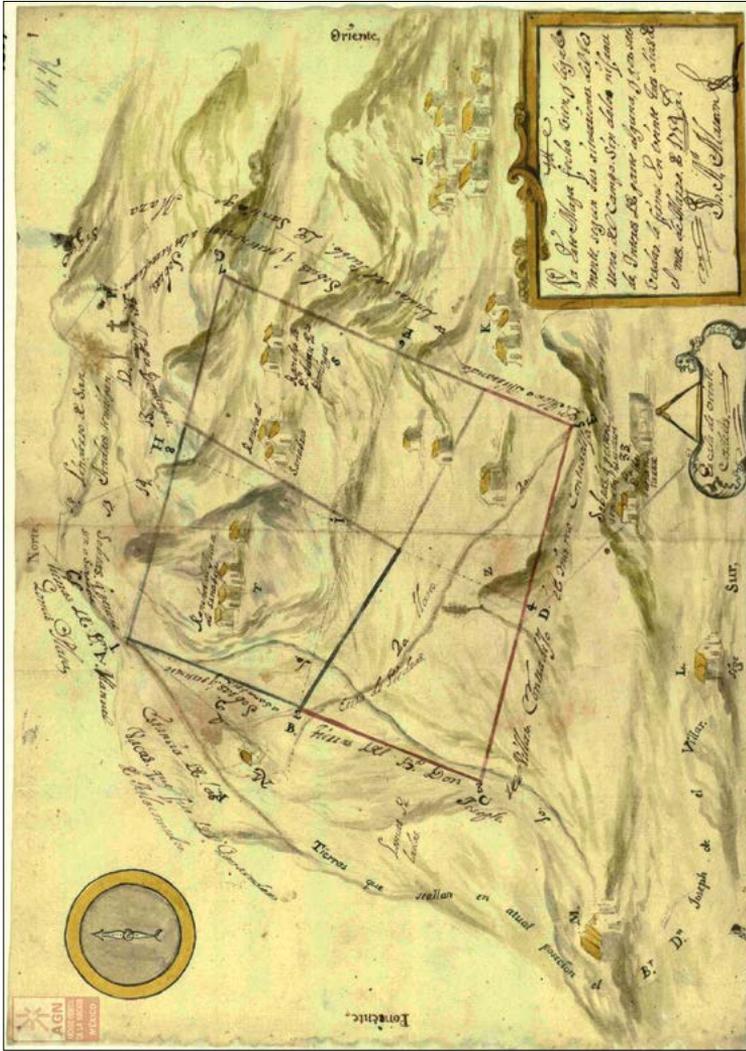


Figura 66. Estancia de Santiago Maza (Jilotepec, Edo. De México). Año: 1754. AGN, Tierras, vol. 2163, exp. 1, f. 164. Número de pieza: 1364. Autor: Joseph Antonio Alarcón. La cartela dice lo siguiente: “Va este Mapa fecho vien, y legalmente según sus situaciones del terreno del campo. Sin dolo ni fraude [ni] ynterés de parte alguna, y por ser verdad lo firmé en veinte [y] tres días de el mes de marzo de 1754”. Se aprecia el trazo de un polígono y en su interior un cuadrado para delimitar la propiedad del Rancho de Juan Sanabria. El polígono está dibujado en una vista de planta y el terreno se ve a vuelo de pájaro.

- d) Año: 1757. San Pedro Cuajimalpa (Coyoacán, Ciudad de México). AGN, Tierras, vol. 1506, exp. 7, cuad. 4, f. 23. Número de pieza: 1067. (Véase la figura 8 del capítulo I);
- e) Año: 1761. Instrumentos de medición topográfica para la Hacienda Machorra (Querétaro, Querétaro). AGN, Tierras, vol. 835, exp. 1, f. 271. Número de pieza: 0854;
- f) Año: 1761. Hacienda Machorra (Querétaro, Querétaro). AGN, Tierras, vol. 835, exp. 1, f. 331. Número de pieza: 0855;
- g) Año: 1766. Santiago Tulma (Teotihuacán, Edo. de México). AGN, Tierras, vol. 1648, exp. 1, f. 201. Número de pieza: 1164;
- h) Año: 1766. Ingenio de San Antonio Atlacomulco (Cuernavaca, Morelos). AGN, Hospital de Jesús, vol. 48, 1ª parte, exp. 3, f. 263. Número de pieza: 3007;
- i) Año: 1770. San Pablo Huehuetoca (Cuautitlán, Edo. de México). AGN, Tierras, vol. 1540, exp. 2, cuad. 2, f. 83. Número de pieza: 1102. Número de pieza: 1102;
- j) Año: 1778. Oaxtepec y Yautepec (Morelos). AGN, Tierras, vol. 1939, exp. 11, f. 11. Número de pieza: 1320.

Los once mapas de José Antonio Alarcón que resguarda el AGN están datados entre 1751 y 1778. Son 27 años de actividad como agrimensor, suponiendo que se trate del mismo cartógrafo y no de otro personaje con el mismo nombre. Sus mapas representan lugares centrales de la Nueva España. Hay mapas de pueblos de indios, estancias y haciendas. ¿Existen más mapas de José Antonio Alarcón en otros repositorios de México? Es muy probable que sí. El estudio mostrado nos aproxima a la importancia del análisis historiográfico y cartográfico para comprender y explicar la agrimensura novohispana. También nos demuestra la importancia del trabajo de campo para recorrer los espacios representados en el mapa y tratar de explicar tanto el trazo de los polígonos como las vistas del paisaje.

Capítulo 5. El paisaje del pueblo de indios durante el siglo XIX

Adán Rodríguez Ávila

Marcelo Ramírez Ruíz

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

El “pueblo de indios” fue una de las herencias novohispanas que recibió el Estado mexicano, pero la discusión sobre su existencia se evitó e incluso fue deliberadamente ignorado por los actores de la ideología imperante en el siglo XIX. La escasez y ausencia de fuentes oficiales caracteriza los momentos en que los liberales se instauraron en el poder y pretendieron difundir su plan de reorganización nacional. Como primer acercamiento al significado del pueblo de indios durante el siglo XIX, nos propusimos la tarea de investigar la legislación más importante que pretendió regir a sus habitantes. Después abordamos el problema de la representación de su paisaje en libros y pinturas de la época.

¿Qué se entendía por pueblo de indios durante el siglo XIX? El discurso predominante

El pueblo de indios fue instaurado bajo el gobierno de la Corona española como medio de control sobre las poblaciones del Nuevo Mundo. Fueron pues, instauradas dos repúblicas en Nueva España, la de españoles y la de indios. Ciertamente hubo grandes cambios: el patrón de asentamiento disperso fue modificado y de varias comunidades esparcidas se ayuntaron pueblos que facilitaron la recaudación de impuestos, la impartición de justicia y la evangelización. Según la antigua expresión, los indios fueron reducidos a la “policía humana”. Pero por otra parte, también es cierto que el modelo hispano no logró imponerse por completo y en muchos casos convivió con el *altépetl* con resultados que asombran por la duración que han alcanzado.

Tras la Independencia vino una ruptura con España y los liberales vieron en su entorno un lienzo en blanco para impulsar el desarrollo de la manera que

consideraron más adecuada. El pueblo de indios fue visto entonces como parte de la inmensa herencia económica y social de la Corona y, según los liberales, como los remanentes del enemigo y un obstáculo para el futuro. El desdén y, quizá también, la ignorancia hacia esta forma de organización se vió reflejada en la falta de consideración que se le tuvo al momento de redactar y promulgar las cartas magnas mexicanas. En la Constitución de 1824 no se menciona quién exactamente podía ser considerado mexicano, pero se dio por entendido que se trataba de una legislación que abarcaba a todos los habitantes del país. La constitución de 1857 fue similar, tanto en la ausencia de un concepto sobre “el indio” como en la idea de la igualdad ante la ley; además de que refrendó la tajante negación de los títulos de nobleza y cualquier tipo de legislación especial para determinadas instituciones del Antiguo Régimen, como los cacicazgos indígenas.

Según Eva Sanz Jara (2011: 30), los discursos del proyecto liberal realizaron una invisibilización de lo indio. Tan sólo la expresión “los indios”, suponía una desigualdad que legalmente no existía. El concepto fue evitado y se intentó reemplazarlo sin éxito, y eso explica que en muchas ocasiones los liberales usaran la expresión “los llamados indios”; sin embargo, ni el indio ni su pueblo dejaron de existir en la realidad. Durante los debates previos a la Constitución de 1857, Ponciano Arriaga llamó la atención de sus compatriotas sobre el tema y anotó que desde la legislación novohispana ninguna ley se había ocupado de su situación precaria.

Los liberales metafísicos o viejos –miembros de la generación que impulsó y defendió la Constitución de 1857– creyeron en el viejo y extendido dogma de la riqueza nacional y decían que la manera de impulsar a la población era mediante el esfuerzo individual. Y agregaron que México y su tierra –como si de entes con personalidad propia se tratara–, rogaban por brazos que extrajeran las maravillas que guardaban en su interior. No obstante, el grueso de la población eran los habitantes rurales; eran más los pueblos de indios y rancherías que los pocos liberales; eran los que vivían el día a día conforme al Antiguo Régimen los que se opusieron a la legislación. Pero en la retórica liberal el pueblo era más bien otro, un ente superior que tenía sentimientos de progreso y no valían pues, las inconformidades de los indios ante lo que demandaba aquello metafísico que llamaban *nación*. Los experimentos y fallos que durante las primeras décadas independientes vivió el país, fueron enfrentados con reformas que pretendieron cambiar de golpe una sociedad bien definida, comunal y jerarquizada, en una utopía igualitaria en donde todos los habitantes deberían contribuir al bienestar social por medio de la empresa privada. El pueblo de indios pasó de ser solamente ig-

norado a un claro objetivo de ataque, sin ser muchas veces todavía reconocido por su nombre.

El plan de reorganización liberal buscaba la igualdad de todos los habitantes del país y fue llevado a cabo bajo dichos parámetros, es decir que se propuso no pensando de forma explícita en el cambio de los indios sino abarcando a toda la sociedad. Los indios y su forma de vida se consideraban un problema particular, pero fueron arrastrados dentro de un cambio más ambicioso y se buscó la solución a sus condiciones de vida más bien como un efecto de la transformación entera del país. Así, cuando el gobierno liberal declaró legalmente su ataque en contra del Antiguo Régimen y sus corporaciones, se vieron dentro del conflicto el clero —el principal enemigo— y las tierras comunales de los indios. Los pueblos de indios tuvieron una larga historia de autosuficiencia, ya que de las tierras obtenían su propio alimento, algunos recursos para vender en mercados cercanos y pequeños, y los gastos para sus festividades religiosas; sin embargo, liberales reformistas como Juárez, Lerdo y Ocampo querían que el indio emigrara hacia tierras deshabitadas y que trabajara sólo para sí mismo, se rigiera por un individualismo radicalizado que lo desprendiera de su comunidad y dejara de gastar en la iglesia y su santoral un capital de empresario en potencia. Según Ocampo (2013: 209), el clero era dueño de cuando menos dos terceras partes de los valores raíces de la República y acaparaba los frutos del trabajador por medio del diezmo, pago de servicios y otras cuotas. Había muchos aspectos que les hacían considerar al pueblo de indios como la antítesis del proyecto liberal, porque representaba la permanencia de un pasado en el que imperaba un régimen en comunidad y el más profundo respeto y obediencia a la autoridad cristiana, más que al gobierno federal. Para los liberales reformistas representó un enorme problema que los habitantes del pueblo de indios no tuvieran un sentimiento nacionalista mexicano.

Covo (1983: 347) remarcó que para los liberales de la Reforma, entre los que destacaron Lerdo, Arriaga, Ocampo y Prieto, la propiedad individual era “la única propia para moralizar al individuo”; el pensamiento liberal no podía ser entonces sino individualista, mientras que los indios concebían su existencia sólo en comunidad. La misma autora (1983: 348) también señaló el modo en que los articulistas de el *Monitor Republicano* y otro diarios opinaban sobre dichas ideas. Francisco Díaz Barriga, por ejemplo, veía en la propiedad privada la manera de sacar a los indios de su zona de confort y aparente falta de dinamismo en comunidad. Según el autor, la propiedad privada les obligaría a defender algo propio. Una idea que se volvió a expresar varias décadas después en la frase de Justo Sierra (1991: 127): “el pueblo terrígena es un pueblo sentado, hay que ponerlo de pie”. También Ocampo (2013: 17) consideró este pensamiento liberal e individualista

como expresión del desarrollo humano, y vio en cualquier otro modo de pensar un obstáculo para la vida.

En medio de este conflicto ideológico, la iglesia fue percibida como uno de los componentes más importantes del pueblo de indios. Según Powell (1972: 658), ésta había dado a los indios educación, esperanza, festividades y beneficios materiales, a diferencia del gobierno que no los tenía en consideración. Desde el advenimiento de los españoles habían sido los religiosos quienes se ocuparon del cuidado de los indios, les realizaban ceremonias que los refrendaban como parte de un todo al nacer, casarse y morir; los instruían en sus colegios y conventos, bajo los cuales aprendían a leer y obtenían prestigio social; y eran los religiosos quienes mantenían un trato directo e inmediato con los indios, en la vida cotidiana celebraban las mismas fechas, escuchaban sus confesiones y predicaban un futuro mejor ante las precarias situaciones que sobrellevaban. Los resultados históricos fueron, por una parte, que el indio era una persona cristiana antes que un mexicano; y, por otra parte, que los mestizos, los blancos y la “gente de razón” lo vieron como miembro de otras naciones y de otra raza. Según Covo (1983: 343), esta barrera sociológica impidió que el reformista liberal se solidarizara con el indio, a pesar de tener ambos hombres un origen en común.

Así pues, ¿cómo podría definirse el pueblo de indios durante el siglo XIX? Según los intelectuales liberales más influyentes se trataba de una institución anacrónica y retrógrada, sin esperanzas ni derecho de subsistir. Ya no se le consideraba como la categoría jurídica que había sido en Nueva España, y pasó a verse como una organización sin valor en los proyectos de nación. El pueblo de indios era el entorno del indio y, por tanto, aquello responsable de convertirlo en tal. Los liberales consideraron que los indios podrían ser mexicanos que compartieran los ideales y aspiraciones del grupo en el poder, en vez de pertenecer a una comunidad rural.

El “pueblo de indios” fue visto durante el siglo XIX como el espacio de la identidad india, en contraposición a las ciudades y su aparente progreso material y moral. Si nos detenemos un momento en los diccionarios decimonónicos —los cuales también nos aproximan al significado de las palabras y a su uso cotidiano y hasta inconsciente—, leemos que por *indio* se entendía al antiguo poblador de América y su descendencia contemporánea libre de la mezcla de otras razas. Los objetos y su entorno característico también podían ser indios, como su vestimenta, sus creencias, sus lenguas y, por supuesto, sus pueblos y paisajes, que albergaban una forma de vida y de pensar. El pueblo, a su vez, comprendía tres principales acepciones, sin que el orden siguiente les de necesariamente primacía: podía tratarse de un lugar poblado de gente; de la gente común y ordinaria, es

decir separada de la nobleza; y también comenzó a ser utilizado como sinónimo de nación.⁷⁶

La primera acepción de pueblo es también la más vieja. Y en cuanto a la segunda, podemos notar que con el tiempo fue asociándose cada vez más con las ideas de simpleza, humildad y sumisión, que presuntamente también correspondían a los indios, además de que se fue abriendo gradualmente la brecha entre lo que representaba en términos morales y materiales pertenecer a un pueblo o a alguna de aquellas progresistas ciudades. Pero lo más interesante parece ser la última acepción, porque pueblo considerado como nación fue producto del siglo XIX. La nación representaba aquella unidad y espíritu en común que caracterizaba a cierto grupo de hombres de entre el resto, era la identidad que les definía y que podían mostrar ante otros grupos humanos similares para medir el grado de civilización que habían alcanzado.

La nación resultó definitiva para repensar al pueblo de indios una vez que surgió el nuevo país, en una nueva centuria. Se trataba de un producto con orígenes históricos muy recientes pero que en su discurso se definía como antiquísimo; según Elías Palti (*cf.* 2006), la nación fue aquello que las élites de los nuevos Estados en América Latina elaboraron para justificar sus posiciones en el poder, y ciertamente también su posición ante el resto de países en el marco internacional. La necesidad de equiparar a sus naciones con las europeas les llevó a inventar discursos que dotaban de personalidad histórica a países como México, que recién comenzaban a existir pero que se definían como únicos, con lejanos argumentos históricos y a la par de los demás. La nación entonces, dio paso a pensar al país como un espíritu que trascendía épocas, escenarios y tipos de personas para unificar y caracterizar lo mexicano. Fue un discurso aglutinante que no sólo pretendió dar cohesión por medio del pasado para justificar el presente, sino que también estableció objetivos nacionales para el futuro. La nación era para los liberales, siguiendo el ejemplo de Renan (*cf.* 2004: *web*), un alma colectiva difícil de definir con palabras pero íntimamente ligada a la idea de civilización. Algo que en el discurso imperante cumplió la función de trascender la diversidad de lenguas y modos de ser en los habitantes del país. De esta manera, la nueva definición de pueblo, entendida como nación, se convirtió en la “unidad social por excelencia” (Pérez, 1999: 7) con la que los liberales trataron de generar un sentimiento de pertenencia totalitario y desplazar cualquier otro sentimiento colectivo y la idea de una diversidad de pueblos dispersos y ajenos entre sí.

⁷⁶ RAE, “Nuevo Tesoro Lexicográfico”: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>

Los pueblos de indios pudieron ser —y de hecho fueron vistos— como naciones independientes entre sí, con sus propios objetivos y habitantes diferentes a los del nuevo gran país; por lo tanto, no tenían cabida en los Estados Unidos Mexicanos. Mientras que en el ámbito legal los documentos más importantes no mencionaron siquiera a los pueblos de indios, sí que enaltecieron una y otra vez al pueblo mexicano y a la nación mexicana como la única realidad que se debía aceptar. Este discurso del único pueblo, que se encuentra en las constituciones de 1824 y 1857 y que se prolongó hacia el Porfiriato, sirvió como justificación legal para eliminar a las corporaciones ajenas al Estado mexicano. Por ejemplo, en el caso de la guerra del Yaqui, Francisco Bulnes (*cf.* 2013: 66 y 67) recurrió en su explicación en favor de las acciones del gobierno al hecho de que los indios no podían ni tenían por qué defender una autonomía que legalmente era inexistente. ¿De qué pueblo indio estaban a favor si ellos eran mexicanos y, por lo tanto, pertenecían al pueblo mexicano? ¿A qué nación yaqui debían defender si la única reconocida por el gobierno era la nación mexicana? La defensa de lo indio, visto como una forma de vida que atentaba al progreso de la nación, se entendió como rebeldía y carencia del único sentimiento nacionalista promovido y aceptado por el gobierno, el mexicano. Tantos pequeños y muy dispersos “pueblos–naciones” representaban un obstáculo para la formación de uno muy grande que los absorbiera a todos y uniformara sus ideales y su forma de vida. Por esta razón, no extraña que Pimentel (Sanz, 2011: 21) se haya preguntado: “¿Será posible que formemos un verdadero pueblo?” Entendiendo por verdadero al único “pueblo mexicano”, y dejando de lado al resto de “pueblos de indios” que no hacían sino heterogéneo al país.

Por otra parte, en un plano más práctico, las leyes de Reforma dañaron en muchos casos la organización y vida de los indios, pero también hay que tener en cuenta que no se aplicaron con uniformidad; en Oaxaca, por ejemplo, su efecto fue menor porque los indios tenían mayor influencia en el gobierno y la sociedad en general, de la que constituían una abrumadora mayoría; como sea, no cabe duda de la trascendencia ideológica de las leyes de Reforma porque sellaron sobre el papel las ideas del grupo en el poder respecto al hombre y su relación con el gobierno y la sociedad. El régimen de la constitución de 1857 fue tan largo que abarcó también al Porfiriato en su totalidad, aunque difícilmente podamos sostener que se haya aplicado en la práctica, incluso desde los años prontos a su promulgación. Sin embargo, la constitución sirvió a los gobiernos autodenominados como liberales para justificar las acciones poco liberales que emprendieron. Un consenso sobre la política liberal imperante fue mantenido por los mandatarios sucesivos a partir del triunfo frente al Segundo Imperio. Ciertamente hubo cam-

bios en la mentalidad de la población durante la segunda mitad del siglo XIX, debido principalmente a la gradual inclusión del positivismo en el gobierno y la vida intelectual mexicana; sin embargo, más que un completo reemplazo de corrientes de pensamiento hubo más bien una fusión entre liberalismo y positivismo, por lo que siguieron enaltecándose algunos de los preceptos más importantes de la constitución de 1857 y las Leyes de Reforma. Los positivistas recuperaron el objetivo de darle un valor social de mexicano al indio, porque el primero lo era todo y el segundo nada en términos prácticos para impulsar el progreso de la nación; así mismo, aunque fue cuestionada la diferencia entre la legislación en el papel y su resultado en la práctica, el juicio hacia las medidas de la administración de Juárez fue generalmente positivo. La diferenciación entre el pueblo de indios y el ideal de los intelectuales se acentuó debido al nuevo discurso positivista del progreso moral y material, cuando abundaron los ferrocarriles y las grandes construcciones, y se promovió el refinamiento de los modales según el estándar francés como símbolo de lo que la nación tenía que lograr; por lo tanto, se creyó que mientras más alejado se hallaba el indio de la capital y las ciudades su condición racial era “más pura” y sus hábitos y costumbres más antiguas.

Los liberales positivistas portaron abiertamente la bandera del liberalismo y muchas veces las palabras de los liberales metafísicos, pero aprovecharon la novedosa corriente filosófica para repensar los conceptos y cuestionaron la libertad radical y natural que postuló la generación anterior. En el nuevo ambiente intelectual se tenía la consciencia de que no en todo tiempo había sido perjudicial la institución del pueblo de indios. La tan citada ley comteana de los tres estados —teológico o ficticio, metafísico o abstracto, y científico o positivo— y la importancia de la historia para el positivismo, fueron el punto de partida para entender la evolución del país como una serie de etapas que, por su suma, conformaban al presente; es decir que lejos de negarse los desdeñados años de dominación española, se afirmaron como parte de la conformación de la nación mexicana. Fue reconocida pues, la tarea del clero, al que consideraron el eje alrededor del cual la población india se adentró en el camino de la civilización mediante el aprendizaje de la religión católica y los fundamentos para concebir y practicar una vida más parecida a los estándares europeos. Los frailes también ganaron fama de defensores de los indios ante el soldado o encomendero que buscaba aprovecharse de la ignorancia y carencias de los naturales, y aportaron al porvenir valiosos estudios sobre las lenguas y culturas prehispánicas. Sin embargo, los liberales positivistas también se detuvieron a pensar qué tan benéfica seguía siendo la influencia de la iglesia como centro de la organización de los pueblos de indios y qué tan conveniente era que continuara su existencia.

Los liberales positivistas consideraron que para adentrarse en una nueva era de progreso se tenían que abandonar los lastres que antes habían sido motores. El pueblo de indios, según su perspectiva, fue la introducción a la vida civilizada pero no podía subsistir en un nuevo régimen que requería la colaboración de todas sus partes por igual.

La visión spenceriana de la nación como organismo predominó durante el Porfiriato entre los intelectuales que se tenían a la vanguardia en cuanto a conocimientos, y dicha explicación de la sociedad cambió profundamente el trato que daba al indio y su entorno la generación contemporánea de liberales. Siendo México un todo compuesto por diversas partes que tenían que actuar al unísono para funcionar de manera correcta, según decían, había que estimular a los indios para que contribuyeran con el organismo social. El cambio se dio en que, si bien tanto metafísicos como positivistas buscaban transformar al indio en ciudadano, los primeros partieron de la negación de su existencia y los segundos de su reconocimiento. El pueblo de indios dejó entonces de ser ignorado y se comprendió su función histórica, pero fue planteada su desaparición por tratarse de un obstáculo que aislaba a los indios del resto de la población, del resto de las partes del organismo.

Los liberales positivistas publicaron a principios del siglo XX *México su evolución social*, un compendio enciclopédico dirigido por don Justo Sierra. La obra era la síntesis del pensamiento de una generación respecto a cómo concebían su propio país y, sin plantearse, también fue la respuesta a *México a través de los siglos*, la síntesis intelectual correspondiente a la generación anterior de liberales. Las menciones directas al pueblo de indios en ambas obras en realidad no son muchas considerando sus extensiones, pero nos detendremos en el artículo escrito por Miguel Macedo en *México: su evolución social* (Sierra, 2005: 687). A pesar de las diferencias de pensamiento que hubo entre las generaciones de liberales, este documento puede ser considerado como la esencia de lo que se definió y pensaba acerca del pueblo de indios durante el siglo XIX. Leamos en seguida un fragmento de lo que escribió Miguel Macedo.

Bien diversa de las ciudades ha sido la historia de las poblaciones pequeñas, y especialmente la de los que llamamos pueblos de indios. En vano las leyes mexicanas se han empeñado en borrar la honda división de las razas que constituyen la población nacional y que en la legislación colonial española dió origen á dos leyes, una para el blanco, europeo ó criollo, y otra para el indio. La República borró de sus códigos toda diferencia y dió á su legislación, como base fundamental, la más completa igualdad civil y política de todos los mexicanos; pero

desgraciadamente el esfuerzo ha sido en gran parte estéril, y el indio ha continuado y continuará por muchos años sentado á la puerta de su jacal ó cultivando y explotando por los procedimientos más primitivos sus tierras y montes, que conserva en común contra la ley, hasta que el alza del jornal y la instrucción, tanto alfabética como industrial, lo curen de sus enfermedades crónicas: la miseria y la ignorancia, que hoy lo tienen condenado á la apatía y á la triste inmovilidad de los ídolos sedentes de sus antepasados. La ley ha hecho, ó mejor dicho, ha querido hacer del pueblo de indios una población regida y administrada conforme a los principios que las de blancos y mestizos, y aun ha confiado a sus ayuntamientos la misión de vigilar el reparto de los terrenos de comunidad, alma de los viejos pueblos cuya desamortización fue decreto desde 1856; pero tales disposiciones han sido inútiles, y en vano al restablecerse la República (1868) se insistió en el reparto y reducción de las tierras comunes á propiedad individual. Esos ayuntamientos, faltos de toda iniciativa en cuanto á administración municipal, han continuado amparando y defendiendo con toda clase de ardides y subterfugios legales los bienes de comunidad, y ni siquiera han hecho desaparecer los viejos cacicazgos locales, pues los caciques han sido siempre los regidores y presidentes municipales, robusteciendo y legalizando así su poder sobre los indios.

El comentario de Macedo nos muestra cómo se había tratado la institución india en la última mitad del siglo XIX y los esfuerzos en vano al respecto; puede leerse en sus palabras una crítica al liberalismo metafísico que, a pesar de tener firmes aspiraciones, nunca pudo concretar su proyecto. En términos ideológicos, el pueblo de indios representaba la desigualdad que marcaba a un país heterogéneo con aspiraciones de uniformidad.

Sobre el tema racial, hay que mencionar que al positivismo poco le ocupaban las razas en tanto que planteaba a largo plazo la fusión de todas si los humanos en general alcanzaban el estado positivo. Según el comentario de Gabino Barreda (1929: 48), la divisiones raciales en la población mexicana eran “funestas” y el camino que habría de seguirse era la mezcla en vez de permitir la segregación entre indios, mestizos y “europeos”.⁷⁷ Además, el pueblo de indios separaba a la población no sólo en tipos raciales sino también en la escala de progreso que trajo el positivismo; no es que pertenecer a una particular raza definiera el nivel

⁷⁷ Por europeos se referían, además de los nacidos en Europa, a los mexicanos descendientes de éstos que poco o nada se habían mezclado con el resto de la población. También se les llamaban españoles, criollos y blancos.

de progreso y civilización, pero ciertamente se asociaban condiciones sociales y económicas al paso histórico de los diferentes grupos en México y, por lo tanto, el pueblo de indios representaba el atraso. Según Macedo, la diferenciación entre las ciudades y los pueblos de indios fue creciendo a tal grado de convertirse en opuestos. En los pueblos de indios quedaba la tecnología que apenas podía llamarse así, las costumbres anacrónicas, los métodos atrasados y las herramientas que ya no sacaban el máximo provecho a las actividades económicas.

De acuerdo con la visión jurídica de autores como Macedo, la mera existencia del pueblo de indios se consideraba ilegal. Las acciones realizadas en su contra, según sus consideraciones, habían sido infructuosas e incluso contraproducentes, ya que los antiguos caciques se habían transformado en sus dirigentes al amparo de la ley. Sin embargo, cabe resaltar que este discurso en contra del pueblo de indios no necesariamente fue un discurso en contra de sus habitantes. A partir del cambio que hubo entre los intelectuales positivistas de la negación al reconocimiento de los indios como una realidad incómoda, surgió entre ellos un altruismo comteano hacia los atrasados en la escala del progreso. Y esa actitud les sirvió como justificación para cambiar la manera de ser india; es decir, el pueblo de indios tenía que ser eliminado ya no únicamente por atentar en contra del desarrollo del capital individual mexicano, sino también como una forma de ayudar a los propios indios y emparejarlos a la situación del blanco y el mestizo. Según las enseñanzas de Comte, se consideraba un verdadero deber el dar a conocer las bondades de los últimos adelantos en la vida civilizada y obligar a cambiar al pueblo de indios porque, a fin de cuentas, estaban de esta forma ayudando a sus habitantes. Por otra parte, son innegables también los beneficios prácticos que los liberales positivistas obtendrían de sus acciones altruistas. Tenían, como los liberales metafísicos, la necesidad de transformar al indio en un hombre con valor social y económico real dentro de la población mexicana. Se consideraba a los indios la base de la economía, de modo que su mejoramiento traería beneficios a todas las partes del organismo.

El liberalismo fue la postura política que transformó el pensamiento y las acciones sobre el pueblo de indios durante el siglo XIX, debido a que resultó la ideología ganadora entre las facciones políticas mexicanas. A partir de 1868, con el triunfo sobre el Imperio, el liberalismo no encontró más obstáculos que los que sus propios simpatizantes se podían colocar, de modo que la ideología de unos pocos durante las décadas anteriores se convirtió en el estandarte de la defensa del país e inauguró una época de consenso. Entre los ideales del liberalismo que imperaron y pueden considerarse hasta parte fundadora y medular del proyecto entero fueron los de igualdad e individualismo, que se contradecían con la repú-

blica de indios novohispana. Por una parte, el individualismo exigía prácticas y maneras de pensar en las que tradicionalmente los indios no estaban instruidos, demandaba un completo cambio de mentalidad y la ruptura de los lazos con la iglesia y el resto de la comunidad.

Cuando Ponciano Arriaga (Tena, 2002: 577) señaló que “la idea de propiedad lleva inherente la de individualidad”, dejó claro que la situación del pueblo de indios se debatía entre un choque de valores completamente diferentes en el que ninguna parte estaba dispuesta a ceder. Los indios habían empleado durante el siglo XIX la misma forma comunal de poseer y trabajar las tierras durante trescientos años o más, y los problemas graves y su inconformidad no se habían expresado sino hasta que los obligaron a cambiar su visión. En cambio, el liberalismo de los reformistas decretaba que por medio de la libertad individual y su propiedad privada cada persona sería capaz de prosperar por sus propios méritos. Un liberal como Ocampo (*cf.* 2013) partía de la idea de que el hombre es bueno por naturaleza ayudándose de la razón, por lo que le bastaba un buen juicio y disposición individual para ejercer y desarrollar la libertad; mientras que la visión católica supone que el hombre tiende a la maldad y necesita del apoyo de Dios para realizarse, además de que consideró la perspectiva liberal como una especie de egoísmo y rechazo de la gracia divina.

El principio de la igualdad como base de la nueva y utópica sociedad, se enfrentó al problema de aplicar leyes sin distinción de clases en una sociedad profundamente clasista. Como refirió Ignacio Sosa (*cf.* Villegas, 1995), el problema del liberalismo metafísico fue prescindir de una explicación histórica de la sociedad, pues al considerar como atemporales los derechos que postulaban para el hombre estaban ignorando también el contexto que permitiría o no aplicarlos. Se pretendió imponer sobre la organización de los indios un nuevo orden que giraba alrededor de la categoría jurídica de ciudadano; mientras que en otro tiempo, el propio término de indio había sido una categoría jurídica. La palabra “ciudadano” intentó abarcar a todos los habitantes del país para reconocerlos únicamente como mexicanos. La consideración de su doctrina como lo razonablemente natural, llevó a pensar a los liberales que la situación social del hombre comunal era resultado de la implantación de un sistema económico y político retrógrada; y plantearon que la introducción de derechos como la libertad, la propiedad privada y la ciudadanía resolverían los problemas.

El concepto que tuvieron del pueblo de indios sus habitantes y los liberales fue muy distinto. Los liberales adoptaron como significado predilecto de pueblo el que lo asociaba a la nación, mientras que los indios se quedaron con el que se refería a un lugar y a la comunidad humana que lo habitaba. En la primera

acepción cabía solamente un pueblo dentro de un país y en la segunda podían existir muchos a la vez. La acepción comunal se remontaba a la época prehispánica y al orden del Antiguo Régimen impuesto por los europeos, en el que el individuo aprendía a formar parte de las corporaciones, los modos de actuar eran en conjunto y la pertenencia a pequeñas congregaciones poseía más ventajas que actuar en solitario. Con la adopción de las novedosas ideas liberales, también importadas de Europa, el papel del individuo ganó preeminencia sobre el de las corporaciones y cambió entonces la unidad central de la sociedad; a la vez que también se transformó el pueblo, que en lugar de ser llanamente un lugar pasó a concebirse como un ente en términos políticos para la retórica liberal. Fue entonces cuando se impuso el discurso del pueblo único conformado por los ciudadanos mexicanos, en lugar de permitir la existencia de diversos pueblos con sus particulares habitantes.

Después del Segundo Imperio los liberales positivistas tomaron la estafeta y el cambio ideológico ya estaba hecho. El debate se definió entonces en cómo tratar a los indios sin caer en contradicciones. La Leyes de Indias que establecieron a las dos repúblicas fueron vistas como una buena forma de tomar de la mano al indio en sus primeros pasos por el camino de la civilización, pero prolongarlas por demasiado tiempo había resultado en un perjudicial atraso. El error de los metafísicos había sido querer transformar al indio de golpe, extrayéndolo de su pueblo y sus costumbres como si éstas no se hubieran impregnado históricamente en su cultura; pero por otra parte, si se legislaba pensando especialmente en él se incurría en el mismo error que había cometido la Corona Española al establecer los pueblos de indios. La respuesta de los liberales positivistas fue asimilar al indio gradualmente a través del mestizaje cultural.

En conclusión durante el siglo XIX el pueblo de indios poseyó para las generaciones de liberales un valor contemporáneo entre nulo y negativo, lo que les llevó a justificar primero que lo ignoraran y trataron de eliminarlo, y después que plantearan su transformación. Pero sería imprudente ignorar que dicho pueblo poseyó también un valor histórico, originado del juicio que sobre la historia novohispana realizaron los liberales positivistas que, a diferencia de los metafísicos, reconocieron el buen trabajo que la Corona había hecho. En este sentido, el pueblo de indios valía en términos positivos para el camino del progreso y la vida civilizada en tanto que su institución no transgrediera las etapas que le correspondían. La condición para que la opinión liberal sobre el pueblo de indios fuera en términos favorecedores, era que se le tratara como un digno antecedente de la organización social y no como a una organización contemporánea.

Los liberales metafísicos, por su parte, se inclinaron por recuperar la historia prehispánica, llamada entonces historia antigua mexicana, y los pueblos de indios les importaron en tanto que habían sido más longevos que los impuestos por los españoles.

Representaciones del pueblo de indios durante el siglo XIX

El pueblo de indios, como hemos visto, tuvo varias acepciones durante el siglo que nos ocupa. La percepción de su existencia y su representación social, sin embargo, no se redujeron a las obras escritas por las élites gobernantes sino que incluyen una variedad de expresiones como el dibujo, la pintura, la fotografía y también la cartografía. Los más famosos libros del siglo XIX fueron con frecuencia ilustrados por una gran variedad de motivos “pintorescos”, como se decía entonces, que formaban a la vez el horizonte y el escenario del acontecer humano. Podría tratarse de los grandes viajes por el mar o por tierra, de los itinerarios al interior de una ciudad, de las vistas que apreciaba una persona en los alrededores urbanos o de los parajes que atravesaban los ejércitos. En cualquier caso el acontecer humano ocurre en el paisaje, y se le representó cuando lo mira inmóvil desde un lugar o cuando su vista es itinerante. El siglo XIX también fue el siglo del paisaje, y se expresó en una variedad de formatos y de temas.

Nos referimos en primer lugar a la literatura de viajes, que adquirió popularidad entre sus lectores cumpliendo una función que en esencia era la misma que la de las pinturas: proporcionar imágenes, pero por medio de un texto escrito. Por supuesto, algunos libros o artículos iban acompañados de litografías que complementaban la experiencia y otros, prácticamente consistían sólo en recopilaciones de grabados, litografías y fotografías, dejando un ínfimo lugar a las palabras; pero en muchas ocasiones, el relato escrito de los libros bien podía sostenerse por sí mismo en su búsqueda por generar paisajes mentales al lector, siendo la ilustración un elemento nulo o un agregado estético que no dejaba de tener relación con el texto pero que no tenía que ser indispensable para comprender el objetivo central de la publicación. Sobre este último caso está como ejemplo el libro *De Barceloneta a la República Mexicana* (1892), de Émile Chabrand, en el cual de las 22 ilustraciones anexas al relato sobre México en ningún momento hizo referencia escrita el autor y según Luis Everaert Dubernard (Chabrand, 1987: 32 y 33), muy pocas imágenes pueden atribuirse a Chabrand, pues la mayoría fueron tomadas de un artista francés o incluso de fotografías comercializadas en distintos lugares.

La representación del paisaje como texto escrito abarcó también a los pueblos de indios y tuvo como principales autores tanto a los viajeros extranjeros que arribaron para conocer al país, como a los medios impresos mexicanos que hacían la labor de difusión del territorio entre sus propios habitantes y hacia el exterior. En el primer grupo de autores los motivos fueron tan variados como la búsqueda de materias primas para establecer comercio con México, la reunión de conocimientos científicos y la mera costumbre generalizada de elaborar un diario por los sitios visitados, que después sería impreso para dar a conocer los lugares en el país del viajero; además, la experiencia del Segundo Imperio trajo cortes y misiones de extranjeros que por trabajo o cualquiera de las anteriores razones elaboraron escritos descriptivos, como en el caso de Paula Kolonitz y la propia Carlota. En cualquiera de los dos casos, no cabe duda de que Alexander von Humboldt fue uno de los máximos exponentes sobre la literatura que tenía como centro la explicación de México, pues marcó profundamente la tradición de dichos escritos descriptivos tanto extranjeros como nacionales, logrando mantenerse como referente de autoridad durante prácticamente el resto del siglo (Larrucea, 2014: 22-68). Humboldt arribó a Nueva España en 1803, cuando la Corona ya había mostrado holgura ante sus pasadas medidas antiextranjeras y según José Miranda (1962: 35), tanto el prusiano como el reino que ante él tenía se encontraban en sus etapas de madurez para converger en el *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*.

La obra de Humboldt resaltó muy pronto por su enciclopedismo; y su trascendencia puede medirse en diversos campos como pionera, fuente de inspiración, fuente de conocimientos científicos y sociales, por su contenido crítico y por su labor de recopilación. Al barón le siguieron otros extranjeros como el ya citado Chabrand y Friedrich Ratzel, y también los mexicanos liberales que lo utilizaron como sustento para exaltar las virtudes atribuidas a su país y justificar los desdénos hacia los elementos novohispanos que Humboldt criticó y de hecho, tres de los grandes temas de la literatura de viajes que atañen a la representación del paisaje del pueblo de indios fueron interpretados de las páginas del *Ensayo político*: la desigualdad social, el dogma de la riqueza nacional y la evocación histórica como descripción de lugares.

Los comentarios de Humboldt respecto a la diferencia de condiciones en que vivían los indios y el resto de la población fueron recuperados como denuncia y crítica ante el régimen que precedió al liberal, y gran parte de dicho problema se atribuyó al funcionamiento de la república de indios. A sus lectores llegaron noticias como que los indios estaban libres de alcabalas y otros impuestos y que su población iba en aumento en lugar de extinguirse; pero también del aislamiento

y otros problemas que suponía la “imperfección de las instituciones sociales impuestas [a los naturales]” (Ruiz, 1962: 183). Se decía que los trabajos forzados y la sumisión del indio ante el europeo y ante el indio cacique avalado por el europeo impedían la realización de una completa civilización. Humboldt citó en su ensayo a Fray Antonio de San Miguel, en un informe escrito en 1799 para dar cuenta de la situación social en Michoacán, en el que se puede leer que las divisiones entre los grupos sociales estaban avaladas por el gobierno por medio del sistema de castas y los pueblos de indios, en los que no podían convivir estos últimos con los blancos; además, los títulos de nobleza fomentaban la holgazanería de los pocos nobles privilegiados y al ser estos los únicos que se podían comunicar con los españoles no les interesaba dejar sus posiciones a costa de la perenne ignorancia del resto, dejando como resultado la tan citada interpretación de que los indios eran legalmente como niños para la Corona Española. Entonces, la desigualdad tenía su base en la imposición de instituciones diferentes para los modos de vida indio y español.

Por otra parte, una de las prácticas más comunes al momento de describir paisajes y la geografía en general del país fue la exagerada exaltación de sus recursos naturales. El llamado dogma de la riqueza nacional no fue puesto en duda sino hasta la aparición de los liberales positivistas y aún así continuó siendo utilizado por algunos como motivo para impulsar la colonización y transformar el modo de vida indio, pues planteaba que México era un país de tierras singularmente ricas en minerales y nutrientes, incomparable con cualquier otra parte del mundo y además con una facilidad ridícula para extraer dichas riquezas. Se atribuyó entonces a la holgazanería del indio promovida por su república que con tantos dones otorgados al territorio no se hubieran explotado con mejores resultados y se volvieron recurrentes maneras y expresiones de nombrar a los vastos tesoros naturales del país.

Este dogma o “delirio colectivo”, en palabras de Miranda (1962: 47), fue “ampliamente utilizado como forma de propaganda por las compañías que se formaron para explotar los yacimientos mineros mexicanos”. Tanto mexicanos como extranjeros escribieron y leyeron sobre él con miras al desarrollo económico, aunque quizá también deberíamos considerar que dicha retórica cumplió la función de exaltar rasgos físicos de un lugar para facilitar la formación de imágenes por medio de palabras. Como sea, a lo largo de los textos proliferaron alabanzas a la innumerable variedad de flora mexicana, a su “excesiva abundancia”⁷⁸

⁷⁸ Ratzel (2009: 437) En el caso de este autor, el calificativo de excesivo estuvo relacionado a la idea de que tener tanto de forma tan fácil orientaba a los hombres a la pereza.

y diversidad, y expresiones repetitivas como caudalosos ríos, campos fertilísimos pero mal cultivados, vigorosidad de las montañas y un clima templado. En cuestiones naturales se planteó una visión paradisíaca del paisaje, que recuerda a las impresiones de los primeros españoles que arribaron al Nuevo Mundo, además de destacar atributos asociados a la masculinidad y lo viril en el caso de los sitios imponentes; y a la feminidad y lo fértil en cuanto a las tierras y caminos de agua. Tanto en texto como en pintura, las referencias a la inmensidad simbólica y literal de los dones naturales se hicieron presentes, grandes árboles, abundante agua, cumbres nevadas en medio del Trópico.

Ahora bien, mientras se exaltaban las virtudes naturales alrededor del pueblo de indios, no podía hacerse así con sus rasgos culturales contemporáneos. La literatura de viajes tenía como intención bosquejar imágenes, por lo que era de lo más común el empleo de descripciones que transportaran al lector a los momentos justos en que el viajero cruzaba el país; se desarrolló toda una forma de escribir alrededor de la idea de mostrar un lugar de manera “pintoresca” y vendía experiencias como si en realidad el lector acompañara al resto de la excursión. No recreaba escenas estáticas sino todo un itinerario con lugares que se relacionaban con el lector. Estas vistas seleccionadas cuidadosamente para una excursión pudieron también servir como recurso para caracterizar lugares que por su valor contemporáneo tenían poco atractivo que ofrecer, por medio de las evocaciones a la historia. Humboldt (2004: 55) escribió que para mostrar a los indios no bastaba con pintar su estado de miseria sino que había que adentrarse a las maravillas de su mundo antes de la llegada de los españoles, lo cual sirvió al discurso liberal que veía en el pasado prehispánico una alternativa ante la dominación española. Este discurso dotaba de identidad a la vez que se destacaban aspectos de un lugar que a simple vista se pensaba como poco llamativo en los términos socioeconómicos del progreso.

Es para destacar que los pueblos de indios no fueron el centro de los viajes, pero sí numerosos pasajes entre ciudades eran referidos en tanto el valor histórico que poseían, como si contar la historia de un lugar resaltara sus características más importantes y fuera parte del paisaje.

Los itinerarios descritos en la literatura de viajes del siglo XIX mostraban la arquitectura de una ciudad y su diseño urbano, y rememoraban su fundación y las etapas de su historia. La descripción de un itinerario urbano también narraba un itinerario a través de la historia, pues el viajero evocaba la fundación de una urbe y en su recorrido lograba entrever los vestigios de su grandeza en ruinas. Sus itinerarios, además, describían el recorrido de la ciudad a los pueblos circunvecinos, ya fuera a pie o en caballo. También aparece el viajero mirando el horizonte

a través de las ventanillas de una carroza o del tren. La mirada itinerante se separa a veces del trayecto principal y se interna por caminos y veredas que le muestran paisajes más antiguos y formas de vida arcaicas. Los itinerarios del viajero repetían con frecuencia la trayectoria de personajes que entretienen la historia y el mito. La trama del relato fue con frecuencia el viaje de un puerto a las ciudades de tierra adentro, y de una ciudad de tierra adentro hacia los pueblos, los ranchos y las haciendas. Los caminos, las veredas y los senderos forman el mapa del viajero.

Una serie de libros de viajes sobre México e Iberoamérica fueron publicados en alemán, inglés, francés, castellano, etc.⁷⁹ Los “viajes pintorescos”, como se titularon con frecuencia, incluían otras regiones y también el mundo entero. El escritor viajero fue, además, un artista, un explorador y un científico. Pintores como Claudio Linati, Moritz Rugendas, Carl Nebel, Heinrich von Klitlitz, Graf Clarac y Albert Berg viajaron por México, Hispanoamérica y Brasil, y nos dejaron una nueva visión del paisaje y sus habitantes (cf. O’Gorman, 1995). Sus pinturas se difundieron ampliamente en libros como los siguientes: a) *Six Months Residence and Travels in Mexico*, de W. Bullock (Londres, 1824); b) *Costumes civils, militaires et religieux du Mexicque*, de Claudio Linati (Bruselas, 1828); c) *Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mexicana, en los años transcurridos desde 1829 hasta 1834*, de Carl Nebel (París y Méjico, 1840); d) *Mitla, Mexico, Travels in Mexico and Guatemala*, de G. F. von Tempsky (Londres, 1858); e) *México. Landscapes and Popular Sketches*, de C. Sartorius (Londres, 1859). Este libro fue la traducción al inglés de la edición alemana: *Mexiko un die Mexikaner* (Londres, 1852); y f) *Viaje pintoresco a las dos Américas, Asia y África. Resumen general de todos los viajes y descubrimientos [...]*, de d’Orbigny y J. B. Eyriés (1842). Las figuras 67, 68 y 69 nos muestran varios paisajes publicados en estos libros.

Otra muestra importante de la representación del paisaje del pueblo de indios en las litografías del siglo XIX aparece en el *Álbum pintoresco de la República Mexicana*, publicado en 1850 por Julio Michauld y Thomas (Figuras 70 y 71), y el cual reúne litografías de Pierre Frédéric Lehnert y Fernando Bastin, varias de las cuales fueron copiadas del *Viaje pintoresco y arqueológico* de Carlos Nebel (1840).

Algo parecido a lo que hemos visto se aprecia en la colección de litografías elaboradas entre 1855 y 1857 por Casimiro Castro y otros artistas. Su título es *México y sus alrededores. Colección de monumentos, trajes y paisajes dibujados al*

⁷⁹ Al respecto se sugiere la lectura del estudio introductorio que escribieron Chales Minguet y Jean-Paul Duviols al libro *Cuadros de la Naturaleza*, de Humboldt (1999).

natural y litografiados por los artistas mexicanos C. Castro, J. Campillo, L. Auda y G. Rodríguez (Decaen, 1855-1857). Las figuras 72, 73 y 74 son una muestra de esta colección.

La pintura de los indios mexicanos en medio de sus paisajes y con su vestimenta típica todavía es más evidente en el *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas, publicado en 1885 (Larrucea, 2014: 118-159). Es un Atlas que contiene diez cartas cromolitografiadas con una serie de motivos políticos, etnográficos, eclesiásticos, vías de comunicación y movimiento marítimo, instrucción pública, orografía, hidrografía, agricultura, minería, historia y arqueología. Todo sobre la república mexicana. Otra carta representa al reino de la Nueva España a principios del siglo XIX, y al final el autor agregó dos mapas del valle y la ciudad de México.

La “Carta etnográfica” es la que más nos interesa ahora. Esta obra de García Cubas (Figura 75), el libro *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México* (1864) y varios mapas elaborados por Manuel Orozco y Berra fueron los trabajos más importantes sobre el tema durante el siglo XIX mexicano.⁸⁰

La “Carta etnográfica” (Figura 75) muestra en el centro un mapa de la república mexicana rodeado por 26 viñetas realizadas por artistas anónimos. La “raza blanca” aparece en un baile de salón, con su vestimenta afrancesada; las “razas indígenas”, en cambio, se ven con sus trajes típicos, unas veces con su ropa de trabajo y otras vestidos para una fiesta. Una gráfica colocada al lado del mapa indica que la “raza mezclada” es mayoría frente a la “raza indígena” y la “raza blanca”.⁸¹ Se-

⁸⁰ Los mapas se titulan “Materiales para formar la Carta Etnográfica de la República Mexicana”, “Carta etnográfica de los pueblos aborígenes” y “Carta etnográfica de México”. Todos pueden consultarse en la Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

⁸¹ En otra obra también publicada en 1885, Antonio García Cubas explica esta composición de la población mexicana en “tres grandes grupos o razas”. Dice que la “raza europea y española americana” abarca el 19 % (1 985 117 hab.), la indígena el 38 % (3 970 234 hab.) y la Mezlada el 43 % (4 492 984 hab.). “Los individuos del primer grupo y una fracción del tercero, que a él se ha asimilado, constituyen en el país la parte principal de sus habitantes, cuya civilización se halla en todo conforme con la europea. Su idioma, por nacionalidad, es el castellano, y por educación, el francés, inglés, alemán e italiano, siendo los dos primeros los más generalmente extendidos [...]. En esta clase de la sociedad reside, en general, el ejercicio de las profesiones y el vital elemento del capital, y por consiguiente el más firme apoyo de la agricultura, de la minería, de la industria y del comercio.” De la “raza mezclada” dice que habita sobre todo en las ciudades “en donde ejerce las artes mecánicas y toda clase de oficios”, pero que se distribuye en todo el país, “empleándose en los trabajos de la agricultura, de la minería, de la industria fabril y manufactura”. Y en lo que se refiere a la “raza indígena” la diferencia al menos en tres grandes grupos: los que viven cerca de las ciudades, a quienes

gún el mapa, las familias lingüísticas son la mexicana, otomí, mixteca-zapoteca, maya, tarasca, totonaca, ópata-pima-sonorense, zoque-mixe, chontal, apache, matlatzinca, huave, guaicura y seri (cf. Orozco y Berra, 1864). Las figuras 76 a 94 muestran la mayor parte de los recuadros del mapa comentado. El lector puede observar a los indios de México en escenas que tienen como horizonte sus paisajes. Unas veces van en balsas sobre un río, de viaje a medio camino, en el patio de sus casas, en el monte o en el espacio doméstico. También se ve una escena de “Baile fantástico”. García Cubas trata de sintetizar en una sola vista de conjunto la diversidad étnica de México, distribuida además alrededor del mapa de la república.

La “Carta agrícola” (Figura 95) del *Álbum pintoresco* (1885) de García Cubas muestra una solución similar a la “Carta etnográfica”. Representa la distribución del cultivo de cereales, trigo, algodón, caña de azúcar, café, tabaco, añil, cacao, pimiento, patata, vid y maguey. También indica las superficie de selvas, bosques y terrenos incultos. En los recuadros que rodean al mapa se aprecian paisajes de cultivo, también el riego de las tierras. Además se ven haciendas, el acueducto de Zempoala (Hidalgo), el “Árbol del Tule” (Oaxaca) y otras plantas endémicas de México, como las cactáceas (Figuras 95, 96 y 97). El mapa incluye un perfil altitudinal que va desde las cumbres nevadas del Popocatepetl hasta el puerto de Nautla. El autor representa la variación de la vegetación desde el nivel del mar hasta la línea de las nieves perpetuas, y ubica la altura de ciudades como Puebla y México.

También conveniente comentar la “Carta orográfica” (Figura 99) del *Atlas pintoresco e histórico* de García Cubas, donde se muestra la orografía de su territorio y un perfil altitudinal. Y rodeando al mapa una serie de montañas, volcanes, rocas y cuevas del territorio nacional (Figura 100). La “Carta histórica” (Figura 101), por su parte, representa el “Derrotero de las siete tribus unidas de los Nahuatlacas” y su separación de Chicomoztoc y expedición sucesiva al Anáhuac de los Xuchimilcas, Chalcas, Tecpanecas, Texucanos, Tlahuicas y Tlaxcaltecas”. La serie de recuadros que rodean al mapa representa las más famosas piezas arqueológicas mexicas y vistas de Teotihuacán, Xochicalco (Figura 102), Tuxpan, Papantla, Mitla, Uxmal, Chichen Itza y Palenque.

El último ejemplo que vamos a comentar en esta sección tiene un largo título que conviene anotar completo. Se trata del libro de Manuel Rivera Cambas:

describe como “indolentes y en extremo desaseados”; los pueblos que se hallan “en la gran cordillera”, de los que dice que conservan “más puras sus antiguas costumbres y su habla primitiva”; y los indios de las fronteras, descritos como salvajes. (García Cubas, 1885: 17-24).

México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aun de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica ó histórica. Obra ilustrada con gran número de hermosas litografías, representando las iglesias, plazas y calles principales; fuentes; cementerios con sus más notables sepulcros; paseos; hospicios y hospitales; obras de desagüe; trabajos artísticos; estátuas [sic]; monumentos antiguos y modernos; ex-conventos; trajes nacionales; costumbres mexicanas; paisajes pintorescos; lugares célebres en nuestras revoluciones; grutas y cascadas; ferrocarriles con las vistas de las estaciones, de los muelles y faros; fortalezas, presidios, penitenciarias; ruinas existentes; acueductos, puentes y todo cuanto pueda señalar el grado de nuestro adelanto y el aspecto físico, moral é intelectual de la República. Las descriptiones contienen datos científicos, históricos y estadísticos. El libro se publicó en la Imprenta de la Reforma (Ciudad de México, 1880-1883; Cf. 1957) en tres volúmenes. Nuestro autor describe la ciudad de México en el volumen I y en la primera mitad del segundo. Después recorre con el lector los alrededores de la ciudad y los estados de México, Hidalgo, Morelos, Guerrero, Michoacán y Colima.

Uno de sus itinerarios va de México a Toluca. Rivera Cambas promueve los adelantos del ferrocarril y menciona a los pueblos por los que pasaba, aclarando cuáles tenían longevidad prehispánica y cuáles habían sido “repúblicas de indígenas”, como en el caso de Tenancingo, contando sus paisajes “dignos” de visitarse y mostrando credenciales históricas que reforzaran la idea de nación. Sobre todo se recurrió a los campos de batalla y los pasajes más famosos de los grupos de indios en relación a la Conquista o la cultura predominante de los naturales, con lo que se intentó en los libros mexicanos, como expresó Puente, crear una amalgama que definiera al único pueblo entre la civilización importada y la personalidad de los naturales (cf. 1957). De este modo, el paisaje del pueblo de indios se hizo de un lugar dentro de la literatura de viajes, por medio de referencias históricas y sus alrededores frondosos, teniendo en cuenta que no podía competir en términos sociales y económicos frente a los paisajes progresistas que protagonizaban elementos como el ferrocarril. Las figuras 103 a 107 muestran algunas de las ilustraciones de este libro tan famoso. Se aprecian los pueblos que rodeaban a la ciudad de México, como San Antonio Chimalistac, las chinampas de Ixtacalco y Santa Anita, y el canal que comunicaba los lagos de Chalco y Texcoco. Además se muestran dos pueblos muy lejanos que se localizan en la Costa Chica de Guerrero.

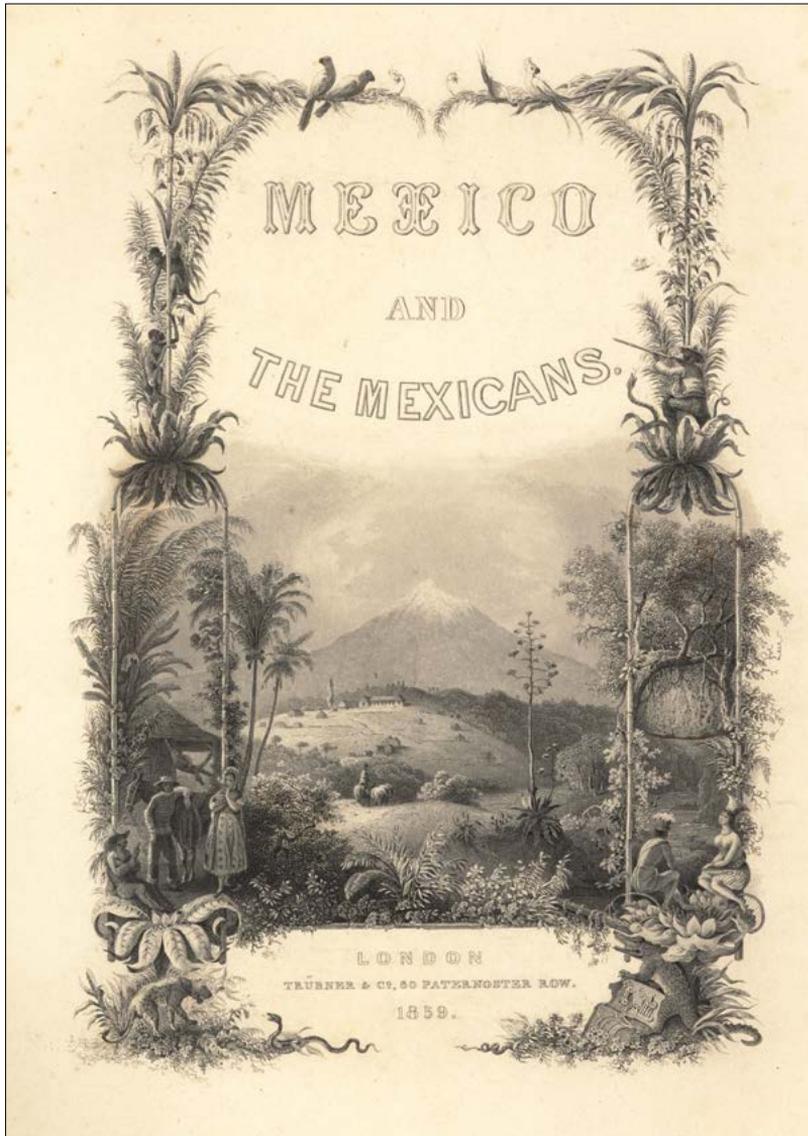


Figura 67. Portada de *México. Landscapes and Popular Sketches*, de C. Sartorius (Londres, 1859). La vegetación tropical contrasta con el fondo nevado del volcán Popocatepetl. Del lado derecho se aprecian entre la hierba y los animales los fragmentos de una arquitectura prehispánica. También se ve una pareja de indios. Del lado izquierdo y al fondo aparece un pueblo sobre una loma, y en primer plano una familia de rancheros.



Figura 68. Indios de tierra templada. *México. Landscapes and Popular Sketches*, de C. Sartorius (Londres, 1859: 126). En medio de los bosques se aprecia un grupo de hombres, mujeres y algunos niños que realizan varias actividades en el patio de una choza y en medio de animales domésticos como los cerdos y los guajolotes. Al fondo se aprecia la cumbre nevada del volcán Popocatepetl.



Figura 69. Indios de Mechoacán, en *Viaje pintoresco a las dos Américas*, de A. d'Orbigny (Barcelona, 1842: t. II, 52). Una pareja de indios caminan en medio de edificios prehispánicos en ruinas. También se aprecia la vegetación de magüeyes y nopales.



Figura 70. Las tortilleras. *Álbum pintoresco de la República Mexicana* (Julio Michaud y Thomas, 1850). La escena en medio de una humilde casa de madera muestra a dos mujeres que hacen tortillas. Hincada sobre el suelo una joven muele maíz en el metate y otra hace las tortillas y las extiende en un comal. También se aprecia un jarro de atole, quizás el que bebe en una jícara un hombre que está al fondo. Otra mujer carga a un bebé en su espalda con un rebozo. En la pared del fondo hay un cuadro de la Virgen de Guadalupe y más allá, a la distancia se aprecia una iglesia a la que se llega por un camino que pasa frente a la choza de los indios. Los indios aparecen pintados con rasgos parecidos a los de la “raza blanca”, como se le decía entonces a los criollos. Esta es una copia de un grabado que aparece en el *Viaje pintoresco y arqueológico* de Carlos Nebel, quien lo tituló como “Indios carboneros y labradores de la Ciudad de Méjico”. En la litografía original no se ve al fondo la iglesia sino la floresta y el cuadro colgado no es de la Virgen de Guadalupe sino de la Virgen María. Además dibuja a dos varones –los carboneros– y no solo a uno. Carlos Nebel anota debajo del título del cuadro una definición “de esta casta”, como le llama a los indios. Conviene la cita en extenso de esta definición que condensa esa imagen pesimista que durante el siglo XIX se tenía de los indios –sobre todo de los indios de las llanuras que vivían cerca de las ciudades y los pueblos grandes–.

Ya no se trata de individuos que devoran a sus enemigos, y que, sin domicilio fijo, corren de un país a otro, viviendo de la caza y de la pesca. No se trata tampoco de las gentes de que hablan los primeros conquistadores como de un pueblo civilizado con conocimientos ►

► de astronomía. Los indios actuales de Méjico son gentes demasiado dóciles y pacíficos para comer carne humana, y demasiado flojos e indolentes para ocuparse del curso de los astros.

Este estado de abatimiento es debido a las medidas despóticas que adoptaron los conquistadores para someter al país. Después de haber reducido y aniquilado la población al estado de no temerla ya, la imponían los trabajos más penosos y más humillantes, de tal suerte que en menos de medio siglo, ya no era esta gente sino una acémila.

A los amos españoles sucedieron los criollos, sin que mejorara por eso con este cambio la suerte de los Indios, que son siempre sirvientes de la casta blanca; por ellos solos se cultiva el campo y se trabajan las minas de oro y plata. Sin embargo, el Indio es libre y ciudadano como el criollo; pero está tan embrutecido ya, que parece alegrarse de este estado de servidumbre; y no solo no piensa en mejorar su suerte, sino que aun pudiera creerse que prefiere la esclavitud a la independencia; pues que frecuentes veces abandonan sus casas y campos para ponerse bajo las órdenes del mayordomo de una hacienda vecina, que les envía al campo, seguidos siempre de un criado a caballo, armado de un gran látigo, para hacerles aligerar el paso.

Los demás Indios viven juntos, unos en miserables pueblos de chozas y otros ocupan pequeños ranchos aislados en el campo; si los productos abundan, los van a vender al pueblo o a la ciudad más inmediata; en cuyas ocasiones van casi siempre más cargados que los burros que hacen ir al trote delante de ellos mismos.

En lugar de emplear el dinero que les ha producido la venta de sus frutos en procurarse algunas comodidades, no les sirve sino para emborracharse de tal modo, que no aciertan a volver a sus casas. Así es que al acercarse en la tarde de un día de mercado, a un pueblo o a una ciudad, se encuentra el camino lleno de Indios bamboleándose o tirados en el polvo unos sobre otros, de todo sexo y edad; y allí pasan la noche, gracias al clima benigno que los protege y los preserva de las consecuencias funestas que pudiera ocasionar tal desorden. Al despertarse el día siguiente, sus primeros deseos son un vaso de aguardiente para refrescarse; no hallándolo allí toman poco a poco el camino de sus casas, y no tardan a repetir los mismos excesos. He aquí por qué carecen hasta de las cosas más necesarias a la vida y por qué no conocen mesa, silla, cama ni ningún otro mueble, aunque sea del más mínimo valor. Como Bias, llevan a cuestras todo cuanto poseen, y sus vestidos están rotos y sucios como ellos mismos.” (Carlos Nebel, 1840).



Figura 71. Indios Guachinangos. *Álbum pintoresco de la República Mexicana* (Julio Michauld y Thomas, 1850). En primer plano aparece una familia de indios con su ropa típica. En el valle se hallan algunas casas y más al fondo la iglesia del pueblo. Antonio García Cubas anotó que “Los huachinangos se dedican a cultivar, en las laderas de las montañas, la caña de azúcar, de la cual extraen el aguardiente y fabrican panela. ¡Cuántas ventajas obtendría la República con la enseñanza e ilustración de esos indios y con la colonización de los extensos y feraces terrenos, casi despoblados, que aquellos poseen!”. También dice que “Los habitantes de las sierras y las costas, como los huachinangos, totonacos, etc., son, por el contrario [de los que habitan cerca de las ciudades], aseados, conservan más puras sus costumbres y su idioma, tienen verdadera repugnancia al robo, y todos se dedican al principal ramo de la riqueza pública, la agricultura. Las indias no solamente son aseadas, sino que aun puedo decir, relativamente hablando, elegantes, pues cuidan de su tocado, tejiendo sus trenzas con cintas de colores, y ostentan en sus hombros el *quichquemel*, primorosamente bordado con estambres y sedas asimismo de colores. Por otra parte, el carácter dócil y respetuoso de estos indios facilita los medios de ilustrarles, creando verdaderos ciudadanos que hoy solamente los son por el nombre que nuestras leyes les otorgan.” (García Cubas, 1874: 67-68).

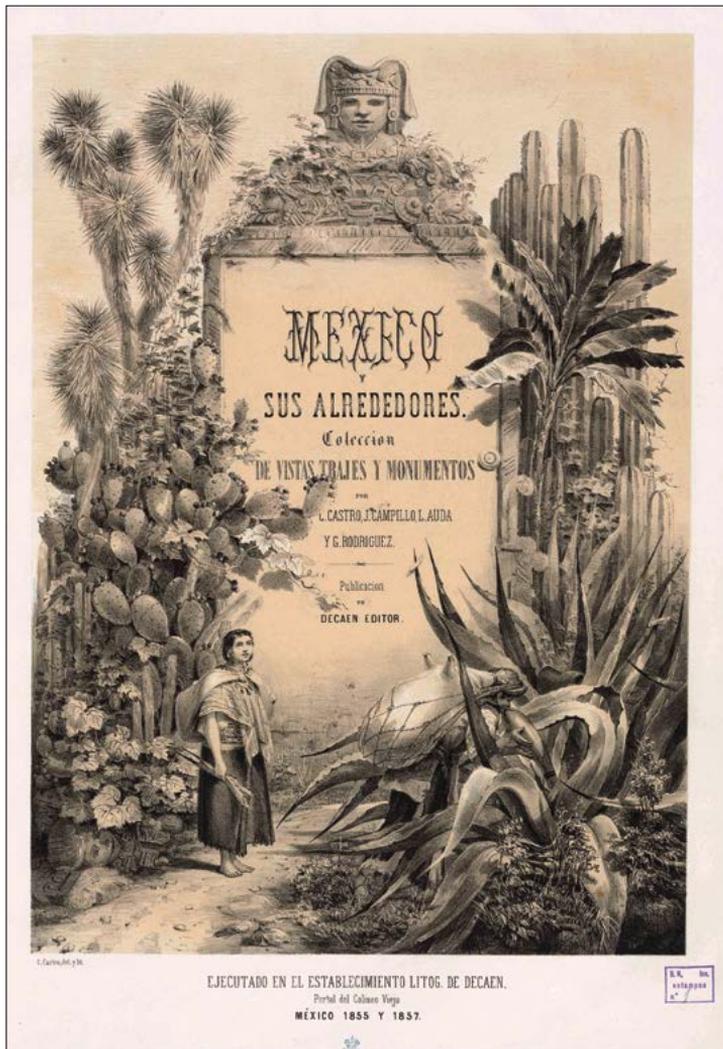


Figura 72. Portada de *México y sus alrededores* (1855-1857), por Casimiro Castro. Una serie de motivos históricos, naturales y humanos se combinan en esta portada. Al fondo se aprecian aspectos de la arqueología mesoamericana y un muro sobre el cual está labrado el título de la colección. Una mujer indígena joven se halla descalza en medio de una vereda, se detiene y parece observar al lector, mientras un indio tlachiquero extrae aguamiel de los magueyes. Alrededor de la vereda se levanta la flora más característica de México, formada por cactáceas, nopales y magueyes. Los fragmentos rotos de algunos ídolos prehispánicos yacen entre la maleza.



Figura 73. Trajes mexicanos, por Casimiro Castro y J. Campillo. Lámina de *México y sus alrededores* (1855-1857). La escena parece un domingo de fiesta. Un grupo de hombres y mujeres con su vestimenta tradicional se hallan frente a su choza. Más allá de este primer plano se ven otras chozas del mismo pueblo y unos órganos enormes. Al fondo se aprecia algo de la fachada de la iglesia.



Figura 74. Camino de Tacubaya a Chapultepec, por Casimiro Castro y J. Campillo. Lámina de *México y sus alrededores* (1855-1857). Los indios se detienen al lado izquierdo del camino, conversan y descansan. Se ve que llevan algunas cosas para vender. Otra pareja de indios viene de frente sobre el camino. La mujer carga a un niño y el hombre un tercio de paja. También se ven unos rancheros a caballo. Al fondo se levanta el Castillo de Chapultepec.

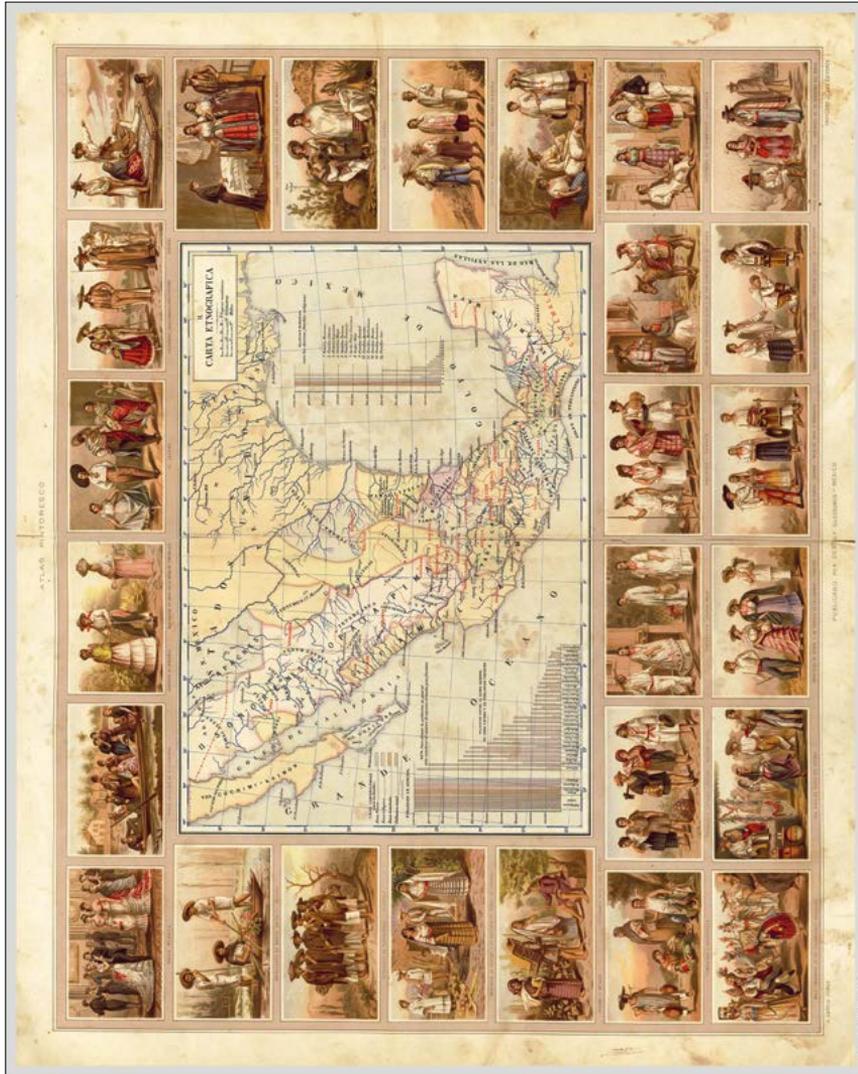


Figura 75. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885).



Figura 76. Mexicanos de Santa Anita. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). Santa Anita, Ixtacalco, Mexicalcingo e Ixtapalapa –anota García Cubas– “son pueblos que constituyen, particularmente los dos primeros, los paseos favoritos del pueblo. Sus habitantes en su totalidad indígenas, cultivan flores y hortaliza, con las que hacen su comercio” (1887: 350).



Figura 77. Totonacos de Tlapacoyan. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “Vista la población de Tlapacoyan desde alguna colina, ofrece el más delicioso aspecto [anota el autor]. Sumergidas sus casas entre el follaje de los árboles, apenas se descubren los techos de algunas y sus calles cercadas por la muy original planta llamada *pochiche* y por los floridos árboles de *Piocha*. El *pochiche* es un árbol sin follaje durante la eflorescencia. En cada extremidad de sus ramas brota una flor amarilla, de la forma y tamaño de la dahalia, y cuando acaban las flores, el árbol se cubre enteramente de follaje. La sierra de Teziutlan, con sus avanzados centinelas, los *dos cerros*, se levanta imponente al ocaso de Tlapacoyan, mientras por el Norte y Sur limitan el valle las eminencias cuyos pies bañan los ríos María de la Torre y Bobos. Por el N. E. se dilatan sus horizontes hasta el mar, extendiéndose sus ricas vegas, y distinguiéndose en elevada posición la hacienda de Jobo” (García Cubas, 1874: 182).

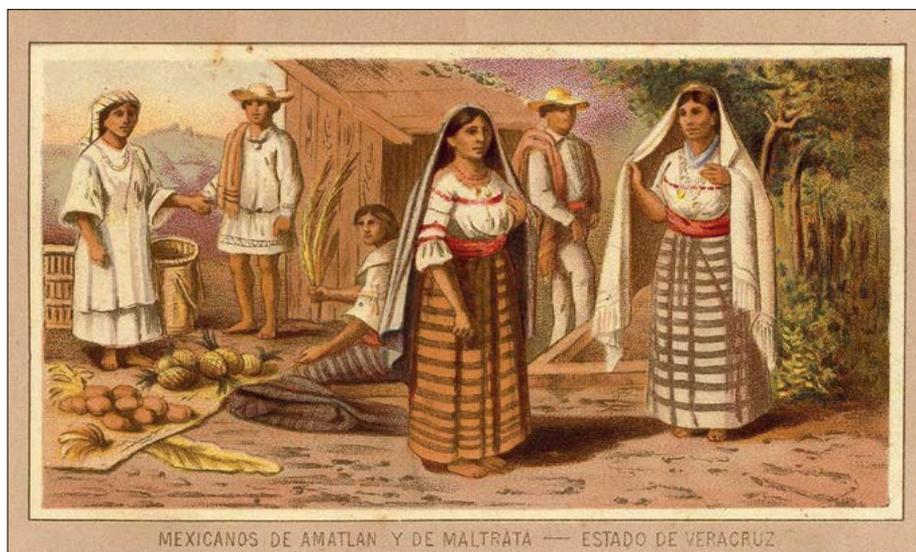


Figura 78. Mexicanos de Amatlan y de Maltrata. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). El artista representó a varios hombres y mujeres en un espacio abierto, que puede ser la plaza o la calle donde se vende fruta. Visten sus ropas elegantes y a una de las mujeres le cuelga un crucifijo en el pecho. Se trata de pueblos de habla náhuatl. Maltrata también se conoce como Matlatlán. “Este pueblo dista de Orizava cinco leguas: está colindando por el Oriente con el Ingenio, que dista cuatro leguas; por el Poniente con Iztapan, que dista seis leguas; por el Norte con el de San Antonio Atlizintla, que dista tres leguas; por el Sur con Aculcingo, que dista tres leguas. Tiene escuela, y a más de las seiscientas varas de fundo legal, posee terrenos muy cortos; es cabecera de curato, y corresponde a su doctrina el pueblo de Aquila. Su temperamento es templado; sus principales producciones, maíz, frijol, frutas de todas clases y algunas verduras. Los habitantes de este pueblo, como también los de Aquila, hacen en Orizava un gran comercio en carbón, leña, ocote, tablas y cintas. Sus terrenos son muy a propósito para el cultivo del olivo. Tiene cinco ranchos y una estancia de ganado” (Vicente Segura, 1831: 72).

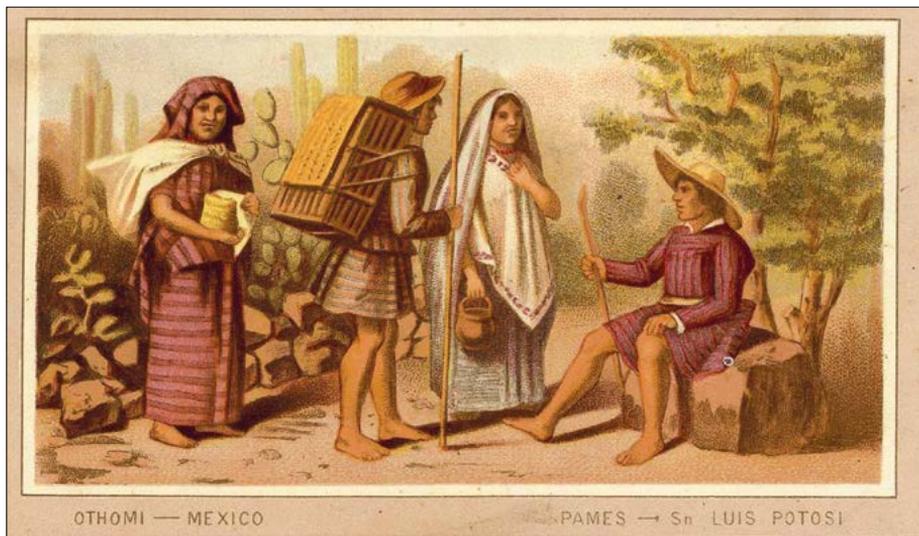


Figura 79. Othomí-Pames. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). La escena parece un alto en el camino y en medio de las montañas. El autor dice que “En la población total de San Luis Potosí se encuentran individuos de la raza indígena, perteneciente a la familia Othomí y que con el nombre de Pames habitan el valle del Maíz principalmente. Por un cálculo aproximado puede decirse que su número no excede de 15,000” (García Cubas, 1887: 233).

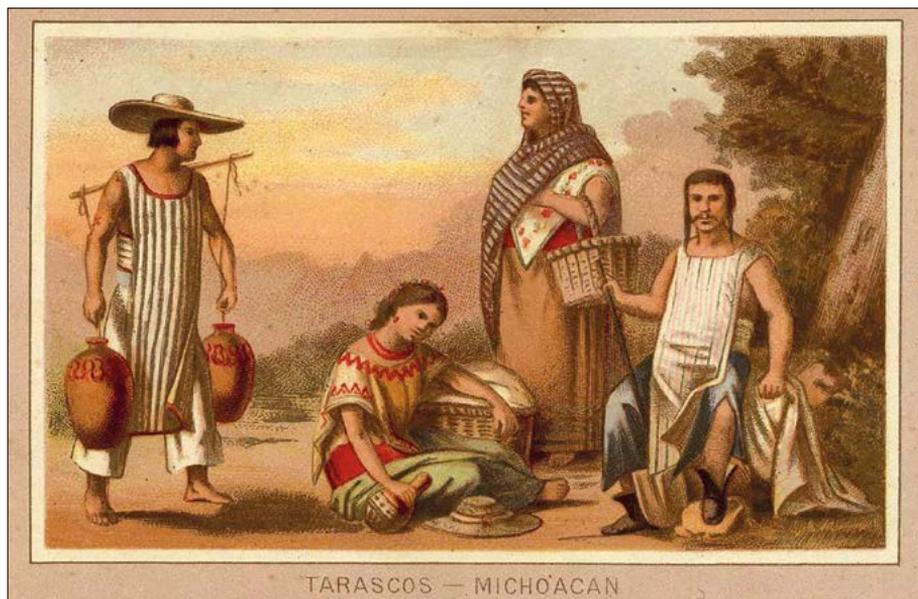


Figura 80. Tarascos. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). También en este cuadro el artista dibujó a hombres y mujeres realizando varias actividades y con la vestimenta que les caracteriza. Son “tarascos”, como también se les llamó a los purépechas, descritos como otra “raza indígena”. “Se dedican a la vida del campo o ejercen industrias especiales. Son laboriosos, pacíficos, dóciles y respetuosos con las autoridades y los frailes, a los que obedecen de preferencia”, según anotó Alfonso Luis Velasco en 1890. El mismo autor describe de la manera siguiente la geografía michoacana: “Michoacán es una de las regiones más bellas y fértiles de la tierra. Presenta sus campos cubiertos de un eterno verdor, y sus montañas coronadas de espesísimas selvas tapizadas de florestales encantadores. Los ríos, los arroyos, los manantiales, los lagos y lagunas, las albercas, en una palabra, la hidrografía michoacana esmalta los campos, ora con sus límpidas corrientes, ora con los mantos azulados de sus depósitos de agua, donde el sol viene a quebrar sus rayos sobre las ondas refulgentes del lago. Es Michoacán una inmensa pradera, ornada con jardines encantadores, y cubierta de cañaverales, maizales, cafetales y trigales. Los bosques forman preciosas alamedas que en la Tierra Caliente sirven de sombra al viajero. Allí, bajo el arbolado, semejando hilos de luz, corren los arroyos cristalinos, levantando en su corriente penachos de blanca espuma. Más allá está la colina coronada por un bosquecillo perfumado. Las flores forman en él un mosaico de mil luces. Las aves vuelan en bandadas, alegrando con sus músicas la naturaleza voluptuosa y sublime de la tierra de Morelos” (Alfonso Luis Velasco, 1890: 12, 203).



TZENDALES Y TZOTZILES — CHIAPAS — REGIDOR TZOTZIL

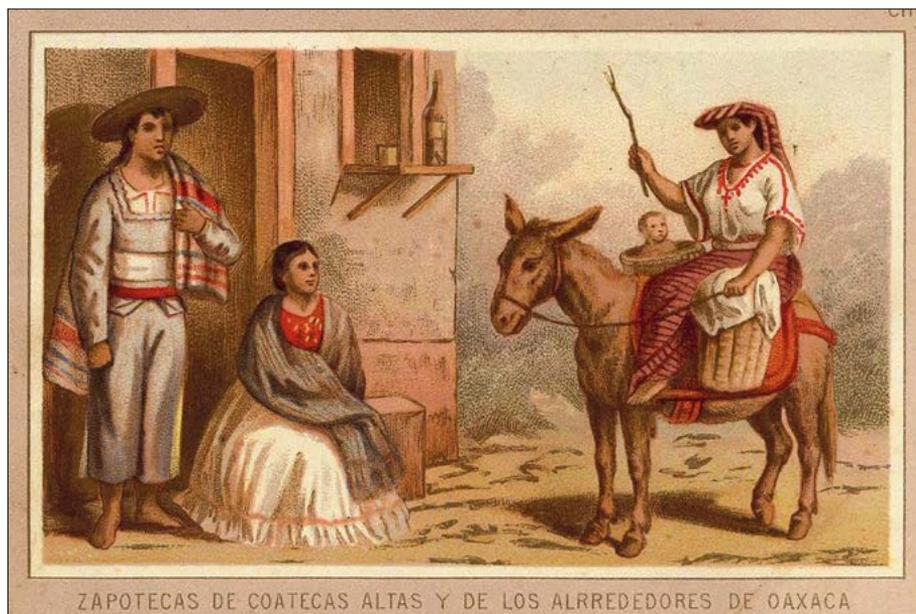
Figura 81. Tzendales y Tzotziles. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). La provincia de los Tzendales, anotó Manuel Larráinzar, “es una de las más pobladas y belicosas”; “En toda ella se ha hablado y habla la lengua tzendal, o algún dialecto de los que más se le parecen, lo cual induce a creer fundadamente, que el idioma de los primitivos habitantes del Palenque fue el tzendal”. (Larráinzar, 1875: t. II, 404-405; García Cubas, 1892: 11). Orozco y Berra explica lo siguiente sobre su origen: “La invasión tolteca, que de México se desprendió sobre Guatemala, formó con los quelenes y con los chiapanecos un pequeño señorío. De los quelenes no nos encontramos al presente rastro alguno, razón por la cual les colocamos entre las tribus extinguidas; sabemos solo que de ellos resultaron los tzotziles y tzendales. La comunidad de origen de estos dos pueblos la prueba la semejanza de sus hablas; y la afinidad de éstas con el kiché, las coloca como hermanas de las lenguas de la familia huasteco-maya-kiché” (Orozco y Berra, 1864: 168).



Figura 82. Yucatecos. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). En este caso la escena se presenta en un contexto urbano, quizás en Mérida. El yucateco o maya, escribe Edmundo Bolio, es un “Idioma hablado por los indios en casi todo el territorio de la península. El señor Pimentel hace notar que no obstante la casi igualdad de los nombres maya y mayo que en ciertos casos llega [a] la igualdad misma, pues según se asegura, en Yucatán llaman maya al mayo cuando se aplica en algún sustantivo masculino, los dos idiomas son absolutamente distintos por su sistema gramatical y su Diccionario. También se habla el maya en algunas regiones de los estados de Tabasco y Chiapas” (Bolio, 1945: 247; cf. Orozco y Berra, 1864: 87, 107-108).



Figura 83. Amuzgos de Oaxaca. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “El amuchco o amusgo es lengua hermana del mixteco, y se separa, según dicen, menos de la principal que el idioma anterior [pupuluca]. Poco o nada sabemos acerca de esta habla, de la cual se hace mención en los siguientes términos en un curioso MS, obra de un religioso y en poder del Sr. D. José Fernando Ramírez: ‘tantas lenguas (dice) más difíciles, unas narigales, otras guturales, etc.... Otras con carencia de vocablos, como la lengua Musga, o Amusca, en una doctrina y aun en otras en los obisposados de Oaxaca y Guatemala, que con solo vocablos que no llegan a ciento, se ha de pronunciar según la variación de acentos y prolações, quanto se necesite para la comunicación con los Indios, etc.’” (Orozco y Berra, 1864: 28). Los amuzgos, agrega García Cubas, “formaban un estado reducido en Ometepec, entre los mixtecos y tlapanecos, confinando por el Sur con el mar”. (García Cubas, 1892: 12). A propósito del cuadro a la vista podemos citar un comentario que escribe Carlos Nebel sobre las “Indias de la Sierra”: “Los trajes de más lujo, y de formas y colores más variados, se encuentra siempre entre los pueblos montañoses. Puede creerse que esto proviene de la simpatía que existe entre los hombres y la naturaleza del suelo que habitan; o, por mejor decir, de un espíritu de imitación que los conduce a reproducir , en lo que les toca de más cerca, la riqueza y la variedad de la naturaleza que los rodea. No solamente influye esta naturaleza sobre el gusto de los pueblos, sino también sobre sus costumbres, su idioma, su religión y su independencia, separándolos lo impracticable de su terreno de la influencia viciosa de las grandes poblaciones” (Carlos Nebel, 1840: Indias de la Sierra).



ZAPOTECAS DE COATECAS ALTAS Y DE LOS ALREDEDORES DE OAXACA

Figura 84. Zapotecas de Coatecas Altas, Oaxaca. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). Este es un “pueblo del distrito y fracción de Ejutla, departamento de Oajaca; situado en un plano pedregoso; goza de temperamento templado y húmedo; tiene 1,028 habitantes; dista 16 ½ leguas de la capital y 2 de su cabecera” (García Cubas, 1855: t. I, 578).



Figura 85. Baile fantástico. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). También en los pueblos de indios se practicó este baile con motivo de los carnavales y las fiestas religiosas en espacios abiertos como las calles y las plazas.



Figura 86. Chontales de Atasta y de Tamulté de las Sabanas, Tabasco. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “Los chontales, habitantes de Tabasco, dependientes unas veces e independientes otras, de los mayas, se hallaban establecidos en las comarcas que forman hoy los Partidos del Centro, la Sierra y Macuspana. Su territorio confinaba al Norte con el mar; al Este con el país de los mayas; al Sur con los tzendales y zoques; y al Oeste con la provincia de los ayahualulcos o ahualulcos. Estos que constituían una colonia mexicana, se extendían entre los ríos Coatzacoalcos y Ahualulco, que desagua en la albufera, llamada hoy de Santa Anna. Su principal población, en la costa y cerca de esta laguna, era Ayahualulco, a la que los españoles, lo mismo que al río, dieron nombre de la Rambla. Las ruinas más notables de Tabasco son las de Comalcalco y Ceutla, así como sus principales poblaciones Cunduacán, Nacaxuca, Tamulté, Comalcalco, Chilapa, Macuspana, Tepetitlan, Usumacinta y Jonuta” (García Cubas, 1892: 14).



ZOQUES DE TUXTLA — CHIAPAS — TRAJE DE BODA Y ORDINARIO

Figura 87. Zoques de Tuxtla, Chiapas. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “Las conquistas de la lengua maya por un lado, y por el opuesto las de la zapoteca, dejaron encajonados en las montañas del istmo a los mixes, tribu montaraz y bravía que supo defender valientemente su independencia hasta contra los conquistadores blancos; y a los zoques, menos bárbaros que los mixes, aunque no muy adelantados en civilización. Por falta de estudio sobre estas dos lenguas no han sido clasificadas todavía; no sabemos por consecuencia adónde referirlas; mas de los pueblos podemos decir, que permanecen en aquellos lugares desde tiempo inmemorial, y son de los pobladores más antiguos en el país, anteriores a todos los que al presente les rodean como vecinos.” (García Cubas, 1864: 131).



Figura 88. Zoques de Tapijulapa, Chiapas. Zoques de Tuxtla – La salutación. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). La cruz en el pecho, una vez más, nos deja ver que se trata de indios cristianos. “El zoque, soque, zoc, entra en la composición del tzendal. Idioma que hemos dejado sin clasificar, presumimos que pertenece a la familia maya: zoo en maya significa murciélago, nombre idéntico al de los tzotziles. Se extiende a Chiapas y Oaxaca; en Tabasco ocupa los pueblos siguientes, en el distrito de la Sierra: Tapijulapa, Ocsoloatan, Puscatan, Jalapa, Jahuacapa, Astapa, Cacaos.” (García Cubas, 1864: 1663). Francisco Pimentel anota lo siguiente sobre el pueblo de Tapijulapa. Dice que está situado a tres leguas de Tlacotalpa, “aguas arriba del río de la Sierra. Ocupa un pequeño valle causado por el descenso de varios cerros y colinas que la circuyen. Se compone de unas cien casas de paja, figurando entre ellas el templo parroquial, colocado en una pequeña altura, desde el cual se domina todo el pueblo, y puede admirarse bien su poética situación y aspecto pintoresco. El edificio parroquial es de cal y canto, y de bastante capacidad, aunque techado de guano. Las casas particulares todas son de setos de caña y cobijadas de hoja [...]”. (Francisco Pimentel, 1874: t. III, 24).



Figura 89. Apache medio civilizado, Chihuahua. Habitantes de los márgenes del Río Bravo. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “Las provincias del norte de México, las dos Californias, la Nueva Vizcaya, el Nuevo México, están expuestas a las invasiones de los apaches salvajes. Estos terribles indígenas, empujados de valle en valle por la superioridad de las armas europeas, han acabado por encontrar en los climas rigurosos donde se han refugiado, la energía necesaria para vengarse de los usurpadores de su patria y, a su vez, atacan a los españoles establecidos en sus fronteras. Dependen de sus numerosos rebaños, que reemplazan los recursos dudosos de la caza, así como de la cría de caballos castellanos, sobre los que recorren las vastas sabanas del norte e irrumpen inopinadamente sobre las rancherías aisladas en busca del botín. La raza de los apaches es más o menos la misma de las orillas del Missouri, que ha desaparecido de los límites de Delaware y Moawks. Se diferencian de los indios civilizados de México por sus duros rasgos, su nariz aquilina y la conformación de su frente. Uno de los caciques de mayor influencia en esas tribus se presentó al emperador Iturbide y le ofreció la ayuda de ochenta mil guerreros dispuestos a reconquistar con él la independencia del Anáhuac. Iturbide rehusó semejantes aliados, que probablemente buscaban arreglar otras cuentas con el héroe criollo. Los trajes de los apaches, como los osages y de los pawns, [según se aprecia en el cuadro,] se componen de un sarape de lana, de pantalones de gamuza, de mocasines, de una banda en la frente y de adornos, collares y brazaletes. Sus armas son el arco y las flechas y la lanza, que empiezan a reemplazar por las armas de fuego.” (Linati, 1956 [1828]: 92).



Figura 90. Zapotecas de Tehuantepec, Oaxaca. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). En este cuadro los indios se muestran en medio de la ciudad de Tehuantepec con la elegancia de sus modales y su vestimenta, pero descalzos. Antonio de Alcedo anotó en 1786 que tenía habitantes mixtecos, zapotecos y mexicanos, además de españoles, mestizos y mulatos. También dice que “goza por lo general de temperamento cálido, es muy abundante y fértil en maíz y frutas, pero su principal comercio es de sal; fertilizanla diferentes ríos que la cruzan, y cría mucho ganado mayor por la abundancia de pastos que tiene”. Sus pueblos sujetos eran Tanapatepec, Santa María Chimalapa, Tequizistlán, Guichovi, Santa María Patapa, San Mateo del Mar y San Francisco del mar. Los dos últimos eran huaves. (Alcedo: 1786: t. V, 62).

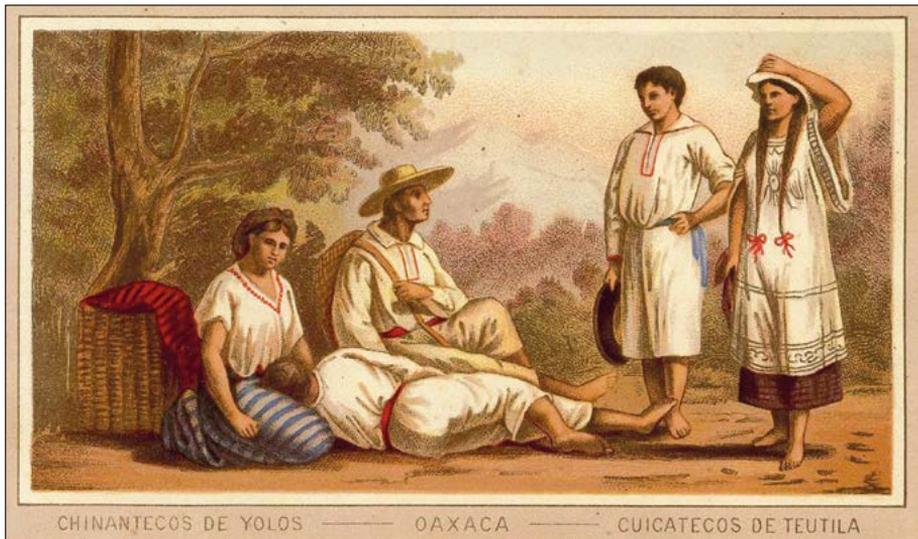


Figura 91. Chinantecos de Yolox, Oaxaca. Cuicatecos de Teutila. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). Un descanso en el camino y la conversación “en idioma”. El autor comenta que “La Chinantla, con su cabecera del mismo nombre, era una provincia mexicana; los habitantes eran feroces y guerreros; usaban lanzas de desmesurado tamaño para combatir, manejándolas con destreza y seguridad; desde muy temprano se mostraron amigos de los castellanos. Su lengua es muy bronca, compuesta de sonidos guturales; las articulaciones para pronunciar las consonantes son ásperas, y las vocales apenas se distinguen; no tiene todavía clasificación.” Y luego agrega que viven en los siguientes pueblos sujetos a dos cabeceras: a) Teotacingo: Petlapa, Teovela, Lovani, Tepinapa, Tecolotepec, Lachisola, Lacova y Lalana; y b) San Pedro Yolox: Comaltepec, Totomoztla, Quiotepec, Mineral de San José, Temexitlan, Las Llagas San Francisco, Santa María de las Nieves, Maninaltepec y Tetitlan. (Orozco y Berra, 1864: 187).

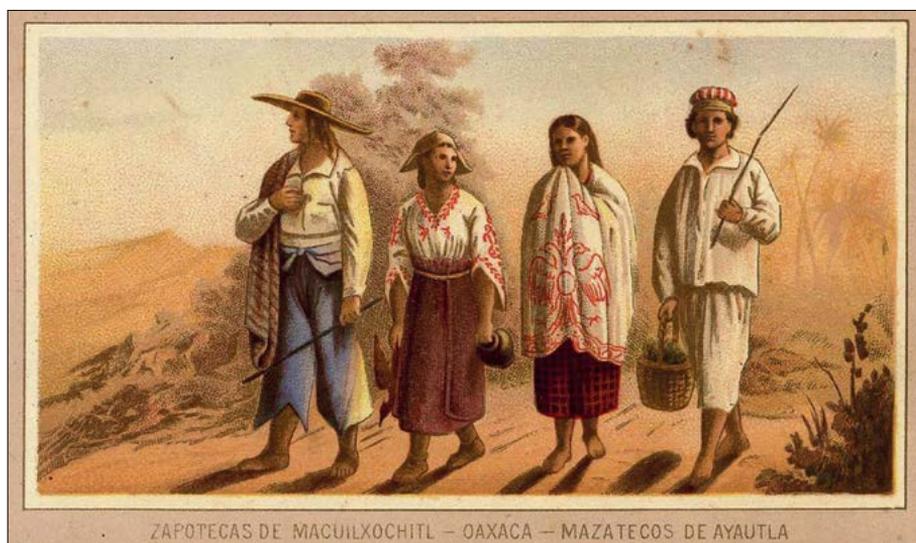


Figura 92. Zapotecas de Maculxóchitl, Oaxaca. Mazatecos de Ayautla. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “Esta importante raza, cuya antigüedad se remonta a la de los ulmecas y xicalancas, cifraba su orgullo y su grandeza en su ánimo esforzado y en sus instintos guerreros, de acuerdo con sus tradiciones, que los hacían proceder de leones y otras fieras, de árboles corpulentos o de inmensos peñascos.” (García Cubas, 1892: 14). Ya se no se les pinta con esa ferocidad de antaño, aunque sus vestimentas conserven motivos como el águila bicéfala.



Figura 93. Mixtecos, Oaxaca. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). Una familia se nos muestra al lado de su choza y en medio de los nopales y magueyes de la Mixteca, de la cual escribió lo siguiente Antonio de Alcedo. Dice que tiene un temperamento “por lo general frío en toda ella; abunda en trigo, maíz, frutas, y particularmente en grana fina de cochinilla y seda en capullos, de que hace su principal comercio, como de algunas manufacturas, y del ganado cabrío que mata; en los pueblos capitales de las Alcaldías Mayores que hemos dicho [Nochixtlan y Tlaxiaco] habitan algunos españoles, pero en los demás todos son indios que hablan el idioma mixteco, propio de este país; son por lo general dóciles, civiles e industriosos, y menos repugnantes al trabajo que los demás. En uno de los pueblos referidos de esta Provincia nació el Ilustrísimo Señor Don Nicolás del Puerto, indio, célebre jurista que mereció llegar a la dignidad de Obispo de Oaxaca, varón de tanta virtud y ciencia, que destruyó la opinión de que los indios no eran capaces de los conocimientos de los europeos.” (Alcedo, 1788: t. III, 217).

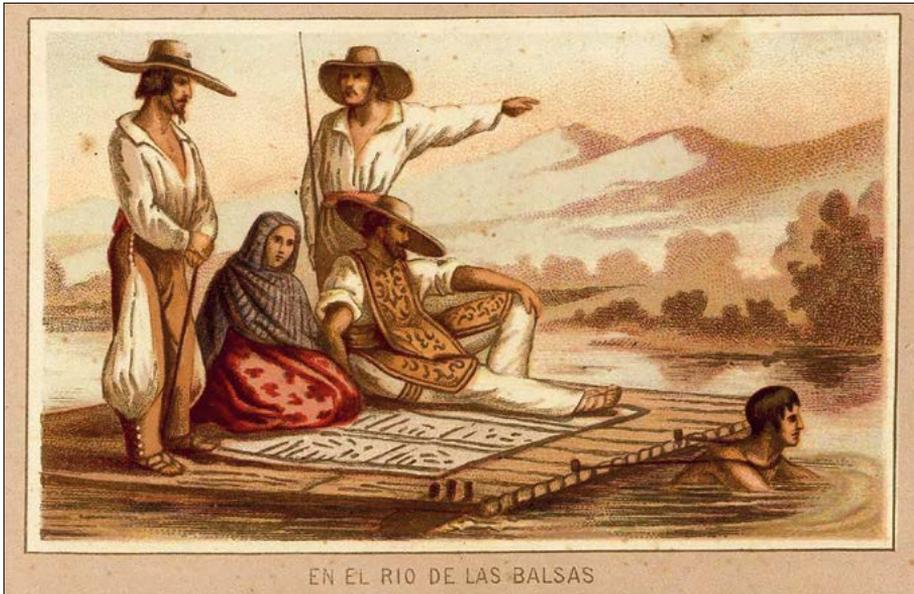


Figura 94. En el río de las Balsas. Carta etnográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). Unas personas son transportadas por el río en una balsa que dirige un indio a nado. “Este río es conocido con diversos nombres; en el estado de Tlaxcala, que es en donde nace, se conoce por río Atoyac, en el estado de Puebla se llama Poblano, en el de Guerrero Mezcala, y en el de Michoacán se designa con el nombre de río Balsas. Recorre una extensión de 756 kilómetros, su ancho es sumamente variable; en lugares en donde está encajonado por elevadas montañas como sucede en el Paso del Limón, su anchura se reduce a cuarenta metros, entre San Cristóbal y Ajuchitlán cerca del lugar en donde desemboca el río de Las Truchas, su anchura es de más de cuatrocientos metros, pero en la estación de las secas el agua en este paraje solo ocupa unos ciento cincuenta metros.” (Laguerenne, 1901: 131).

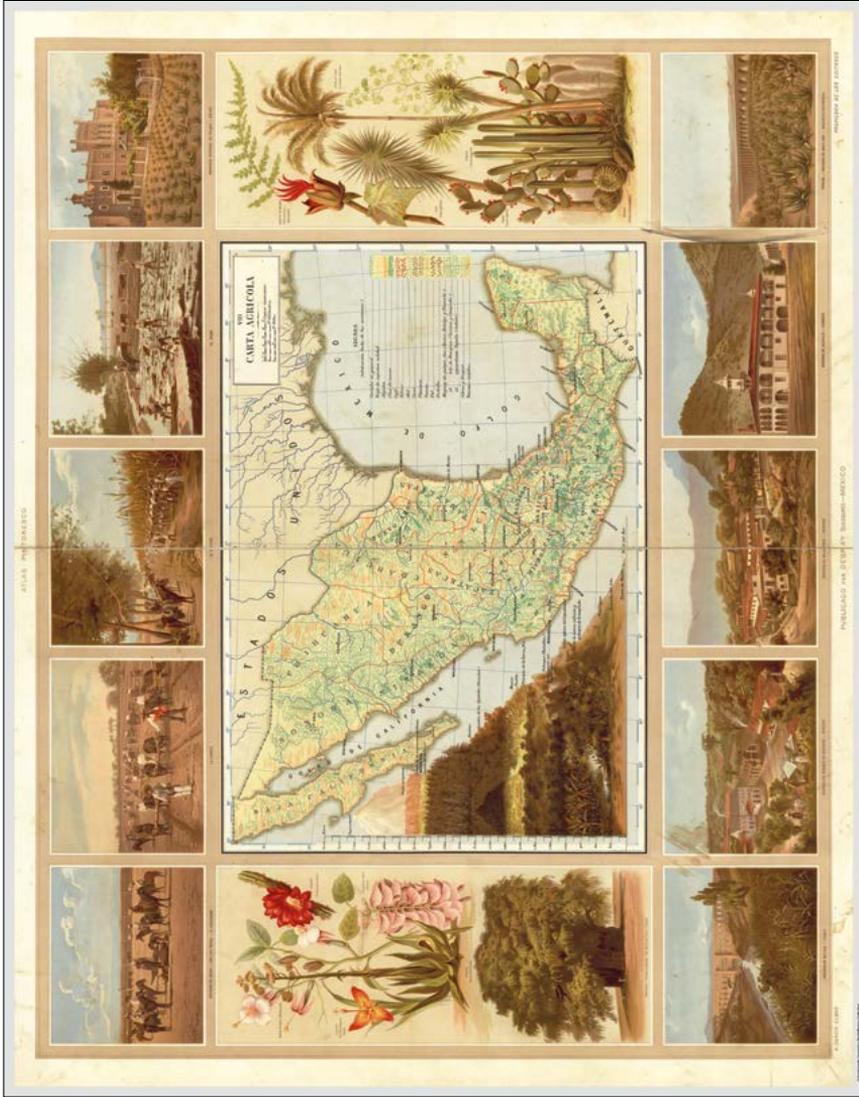


Figura 95. Carta agrícola de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885).



Figura 96. La siembra. Detalle de la Carta agrícola de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). Los indios son los peones que visten ropa de manta y siembran con yuntas las tierras de la hacienda, mientras el capataz criollo o quizás mestizo va a caballo.



Figura 97. Las flores de México. Detalle de la Carta agrícola de México, en *Atlas pinto-resco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). El artista dibujó un maguey y flores como la cacomite, barcena, nopalillo y la *hauya elegans*.



Figura 98. Las flores de México. Carta agrícola de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). En el cuadro aparecen el árbol de las manitas, la palma de coyol, izote, yuca gloriosa, órganos, nopales, biznagas y “viejos”.

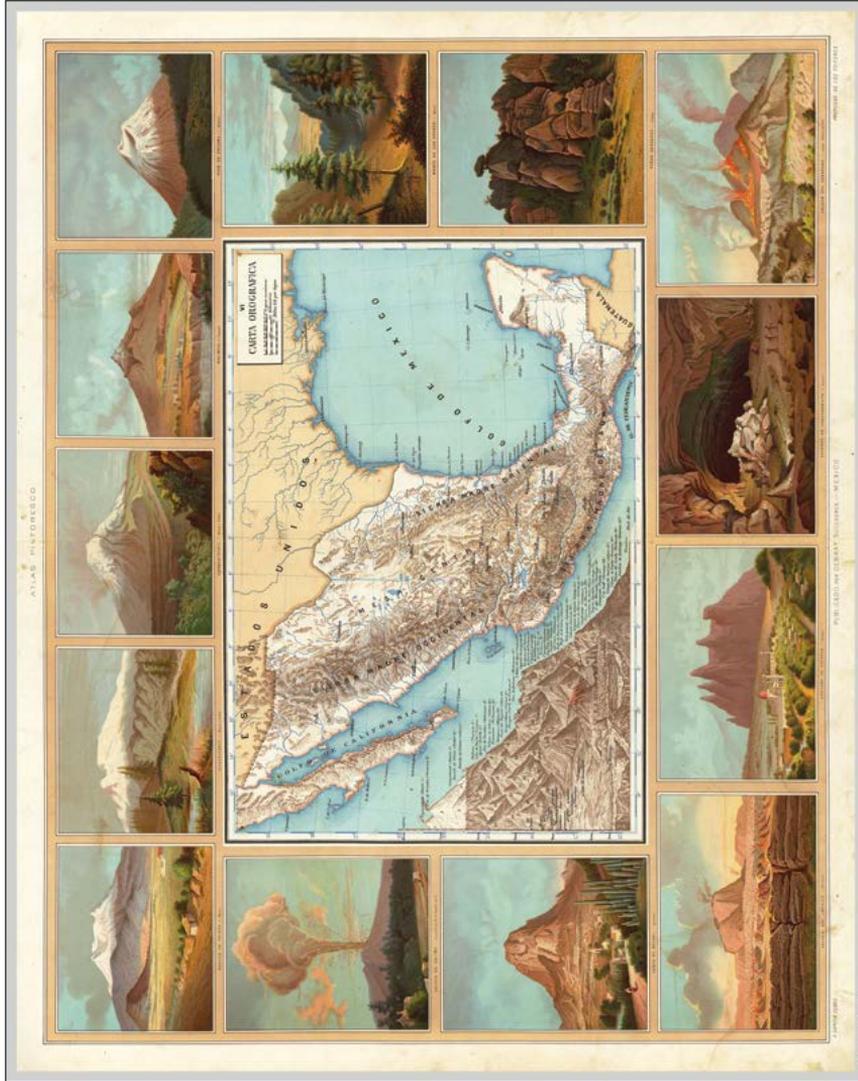


Figura 99. Carta orográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885).

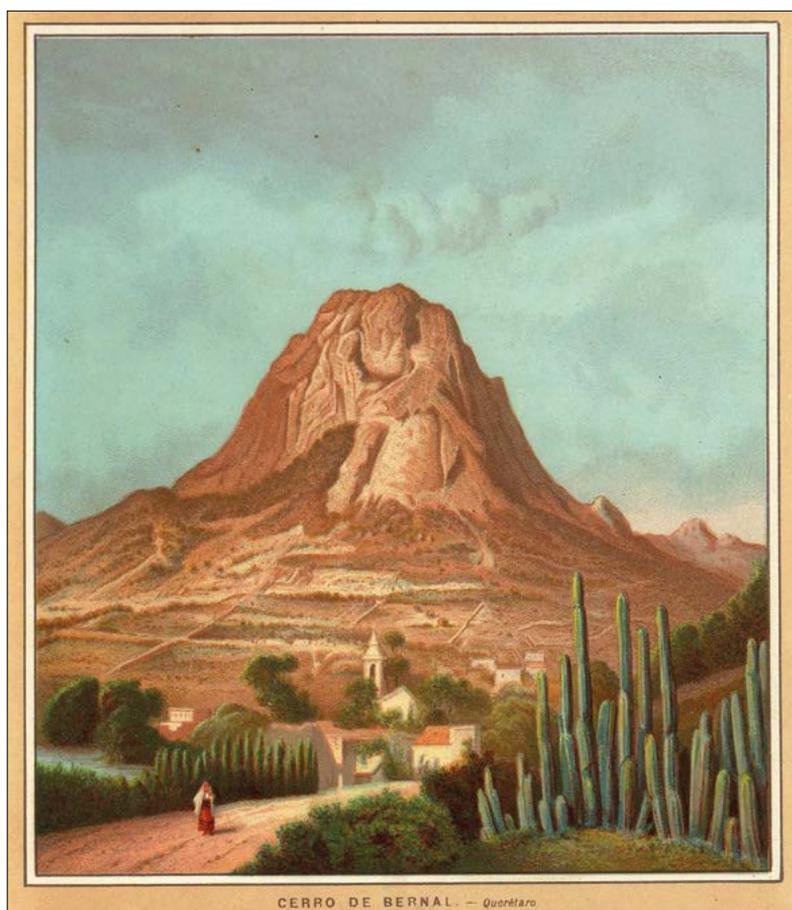


Figura 100. Cerro de Bernal. Carta orográfica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). También se conoció como “Peña de Vernal”, en cuyas faldas se fundó la población de San Sebastián Bernal: “tuvo su origen de esta manera. Habiéndose descubierto unas minas en Ajuchitlán, en 1700 comenzaron a establecerse los operarios en unos terrenos pertenecientes al rey, en los cuales se les concedió habitaran, y aumentando el número de moradores, se fabricó una capilla en una plazuela que existe al pie de la Peña, de la cual tomó nombre la nueva población. Fue declarada congregación antes del año de 1725, y en 7 de Enero de 1736 el M. R. P. Fray José de Luca, que a la sazón era cura coadjutor de Cadereyta, bendijo la referida capilla [—que es la que ve en el cuadro—], y celebró en ella por primera vez el augustísimo sacrificio de la misa. En 23 de Noviembre de 1835 se erigió la congregación en vicaría auxiliar, y en 1850 el congreso del Estado la declaró pueblo y cabecera de municipio. Hállase Cadereyta a la distancia de cuatro leguas, y existen allí dos templos y una ermita.” (Septién y Villaseñor, 1875: 441).



Figura 101. Carta histórica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885).

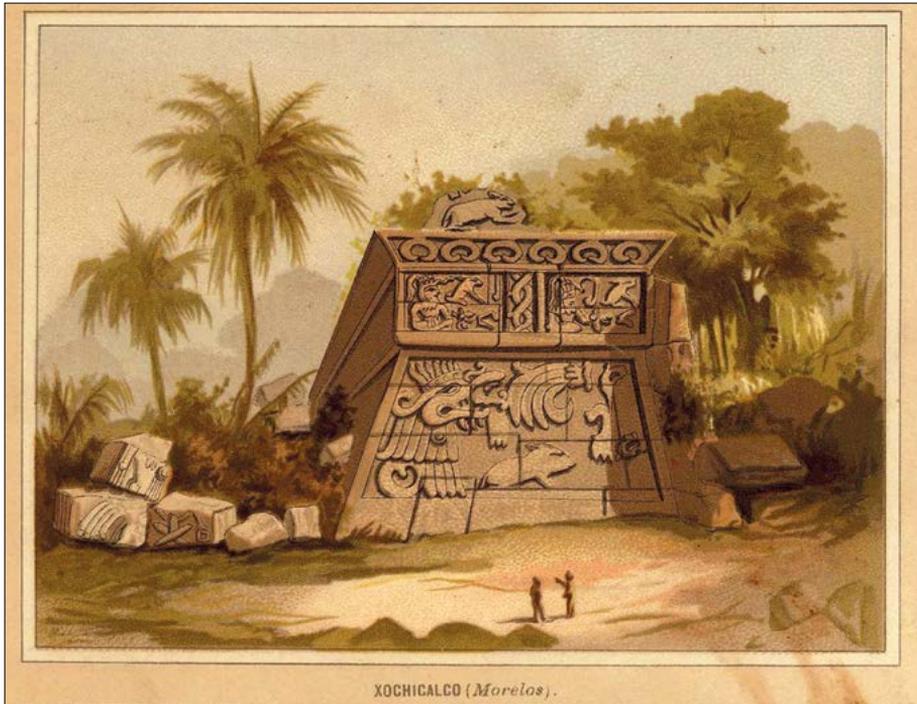


Figura 102. Xochicalco. Carta histórica de México, en *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos* de Antonio García Cubas (1885). “Estando por caminar al Sur de México —escribió Joseph Antonio Alzate y Ramírez en 1791—, procuré indagar de los Prácticos las curiosidades que podrían encontrarse en aquellos Países. Se me advirtió por uno registrase el Castillo de Xochicalco: me pintó la magnificencia de la obra, y me profirió tantas cosas acerca de encantos, y otras puerilidades, que ya desconfiaba de su informe; quando hallé ser cierta (habiendo llegado a Cuernabaca) la existencia de esta preciosa antigüedad; y aunque por algunos se me describía como una obra de quantia, mis esperanzas hallaron más de lo que solicitaba. Es obra opulenta, y digna de todo aprecio, y no del abandono a que la han destinado. Procuré dar una descripción de lo que vi en ella; pero por prolixo que quiera ser, conozco no llegué a dar una idea completa; en estas descripciones la pintura nunca corresponde al original”. (Alzate y Ramírez, 1791: 9.)



Figura 103. San Antonio Chimalistac, Antigua entrada al pueblo de San Ángel. *México pintoresco, artístico y monumental*, por Manuel Rivera Cambas; 1882: t. II: 532. “La entrada al pueblo de San Ángel, por Chimalistac, en donde aún se conserva la antigua capilla, es un punto de vista admirable. El terreno en que está edificado el pueblo es volcánico y sin embargo muy fértil; todavía se notan las capas ondulantes de lava enfriada y algo alterada por la acción de los siglos. Es raro que siendo saludable San Ángel, hayan sido tan desastrosos los efectos del cólera que casi acabó con la población en 1833”. (Rivera Cambas, 1882: t. II, 403).

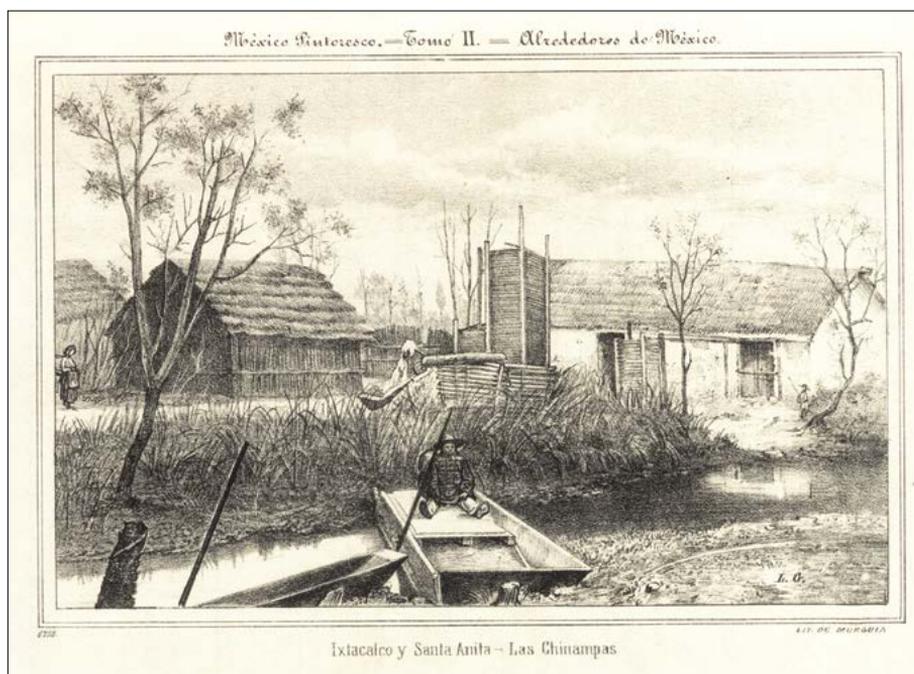


Figura 104. Ixtacalco y Santa Anita. Las chinampas. *México pintoresco, artístico y monumental*, por Manuel Rivera Cambas; 1882: t. II: 532. El autor dice que “Al regresar a México se recrea la vista con las pintorescas poblaciones del valle, entre las cuales descuellan a lo lejos sobre la verde alfombra de la campiña, Iztapalapa, Iztacalco y Santanita”. Y luego agrega lo siguiente: “Entre los paseos públicos que cuenta la capital de México en sus alrededores, merecen preferente atención los de Santanita e Ixtacalco, situados a la orilla del canal que conduce por el centro de la ciudad de México, las aguas de la laguna de Chalco al lago de Texcoco. Esos pueblecillos se visitan embarcándose los viajeros en las canoas que alquilan en el paseo de la Viga, ancha calzada con árboles verdes y frondosos que se retratan en el fondo azuloso de las aguas, cuya superficie tranquila apenas se mueve; a la orilla del canal, después de salir de la garita por debajo del puente de dos ojos, que en la noche se cierra por medio de compuertas bastante sólidas, se presentan al lado izquierdo las casitas de cieno de adobe, a cuyo pie crecen las amapolas y los claveles, aquí y allá aparecen vacas hundidas hasta el pecho dentro del canal, paciendo la grama, los berros y otras plantas acuáticas; de cuando en cuando pasan parvadas de patos y garzas, que nadan y se zambullen en el cristal de las aguas; a lo lejos se extienden llanuras verdinegras que terminan en la quiebra desigual de las lomas, cuyos pliegues crecientes forman las grandes montañas que se dibujan en una atmósfera de gualda, nácar y esmeralda. En ese paseo todo encanta a la vista, deleita el alma que se abruma con aquellos panoramas iluminados por un sol esplendoro y magnífico, teñido con bellísimos colores y velados por un cielo siempre azul, reacamado en las tardes con vellones de oro y púrpura.” (Rivera Cambas, 1882: t. II, 493).



Figura 105. Canal de comunicación entre los lagos de Chalco y Texcoco (En el fondo el Popocatepetl y el Ixtacihuatl). *México pintoresco, artístico y monumental*, por Manuel Rivera Cambas; 1882: t. II: 660. Este es el paisaje característico de la cuenca lacustre. En primer plano se ve la orilla del lago de Chalco y el canal que va al de Texcoco. Un hombre caza patos y otros llevan su mercancía en balsas. Al fondo se levantan los volcanes. “La compuerta principal y la llave de la laguna de Chalco, [anota el autor,] están en el puente mayor de Mexicaltzingo, por donde llegan las embarcaciones con los productos de Chalco y Tierra-caliente, penetrando por la real acequia la miel, azúcar, semillas, maderas y otros efectos, cuya cantidad ha disminuído a causa del establecimiento de la vía férrea, menoscabando la importancia que antiguamente tuvieron dichos pueblos, pues por la vía fluvial se ahoraban muchos gastos de fletes y las mercancías penetraban en México hasta frente al palacio de los gobernantes.” (Rivera Cambas, 1882: t. II, 426).

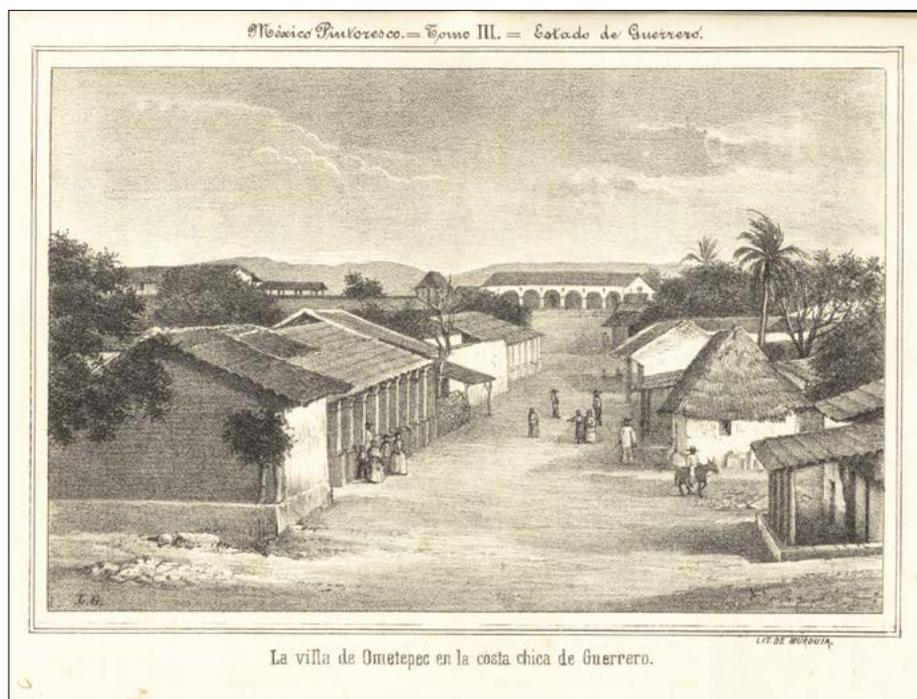


Figura 106. La villa de Ometepec en la Costa Chica de Guerrero. *México pintoresco, artístico y monumental*, por Manuel Rivera Cambas; 1882, t. II: 532. Una vista muy lograda de las casas de adobe del pueblo, con sus techos de teja y de paja. En la calle principal que conduce a la plaza caminan y se encuentran hombres y mujeres. El autor describe el pueblo en el siguiente párrafo: “Ometepec cuenta en su parroquia cinco pueblos con más de tres mil habitantes; goza de clima templado y en el invierno un poco [de] frío. El cementerio del templo es de regular extensión. Las cañerías para introducir el agua al centro de la población, son de fierro con longitud de dos mil seiscientos yardas; su colocación fue una mejora importantísima. Los edificios de los particulares están en buen orden y las casas consistoriales tienen un portal con arquería; la cárcel, con tres departamentos, está techada con teja; hay escuela, música militar con cuarenta individuos; dan vida al pueblo la fábricas de aguardiente, las máquinas de despepitar algodón y los talleres en que trabajan los artesanos que se dedican a diferentes oficios.” (Rivera Cambas, 1882: t. II, 337-338).

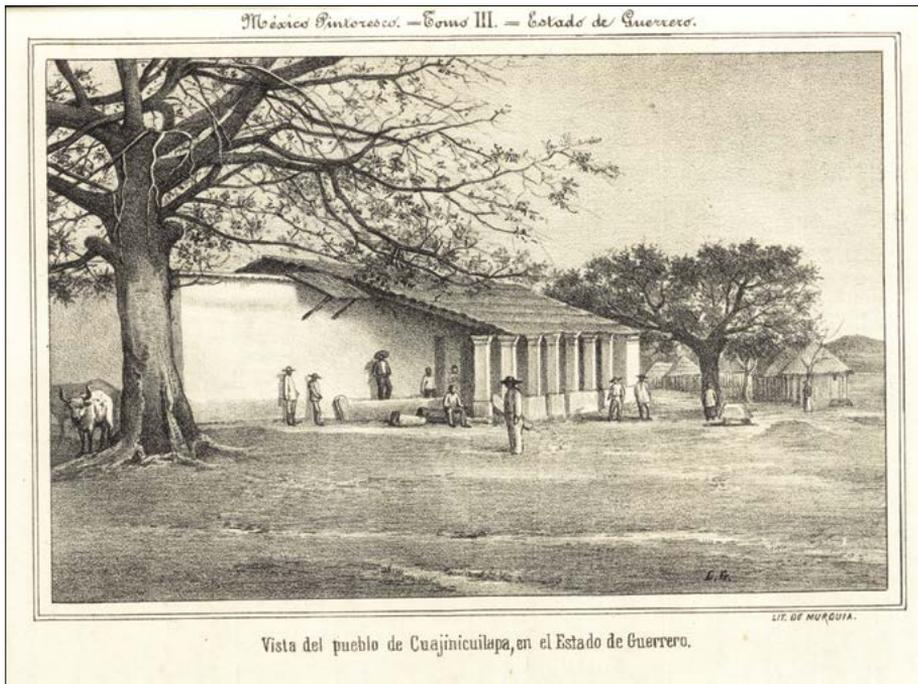


Figura 107. Vista del pueblo de Cuajinicuilapa, en el estado de Guerrero. *México pintoresco, artístico y monumental*, por Manuel Rivera Cambas; 1882: t. II: 532. También en esta vista se aprecia en primer plano una arquitectura de adobe y teja. Ha de ser la “Casa de la Comunidad”, como se le llamó al espacio destinado al hospedaje de los visitantes y las personas que iban de paso. Más allá se ven las chozas de los habitantes del pueblo. “El pueblo de Cuajinicuilapa, [anota el autor,] perteneció al Mariscal de Castilla, le fue cedido desde fines del siglo XVI, por servicios prestados al rey de España; el poseedor trajo de Europa cien negros casados y ciento número de reses. Los habitantes de aquella municipalidad, de raza africana, se reprodujeron considerablemente, hablan español antiguo y no poseen más industria que las siembras de algodón, la de maíz y la cría de ganado vacuno y caballar; amantes de la ociosidad y los fandangos en que pierden mucho tiempo, poco aprecian sus feracísimos terrenos, tan fértiles, que hay caña de azúcar que pesa hasta doce libras. También poseen maderas preciosas: caoba, palo de lagarto, granadillo y otras. En Maldonado son los terrenos propios para la cría de ganados mayor y menor, y a inmediaciones del pueblo hay una buena salina, trabajada algunos años solamente por mugeres. En el rancho de Santiago se distinguen los habitantes por pendencieros y perezosos. Tal es el distrito de Ometepec, límite entre los estados de Guerrero y Oaxaca.” (Rivera Cambas, 1882: t. II, 340).

Conclusión

Las litografías que hemos visto del siglo XIX destacan la presencia del pueblo de indios en medio de la naturaleza y las ruinas de su antigua arquitectura. Son imágenes que contribuyeron a construir la identidad nacional de México y perfilaron la figura de un indio civilizado y cristiano, a pesar de las descripciones tan pesimistas de artistas como Carlos Nebel. Los libros y los mapas de los que forman parte estas litografías ampliaron la relación entre el texto y la imagen, de modo que los lectores pudieron ver primera vez el aspecto y la fisonomía de indios como los amuzgos y los tezeltales, y además ubicaron en mapas la región en que vivían. Se trata de estereotipos, por supuesto. La representación del indio destaca su vestimenta, las actividades que realiza al interior de una cocina, en medio de las calles y las plazas de sus pueblos, o caminando a través de las montañas. También se aprecian sus herramientas de trabajo, utensilios, bestias de carga, animales domésticos, materiales de construcción, diseños arquitectónicos y la manera en que se dirigen unos a otros los hombres, mujeres, adultos, jóvenes y niños. A los indios también se les representa cargando los productos que llevan a vender a la ciudad, como bateas de madera, flores, hortalizas y frutas. Una expresión seria y profunda se aprecia en sus rostros, y siempre se les dibuja en parejas o en grupo, a diferencia de lo que vemos en *Los mexicanos pintados por sí mismos* (1854). El aguador, el pulquero, la china, el sereno, etc., son personajes urbanos que en ese libro posan solitarios ante el lector. Los temas costumbristas del siglo XIX, anota María Esther Pérez Salas (2005), fueron la expresión de una serie de influencias externas —el romanticismo europeo— e internas: “la presencia de tipos y escenas de carácter popular que se cultivaron visualmente desde el período virreinal, y que en el momento en que los literatos nacionales se integraron al movimiento romántico, la larga trayectoria de las manifestaciones visuales se acopló rápidamente al costumbrismo decimonónico”. (Pérez Salas, 2005: 13).

La invención de los estereotipos indígenas del siglo XIX, asociados al paisaje y su representación cartográfica, nos muestra una solución distinta a las vistas corográficas, topográficas y urbanas del período novohispano que hemos visto en otros capítulos de este libro. También es diferente a los paisajes de agrimensores y tlacuilos. La legislación indiana que le había dado forma al pueblo de indios novohispano fue desmantelada y sustituida por los principios del liberalismo. Y en vez de un sistema corporativo se prefirió el individualismo y la propiedad privada.

Antonio García Cubas anotó que a fines del período virreinal habría unos 3 646 032 individuos de la “raza indígena” y que en 1888 existía la misma canti-

dad, mientras que las razas blanca y mezclada se habían incrementado. El autor dice que ese hecho demuestra “que lo que permanece estacionario retrograda”. Sus hábitos, continúa, son casi los mismos desde la época de la conquista. Y a pesar de que se crearon para ellos en toda la república “centros de verdadera civilización”, como escuelas, talleres y fábricas, no se lograba su adelanto. (García Cubas, 1888: XX).

Los intelectuales mexicanos del siglo XIX prefirieron hablar de “población indígena” o de “raza indígena” en vez del “pueblo de indios”, al que vieron como una herencia novohispana que se debería superar. También Humboldt vio en los “pueblecillos” apartados en que vivían los indios una de las causas de su atraso.

Capítulo 6. Deslindes, amojonamientos y fragmentación de las tierras comunales en el siglo XIX. El caso de San Juan Quiahije

Ana Eugenia Smith Aguilar

Estudiante de doctorado, Universidad de Massachusetts

Emiliana Cruz Cruz

Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS)

En la introducción de este libro se argumenta que para poder aprehender la compleja realidad espacial cambiante que generó el proceso de colonización se requería la búsqueda de nuevas formas de mirar y entender el espacio y en especial de explicar y definir lo que comenzó a llamarse “el pueblo de indios”. Esto implicó la tensión e interacción de dos tradiciones de representación y delimitación territorial, dando lugar al paisaje del tlacuilo y el paisaje del agrimensor. Su interacción significó no sólo un reacomodo visual de la forma de representar el territorio sino también una nueva forma de mirarlo y relacionarse con él. Para los pueblos indígenas lo que estaba en disputa era su autonomía. Desde el inicio de la Colonia tuvieron que negociar adaptándose a los términos de la administración colonial primero, y del Estado mexicano después.

En este capítulo argumentamos que el predominio del paisaje del agrimensor que tuvo lugar durante el siglo XIX impulsado por el proyecto liberal mexicano, vino acompañado del establecimiento de la idea de *propiedad* en perjuicio de la idea de pertenencia a un territorio. Para esto, utilizaremos el caso de San Juan Quiahije y la región Chatina en Oaxaca (Figura 108). Primero, explicaremos el proyecto agrario del modelo liberal mexicano y sus implicaciones para las comunidades indígenas en Oaxaca. Posteriormente, analizaremos el deslinde de tierras mancomunadas entre San Juan Quiahije y Santa Catarina Juquila, en el estado de Oaxaca, junto con su consecuente amojonamiento y representación gráfica. Haremos esto contrastándolo con una vista de ojos realizada en 1710, que documenta un caso previo de definición del territorio de San Juan Quiahije, aunque sea de manera indirecta. Concluimos señalando que las políticas agrarias liberales

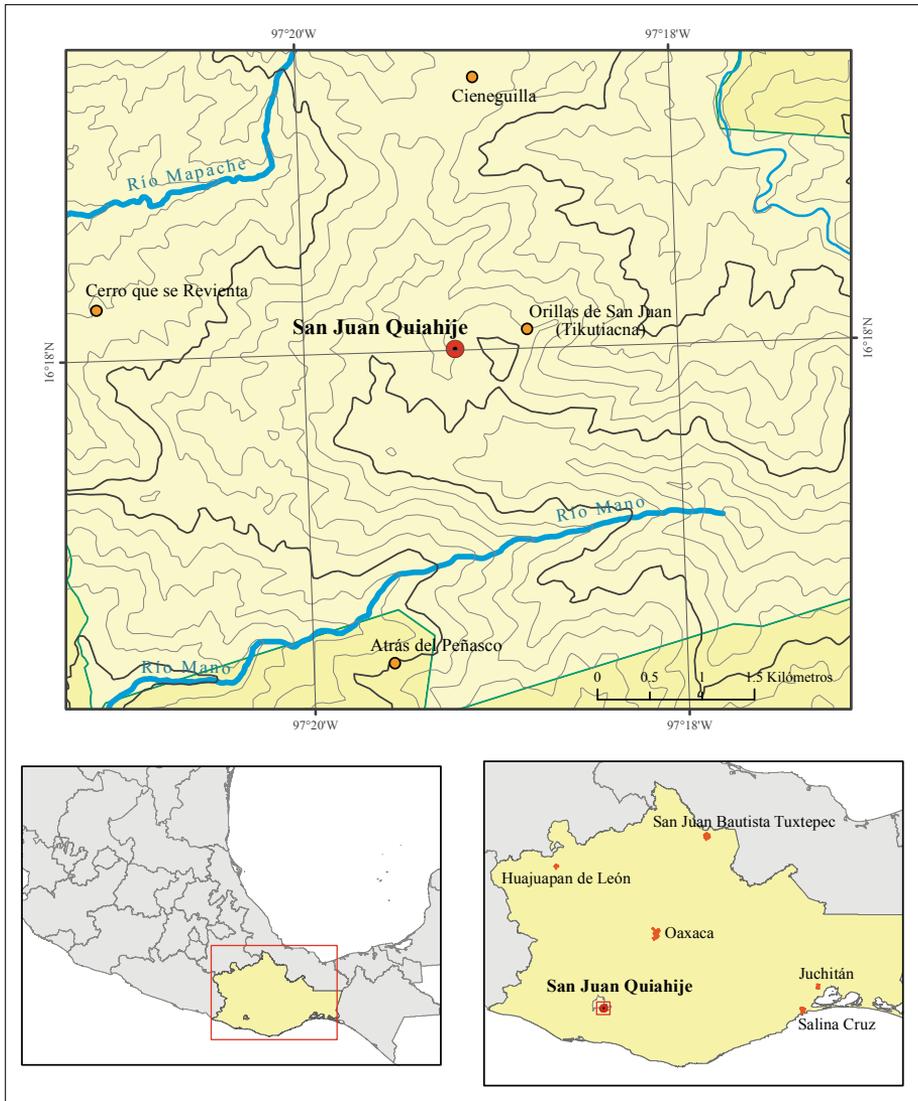


Figura 108. Municipio de San Juan Quiahije. Mapa de ubicación. Elaboración: Jorge González Sánchez, Instituto de Geografía, UNAM.

y el paisaje del agrimensor concretaron un proceso de inversión en la comunidad de San Juan Quiahije, introduciendo una nueva forma de relacionarse con el territorio, entendiéndolo como propiedad.

La desamortización liberal

El control del territorio y de la propiedad fueron componentes fundamentales para los estados nacionales que se formaron en el siglo XIX. Como ha mostrado la obra colectiva editada por Garavaglia y Gautreau, la historia de las mediciones de la tierra tiene una estrecha relación con la construcción de estados (*cf.* Garavaglia y otros, 2011: 13). Los proyectos de cartografía nacional buscaron el monopolio de la información catastral, muchas veces con miras fiscales. Sin embargo, al definir propiedades a través del levantamiento de planos, se ponía en juego el control del territorio disputado por distintos grupos de poder en lo privado, público y comunal, y en varias escalas como lo local, provincial, nacional e internacional.

Esto implicó un cambio radical de la concepción del mundo. Al hacer mapas, trazar fronteras, fijar límites y establecer mojoneras, se fue imponiendo progresivamente la idea de *propiedad* que fragmentó las nociones territoriales previamente existentes, las cuales se han ido perdiendo de la memoria, para dar paso a los términos de “territorio municipal” o “propiedad privada”, “propiedad ejidal” o “propiedad comunal” (*cf.* Barabas, 2006).

Adoptar la idea de *propiedad* implicó una lógica de inversión. Kenneth Olwig, retomando una idea de Tim Ingold,⁸² explica que, cuando los caminos por donde la vida se vive se convierten en las fronteras dentro de las cuales es encerrada, la vida se reduce a la propiedad de las cosas que están en el mundo, restándole importancia a la relación que se genera con ellas al habitarlo. La inversión refiere a dos sentidos de pertenencia opuestos. Se pasa de pertenecer a un lugar, a que el lugar te pertenezca (*cf.* Olwig, 2008: 83).

Esta *inversión* se asocia con procesos históricos específicos como los cercamientos de las tierras comunes en Gran Bretaña iniciado en el siglo XVI. Olwig argumenta que los encuestadores y los cartógrafos fueron los agentes de la

⁸² Olwig retoma esta idea de Tim Ingold. “‘the logic of inversion’, by which ‘the pathways along which life is lived’ are turned into ‘boundaries within which it is enclosed’. ‘Life’, he adds, ‘is reduced to an internal property of things that occupy the world but do not, strictly speaking, inhabit it’ (*cf.* Olwig, 2016). This is a rather abstract statement, but this inversion can in my view be concretized by showing how it is tied to two very different senses of belonging, depending on whether one is performing upon, or doing, landscape.”

inversión, la cual sirvió a los intereses de los ‘cercadores’, que era usualmente el Estado en colusión con los terratenientes (Olwig, 2008: 85).

El desarrollo del paisaje del agrimensor, junto con la cartografía catastral, el dibujo de perspectiva y las proyecciones cartográficas a partir de cuadrículas cartesianas se aplicaron tanto en Europa como en las tierras consideradas “vacías” del continente americano y respondieron a los intereses políticos y económicos de los modernos estados-nación y de un nuevo tipo de terratenientes. Parten de una mirada de perspectiva única e imperialista, que desde lejos domina, controla y diseña su propiedad; ese espacio, ajeno a él, que le pertenece, tal como lo hace un pintor con su lienzo. Esto fue parte de un complejo giro semiótico que cambió la forma de pensar el mundo (*cf.* Olwig, 1993: 331) (*cf.* Olwig, 2002: 136).

Los Estados modernos delimitaron sus territorios y los terratenientes cercaron sus propiedades. Se comenzó a ordenar y diseñar el espacio como si fuera un escenario. Se impuso la mirada de perspectiva, la que mira y ordena desde lejos, como única, colonizando las otras miradas, especialmente las que miran desde dentro del territorio y lo ordenan a través de la experiencia, la mirada de unidades políticas que se regían por el derecho consuetudinario, es decir, donde las costumbres constituyen sistemas normativos que regulan la actividad social. Por ejemplo, en algunos grupos sociales, la ocupación prolongada de un lugar y su mantenimiento constante otorgaban derechos de uso sobre el mismo. Sin embargo, con la nueva mirada se establecieron cercamientos de los territorios comunes. Se cerraba el paso a las personas que por costumbre tenían derecho de uso en esas tierras y con las cuales sentían un lazo de pertenencia.

Durante la colonia, las Leyes de Indias daban a cada comunidad el derecho a poseer un fundo legal con parcelas que sólo los comuneros indígenas podían cultivar. Éstas eran las tierras comunales, las cuales en teoría no podían venderse ni comprarse y los individuos sólo tenían derecho de usufructo sobre ellas. El fundo legal tenía el objetivo de garantizar a las comunidades indígenas su base de subsistencia a partir de tierras comunales. Las Leyes de Indias estipulaban que ningún rancho español podía colocarse a menos de un kilómetro de una comunidad indígena. Greenberg señala, sin embargo, que el fundo legal obligaba a las comunidades a delimitar un territorio, dejando así el resto de las tierras libres para la ocupación española. Por su parte, las tierras de la nobleza indígena eran reconocidas por la Corona como propiedad privada (*cf.* Greenberg, 1989: 172).

En Oaxaca, la posesión de tierra en manos de españoles se mantuvo relativamente baja, comparado con otros lugares de la Nueva España. La mayor parte del territorio estaba bajo régimen comunal. Para el final del periodo colonial, la población indígena representaba el ochenta y ocho por ciento del total de

habitantes. Los pueblos indios eran la principal unidad productiva y los mayores poseedores de la tierra. Esto fue posible porque, así, se sostenía el sistema de repartimientos, el cual fue un método de endeudamiento que proporcionaba a los españoles altos rendimientos económicos, que se legalizó con la Real Cédula de 1601, donde el Rey Felipe ordenó y mandó que haya repartidores de indios “de la manera que mas conuiniere para la conservación de la republica y comercio della” [sic.] (citado en González Mantilla, 1996: 141). Los indígenas estuvieron obligados a la entrega de tributos. También a aportar mano de obra en el sistema de repartimiento, y a formar parte de circuitos mercantiles con el repartimiento de efectos. Esto los obligaba a producir cultivos comerciables para obtener dinero. Por los beneficios que implicaban, los alcaldes mayores usualmente establecían repartimientos de comercio. Ellos eran los encargados de administrarlos. Los mercaderes del consulado de Comerciantes de la Ciudad de México o algún intermediario de la ciudad de Oaxaca usualmente funcionaban como prestamistas, pagando una cuota al Alcalde Mayor y a los corregidores y otorgándoles fondos para pagarles a los productores. El pago se lo hacían por adelantado, asegurando así un precio bajo y el monopolio de comercio con las comunidades sujetas al alcalde mayor (*cf.* Greenberg, 1989: 174).

El sistema de repartimiento fue una estrategia de enriquecimiento característica de la colonización española en ultramar que funcionó en Oaxaca incluso después de su prohibición en 1786. Al permitir que las comunidades mantuvieran la posesión de tierras, los españoles generaban riqueza (a través del endeudamiento de las comunidades), aportaban a la hacienda pública, y se apoderaban de los principales productos de importación del momento, es decir, grana cochinilla, algodón, vainilla y tejidos. Esto generó lo que algunos autores han llamado “la contradicción principal de Oaxaca” o la “estructura empatada” (*cf.* Sánchez Silva, 1998). Por un lado, los pueblos indios eran los poseedores de la tierra con lo que se sostenían el enriquecimiento individual de los españoles y los intereses de la Real Hacienda; pero, por otro lado, el pensamiento liberal de la época consideraba que esos mismos pueblos eran un obstáculo a la circulación del capital y del mercado porque poseían grandes extensiones de tierras bajo un régimen comunal (*cf.* Arrijoja Díaz Viruell, 2010: 167).

La guerra de Independencia desestabilizó el orden económico colonial y con ello al sistema de repartimiento. Además, estableció en el poder a una clase criolla heredera en parte del proyecto liberal imperante en España durante las Cortes de Cádiz. Los ideales liberales consideraban a los “indios” ciudadanos con igualdad de derechos, por lo que criticaron las políticas proteccionistas coloniales de las leyes de Indias y la propiedad comunal, como se ha explicado en el capítulo V.

Desde el inicio de la formación de la nueva nación independiente, el Congreso del Estado de Oaxaca inició acciones para disolver la propiedad comunal de las comunidades indígenas, que se concretaron con el lanzamiento de la Ley Lerdo en 1857. En la siguiente tabla enlistamos las principales acciones legales realizadas en el Estado de Oaxaca en este sentido:

Acciones legales para disolver la propiedad comunal en Oaxaca	
Fecha	Acción
31 de marzo de 1824	El Congreso del Estado de Oaxaca aprobó un decreto prohibiendo que se siguieran otorgando fundos, que según las leyes de Indias solo podía entregarse a los indígenas, argumentando que en un sistema justo, equitativo y liberal no deberían existir distinciones entre indios y españoles. El 14 de enero de 1830 se anuló este decreto. (cf. López Bárcenas y Espinoza Saucedo, 2003, p. 15)
1826	El Congreso oaxaqueño ordenó que las autoridades distritales investigaran el tipo de tierras comunes que existían en su jurisdicción, la extensión que tenían, la calidad y cantidad de recursos que aglutinaban, la forma en que se usufructuaban y el número de familias que se beneficiaba de ellas (cf. Arrijoa Díaz Viruell, 2010: 167)
1831	El gobernador solicitó al Congreso redactar una ley agraria que fuera capaz de distribuir en propiedad individual “esa cantidad de terrenos que hoy tiene eriazos el común de los pueblos a que corresponden se harán fructíferos y aumentarán la riqueza pública” (cf. Arrijoa Díaz Viruell, 2010: 167)
1832-1833	Los gobernadores del Estado instaron a los ciudadanos a colonizar campos y sierras que “de nada sirven a algunos de los pueblos que hoy se llaman sus dueños”, fomentar la instauración de unidades productivas –como ranchos y haciendas– en dichos terrenos, introducir nuevos cultivos y técnicas de labranza, y validar una legislación que regulara con un espíritu individualista las formas de acceder y usufructuar las tierras de los pueblos (cf. Arrijoa Díaz Viruell, 2010: 167)
desde 1834 hasta 1847	El poder conservador asumió el control del estado y disolvió la retórica desamortizadora en medio de un discurso donde las tierras comunales se vislumbraron como fruto del colonialismo y como una pieza indispensable para la armonía social y económica de Oaxaca (cf. Arrijoa Díaz Viruell, 2010: 167)
25 de junio de 1856	Ley Lerdo

A continuación, describiremos cómo se reglamentó la Ley Lerdo en el Distrito de Juquila, en la región serrana de la Costa oriental Oaxaqueña y sus consecuencias para el pueblo chatino de San Juan Quiahije, uno de los 570 municipios

actuales del Estado de Oaxaca. Administrativamente pertenece al Distrito de Juquila y es parte de la denominada Región de la Costa. Colinda con los municipios de Santa Cruz Zenzontepec, Santiago Minas, Santa Catarina Juquila, San Miguel Panixtlahuaca y Tataltepec de Valdés. El territorio municipal tiene una superficie de 204,579 km². La totalidad de la extensión municipal corresponde al territorio de un sólo núcleo agrario con estatus de comunidad agraria a cargo del Comisariado de Bienes Comunales.

En lo que sigue quisiéramos argumentar que, durante el periodo independiente, los representantes y autoridades indígenas negociaron y dialogaron con las políticas agrarias mexicanas para defender la autonomía de sus pueblos y territorios, permitiendo la delimitación de sus tierras a través de las distintas técnicas de agrimensura. Así, se fue asimilando la noción de propiedad comunal. Al hacerlo tuvo lugar una inversión similar a la referida por Olwig, es decir, el paso del pertenecer a un lugar a que el lugar te pertenezca.

Para mostrar esto, contrastaremos dos momentos de definición territorial del municipio de San Juan Quiahije que tenemos documentados. El primero es la vista de ojos que tuvo lugar en 1710, la cual, argumentamos, se relaciona más con la tradición de toma de posesión y legitimación del poder mesoamericano (cf. Oudijk, 2002) y el derecho de uso medieval (cf. Caillavet, 2016), que con la noción de propiedad. El segundo es el deslinde de tierras que tuvo lugar en 1862 como consecuencia de la ya mencionada Ley Lerdo.

La vista de ojos de 1710

Como se mencionó en la introducción, durante el siglo XVIII fueron comunes las disputas por la tierra y el agua así como las separaciones de los pueblo sujetos de sus cabeceras. Daniel Dehouve (1995) lo ha denominado el siglo de la delimitación agraria. En 1710, la Corona española realizó las “composiciones de tierras”, es decir, “la delimitación agraria de las jurisdicciones de los caciques indígenas, los pueblos indígenas y las haciendas españolas” (cf. Dehouve, 1995: 68). La *vista de ojos* que nos ocupa se inserta dentro del mismo contexto de delimitación agraria, aunque responde específicamente a un pleito de tierras entre el cacicazgo de Tututepec.⁸³ Existen dos expedientes en el AGN relacionados con litigios de este cacicazgo (de 1554 a 1717) donde se muestra su extensión y se enlistan va-

⁸³ Al momento de la conquista, la región chatina se encontraba bajo el dominio del gran reino mixteco de Tututepec, aunque en la frontera de la expansión de los mexicas al mando

rios pueblos chatinos como sujetos. Uno de los documentos es un proceso legal conocido como *vista de ojos* que se realizó en 1710.⁸⁴ Éste fue parte de una disputa de tierras entre el cacique de Tututepec, Don Agustín Carlos Pimentel, y Don Manuel Chávez, quien reclamaba ser cacique de Cuilapa y de un barrio de Jamiltepec.

Durante la *vista de ojos*, el juez de Comisión, Don Antonio Joseph Sandoval, recorrió el área que el cacique de Tututepec reclamaba como parte de su cacicazgo. Esto implicó visitar los pueblos que se encontraban sujetos a éste. En cada uno, el juez comunicaba a los principales que Don Agustín Carlos Pimentel reclamaba derechos sobre su pueblo. Si éstos reconocían sujeción a dicho cacique, el juez procedía a la ceremonia de posesión, es decir, lo cogía de la mano, lo paseaba por las calles del pueblo y entraban a la casa de comunidad, mientras el cacique o su apoderado “arrancaban yerbas, tiraban piedras y hacían otros actos de posesión” (AGN, *Vista de ojos*, 1710). Posteriormente, recorrían, junto con los principales, los límites territoriales de cada pueblo, donde se había previamente citado a los representantes de los pueblos colindantes. En presencia de las autoridades de ambos pueblos se realizaba nuevamente un acto de posesión en cada lindero.

Como se explica en la introducción de este libro, según el *Manual de Geometría práctica y mecánica* de Sáenz de Escobar, la *vista de ojos* es uno de los pasos en el procedimiento de ordenamiento y medición de tierras. Implicaba un recorrido realizado por el juez y el medidor por los linderos para valorar las dificultades de la medición. Sin embargo, esta *vista de ojos* no parece ser parte de un trabajo de ordenamiento y medición de tierras. Es más bien un proceso legal para legitimar que Don Agustín Carlos Pimentel era reconocido como cacique de esos territorios.

Los actos referidos en la *vista de ojos* recuerdan más a la ceremonia de “Toma de posesión” de tradición mesoamericana, la cual se realizaba cuando alguien llegaba al poder o conquistaba una región o ciudad, o cuando era necesaria la legitimación del poder. Ésta es una escena frecuentemente representada en los documentos pictográficos que muchas veces sirvieron como base para los documentos agrarios (cf. Oudijk, 2002: 100), es decir, los que en la introducción se describieron como los paisaje de tlacuilo. A decir de Oudijk, hay varios actos bien definidos que formaban parte de la secuencia de eventos típicos de la ceremonia: tirar flechas hacia los cuatro puntos cardinales, hacer fuego nuevo así como otros ritos y

de Moctezuma II, quienes, al parecer, ocuparon Zenzontepec. Tras la invasión española, el territorio del Imperio mixteco se vio considerablemente reducido.

⁸⁴ AGN, Vínculos, vol. 271, exp. 3, año: 1717.

ceremonias relacionadas, el reconocimiento de los vasallos, mandar a cuatro señores para tomar posesión de la tierra, demarcación de las tierras y división de la tierra entre los nobles (*cf.* Oudijk, 2002: 102).

Aunque no es un documento pictográfico, en el documento que nos ocupa, podríamos identificar por lo menos tres de estos elementos presentes. En lugar de flechas se tiraron piedras,⁸⁵ los vasallos reconocieron a su cacique y se demarcaron las tierras. Hay dos escalas en la tradición mesoamericana de demarcación territorial. Al delimitar los grandes señoríos usualmente sólo se enlistaban los pueblos sujetos. A nivel de los pueblos se solían marcar los límites, tal como lo muestran los mapas coloniales tempranos, los títulos primordiales y las probanzas (*cf.* Oudijk, 2002: 120). Este mismo patrón lo vemos en la *vista de ojos*. Para reconocer la extensión del cacicazgo visitan los pueblos sujetos, luego recorren la escala local visitando los linderos territoriales de cada pueblo.

El pueblo de San Juan Quiahije no estaba sujeto al cacicazgo de Tututepec pero fueron citados en dos ocasiones, porque sus tierras colindaban con las de Panixtlahuaca e Ixtapan, pueblos que sí eran parte del cacicazgo. Por ejemplo, el 2 de noviembre de 1710 relata el documento:

habiendo salido con los naturales deste d[ic]ho Pueblo (Panixtlahuaca) y caminando hacia El norte se pararon en un llano que en su ydioma se llama d[ic]ho paraxe nattyttanana, donde dixo ser lindero serán como las diez del dia y en d[ic]ho paraxe El d[ic]ho Don Fran^{co} de Gusman como apoderado de Don Agustín Carlos Pimentel en atención a lo que por d[ic]ha Real Provisión se manda le di Posesión de d[ic]ho paraxe y de los demás que d[ic]hos naturales me enseñasen que por mi Visto tome de la mano al d[ic]ho Don Fran^{co} de Gusman Y en Presencia de d[ic]hos naturales y de los naturales del Pueblo sitado de San Juan Yaquixe en nombre de su Magestad, que Dios guarde muchos años le amparé en la Posesión de d[ic]ho paraxe que tomó en la forma acostumbrada, quieta y pasíficamente, sin Contradision alguna y mande a d[ic]hos naturales me quien a los demás linderos donde se ha de executar d[ic]ho amparo” (AGN, *Vista de ojos*, f185v, 1710).

⁸⁵ Oudijk sugiere la posibilidad de la sustitución de flechas por piedras en uno de los casos que él estudia, un conflicto de tierras entre dos comunidades en el Valle de ETLA que fue resuelto en 1922 a través de una ceremonia donde se “hizo formal y solemne entrega” de las tierras con un “acto posesorio, tirando piedras en todas direcciones y arrancando yerbas” (Oudijk, 2002, p. 108)

Como se observa, se reconocía el paraje como lindero de ambos pueblos sin que esto implicara el amojonamiento ni el trazo de una línea fronteriza entre ellos. El ritual es distinto que cuando el cacique toma posesión en el pueblo. Cuando visitan los linderos, los principales del pueblo sujeto parecen ser los que tienen un papel más activo, pues tienen que señalar sus linderos frente a las autoridades del pueblo colindante. Tras esto, el juez procede a tomar de la mano al cacique y darle posesión. Aquí, a diferencia de lo que se hace en el pueblo, no se pasean por el terreno y el cacique no tira piedras ni arranca hierbas.

En el contexto andino, Caillavet, ha encontrado rituales para el otorgamiento de bienes casi idénticos al presentado en la *vista de ojos*. Incluyen el tomar la mano, entrar a una casa, abrir y cerrar puertas, arrancar hierbas, tirar terrones o piedras y pasearse por el terreno. La autora identifica que el ritual se compone de dos partes, cada una perteneciente a tradiciones europeas distintas. La primera es la entrega de la propiedad por un representante de la autoridad simbolizada por el acto de tomar la mano del nuevo posesionario. La autora rastrea el origen de éste en la España del siglo XII en la figura de *traditio in manum* (cf. Caillavet, 2016: párrafo 30). La segunda es la aceptación de la entrega a través de actos ligados al usufructo de la propiedad; abriendo y cerrando puertas y con gestos de labores agrícolas como arrancar hierbas.

La autora destacó la definición de “posesión” del Código de Alfonso X el Sabio, que requiere la presencia y uso físico y corporal de lo que se posee. A su parecer, la fusión de estos dos rituales fue una innovación surgida en el contexto americano (cf. Caillavet, 2016: párrafo 26). Éste requirió la reactivación de antiguas formas rituales, que ya no se practicaban en España, pero que recobraban sentido en el marco del contexto colonial (cf. Caillavet, 2016: párr. 35). Quizá el paralelismo que tenían con las tradiciones mesoamericanas pudo influir en esta reactivación. Así, se podría sugerir que la importancia legitimadora de la ceremonia de “Toma de Posesión” mesoamericana se mantuvo a través de la recuperación de rituales medievales resignificados en las nuevas circunstancias americanas.

Si bien tanto en España como en el Nuevo Mundo durante el siglo XVIII las propiedades se estaban amojonando y midiendo a partir de una lógica de propiedad privada (cf. Andrés Hurtado, 2012), la noción de posesión que encierra la *vista de ojos* que nos ocupa no implica necesariamente lo mismo que la propiedad privada, ni involucraba la medición exacta ni el establecimiento de límites bien definidos. La noción de posesión pareciera estar más relacionada con el derecho de uso, por lo cual, la ceremonia presencial en el sitio que se va a poseer, el acuerdo de las partes en el sitio, y la recreación de actos de usufructo son tan importantes.

La representación que se hace del territorio no busca ser *verdadera* ni *exacta*. Es inestable y llena de incertidumbres. Muchas veces no pudieron recorrer los linderos “por ser tierra muy aspera y fragosa [*sic.*]” por lo que bastaba nombrar los cerros que se tenían a la vista. Las distancias y tiempos que dicen haberse tardado en recorrer el territorio no parecen siempre realistas. Finalmente, el recorrido quedó inconcluso porque el Juez de Comisión enfermó y ya no pudo continuar. En fin, el documento parece buscar legitimar el poder y derecho del cacique sobre los pueblos, al tiempo que les reconoce sus territorios. Parece basar la posesión en el derecho de uso, sin pretender ser una representación verdadera, exacta y medible de propiedades individuales. Eso fue, por el contrario, el propósito de la Ley Lerdo casi un siglo después.

Deslinde y amojonamiento de las tierras de San Juan Quiahije

Una vez promulgada en 1856 la Ley Lerdo, o Ley de Desamortización, se implementaron reglamentos para repartir las tierras comunales entre particulares, es decir, cambiar la tenencia de la tierra de propiedad comunal a propiedad privada. El 25 de marzo de 1862 se publicó un reglamento donde se establecía que el reparto de los terrenos de las comunidades debería comenzar en la cabecera de los distritos, continuar en los pueblos más inmediatos y concluir en los más distantes. También especificaba que se repartieran las tierras entre los vecinos, incluidas las viudas con hijos, pero que el valor de lo repartido no debía exceder los \$200.00. Después de realizado el repartimiento, la tierra sobrante debía venderse a vecinos de otros pueblos carentes de tierras (*cf.* López Bárcenas y Espinoza Saucedo, 2003: 18).

Como respuesta al reglamento la comunidad de San Juan Quiahije se vio obligada a delimitar oficialmente su territorio. En el Archivo General Agrario se localiza la protocolización de los documentos levantados durante este proceso. El primer reparto de tierras, de acuerdo al reglamento, debía hacerlo la Cabeceira Distrital de Santa Catarina Juquila, pues hasta ese momento sus terrenos se encontraban mancomunados y, por lo tanto, se tenían que deslindar. La Oficina del Distrito de Juquila expidió una circular el 1º de noviembre de 1862, donde pedían a los presidentes municipales que entregaran, tal como indicaba el reglamento:

[...] *una noticia* de los terrenos que corresponden a sus respectivos pueblos con especificación de lindero, vientos y colindantes, y expresaran al mismo tiempo

el rumbo por donde tenga pleito; si hay autos pendientes, el estado que guarda, y si están en posesión, pudiendo hacerlo por medio de planos o croquis para mayor claridad (Reina, 2004: 285).

En respuesta a ésta, las autoridades municipales de Quiahije se dirigieron a las oficinas del Jefe Político del Distrito para reclamar su territorio. Esto implicó narrarle a José Juan Canseco, el Jefe Político, todas sus colindancias, mientras éste lo registraba y daba fe. Así, el 20 de noviembre de 1862 se expidió dicha *Noticia*. Como quedó allí establecido, éste era el primer requisito para el amojonamiento y reparto de terrenos.

El Jefe Político José Juan Canseco declaró que a partir del 16 de noviembre de 1863 iniciaría el amojonamiento de terrenos de San Juan Quiahije. Para esto el Reglamento en su art. 5 dictaba:

Art. 5. El jefe político, luego que esté cerciorado de que los pueblos a que toque en turno, poseen el terreno quieta y pacíficamente, lo mandará *amojonar* con mojoneras de cal y canto, y formará *planos topográficos por persona inteligente, a costa por mitad del pueblo interesado y los colindantes*, prorrateando entre éstos su mitad según la longitud de la línea que los divide. Estos planos se formarán por duplicado; un ejemplar quedará en el archivo de los pueblos y otro se remitirá a la secretaría del gobierno para la formación del plano general. (Reina, 2004: 285) [las cursivas son mías].

El amojonamiento ha sido identificado como uno de los parámetros centrales para el ordenamiento y control Estatal del territorio (*cf.* Muñoz Arbelaez, 2011: 200). Amojonar, señala Arbelaez, implicaba establecer linderos y términos fijos entre las propiedades según las capacidades productivas de los propietarios. En los mojones recaía el orden del territorio y si no quedaban claramente establecidos se generaba un desorden, es decir, una disputa que había que corregir para restablecer la “normalidad” (*cf.* Muñoz Arbelaez, 2011: 200).

Desde mediados del siglo XVII vemos aparecer los *mojones de cal* y canto como elementos importantes para la mensura de las tierras, tanto en la península ibérica como en las colonias americanas (*cf.* Andrés Hurtado, 2012) (*cf.* Garavaglia y otros, 2011: 30). Sin embargo, como se mencionó en la introducción, personajes como Joseph Saenz ya señalaba que no se hacía este trabajo como debía realizarse (Sáenz de Escobar, 1746: 2v). En la primera época las mensuras no solían acompañarse de un plano o registro gráfico. Esto se comenzó a realizar desde mediados del siglo XVIII volviéndose una práctica común durante el siglo XIX

(*cf.* Garavaglia *et al.*, 2011: 31). El plano se hacía por personas *inteligentes*, es decir, un experto con los conocimientos e instrumentos necesarios para representar gráficamente el territorio a partir de ciertos parámetros estandarizados.

Medir y amojonar era la forma de ordenar el territorio según la lógica económica liberal. El amojonamiento cercaba el territorio y lo repartía entre propietarios individuales para su mejor producción y explotación. El territorio no deslindado se concebía como “terrenos baldíos” propiedad del Estado aptos para la colonización. Era una estructura de categorías que determinaban la identidad del territorio según la idea de propiedad con las etiquetas de “terrenos de...” o “tierras baldías”.

El Jefe Político de Juquila visitó el territorio de San Juan Quiahije junto con el topógrafo Listo Ojeda. Realizaron recorridos a los puntos colindantes con los territorios de Tepenixtlahuaca, Panixtlahuaca, Tlapanalquiahui, Ixtapan, Zenzontepec e Ixpantepec. Así quedó asentado en el documento que narra dicho recorrido.

En el pueblo y Cabecera de Sta Catarina Juquila a los veinte y dos días del mes de Diciembre de mil ochocientos sesenta y dos, El suscrito Jefe político C. José Juan Canseco asociado del perito C. Listo Ojeda nombrado para la formación de planos en el reparto de terrenos de este Distrito y de la comisión nombrada por el Ayuntamiento para que lleve la voz compuesta de los cc. Regidores José Zarate, Teniente de Policía Felipe Serrano y particulares cc. Marcelo Santiago, Brigido de la Cruz, y Juan José de la Cruz, salen viendo al Oeste y después de caminar tres y media leguas por el camino nacional de Tepenixtlahuaca [*sic.*] Panixtlahuaca llegó la Comitiva a un arroyo en el que encontró al Municipio del pueblo de San Miguel Panixtlahuaca compuesto de su Presidente C. Ysidro Mendoza, Regidores y varios particulares y por voz de todos los presentes se tubo noticia de que el arroyo en que estamos se llama Rio de mano y habiendo tomado contra el curso del agua a cosa de quinientas varas se hizo alto en una loma zacatosa que está a la margen derecha del espresado rio en donde la comisión de Juquila y el Municipio de Panixtlahuaca espresaron ser lindero de ambos pueblos y de San Juan Quiahije, cuyo Municipio no compareció a pesar de estar citado y de ser la una de la tarde. En virtud de la conformidad de los presentes, el C. Jefe político mandó amojonar este lugar que queda al poniente del pueblo de Juquila y entre Rio de Mano y arroyo de bejuco quedando los terrenos de la cabecera al este, los de Panixtlahuaca al Oeste y los de Quiahije al norte. [*sic.*] (AGA, Exp. 276.1/3443, SJQ)

Si el proceso había sido solicitado por los habitantes de San Juan Quiahije (y lo estaban pagando como señala el art. 5), resulta sospechoso que “no compareciera” en el punto de colindancia. Por lo que sigue en la narración, sabemos que las autoridades de Quiahije aguardaban en el siguiente lindero. Me parece que esto evidencia un desacuerdo entre las comunidades, y fue ignorado. El jefe político procedió a amojonar el límite, responsabilizando a los de Quiahije por su ausencia y sin el intento de buscar su consentimiento.

En teoría, el jefe político había citado a los representantes de los municipios involucrados y estos debían presentarse en cada punto de colindancia (aun si no había acuerdo de su ubicación). Entre ambos grupos de representantes debían discutir la ubicación del límite y llegar a un acuerdo. Una vez estando todos conformes el jefe político ordenaba la construcción inmediata de una mojonera de cal y canto en el lugar. El perito topógrafo a su vez lo registraba en un plano topográfico (Figuras 109, 110 y 111).

El plano topográfico implicaba un acto de poder; suponía una operación técnica que tenía que ser realizada por un sujeto de *inteligencia*, es decir, con el saber y los instrumentos necesarios para codificar el recorrido y representarlo en el papel. En la narración refieren los rumbos especificando los grados respecto al punto anterior, lo cual evidencia el uso de la aguja o brújula. No obstante, en el plano no se señala la orientación y no hay aclaraciones sobre la medición magnética y su corrección, una práctica común de la época. En la narración las distancias se miden en varas pero no hay referencia a cómo se realizaron las mediciones ni qué instrumentos usaron. En el plano parece haber una escala en la esquina derecha, sin embargo, está muy borrosa y es difícil de entender. A pesar de estas “incertidumbres” e “imprecisiones” según los parámetros de la época, la fijación del recorrido en papel como parte de un proceso legal pretendía ser una representación exacta y estable, geométrica y medible; era la versión válida para el Estado, una forma de ordenar y controlar el territorio.

En el plano, podemos observar las mojoneras mandadas a construir representadas con una pequeña cruz. El topógrafo Listo Ojeda incluyó algunos referentes para hacer más específica la representación. Dibujó cerros y ríos, como el cerro de la marea (Figura 110), para indicar que el mojón se colocó en la cima del cerro. Estos elementos se *fijaron* en papel resignificándolos dentro de un nuevo uso del espacio y una forma distinta de observar el paisaje.

Consideramos que el uso de las mojoneras representa un cambio significativo respecto a la forma de delimitar el territorio que se observó en la *vista de ojos* de 1710. Allí vimos que ambos pueblos colindantes reconocían un paraje como el límite de su territorio. Esto no significaba que se repartían el paraje y, por

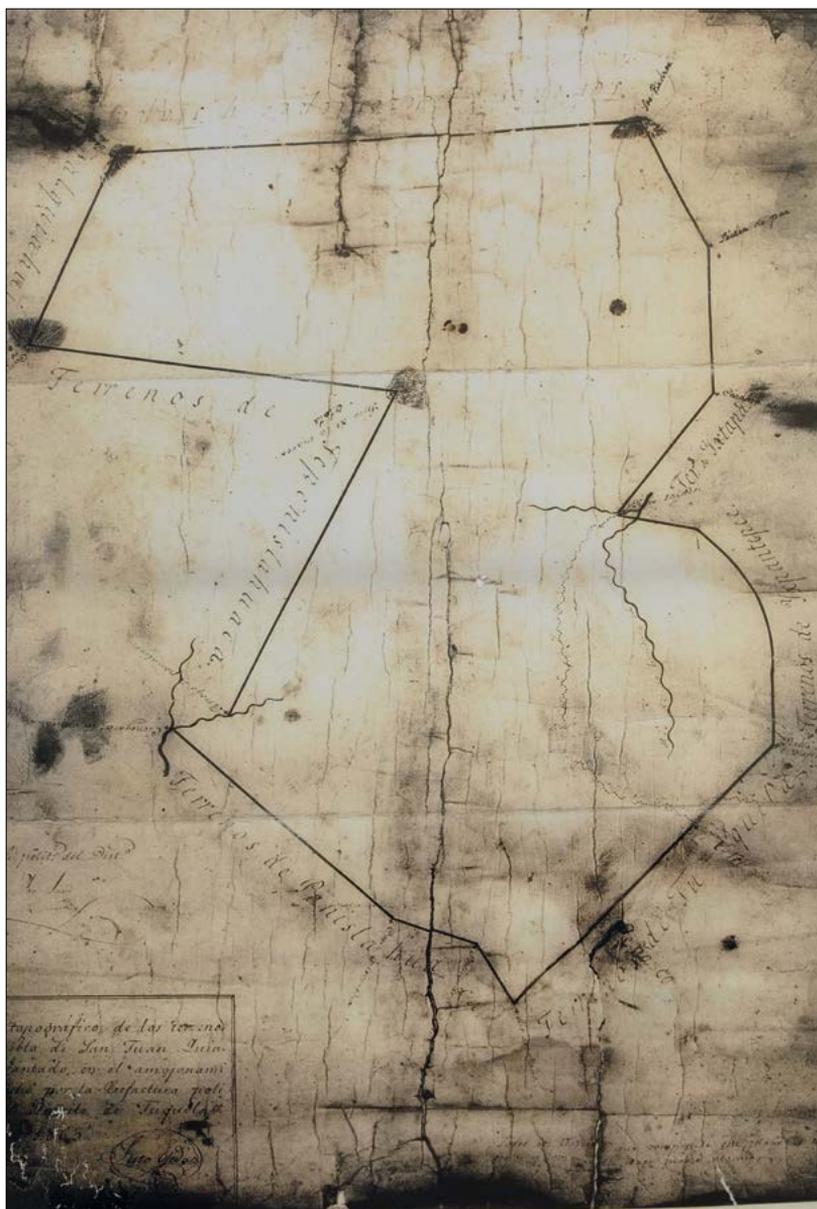


Figura 109. Plano del territorio de San Juan Quiahije realizado en 1863 por el topógrafo Listo Ojeda durante el proceso de deslindamiento con el pueblo de Santa Catarina Juquila. El plano muestra las mojoneras que se construyeron durante el recorrido.

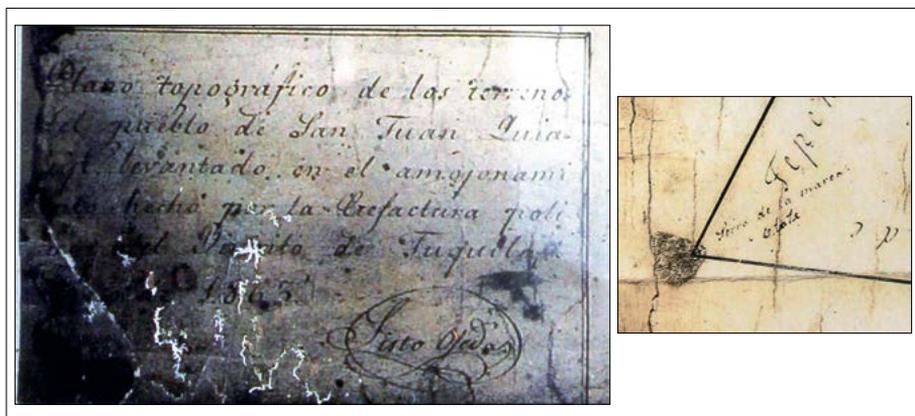


Figura 111. Detalle de la mojonera en la Cima del Cerro de la Marea y detalle de la firma de Listo Ojeda. Título del plano: “Plano topográfico de los terrenos del pueblo de San Juan Quiahije levantado en el amojonamiento hecho por la Gefectura política del Distrito de Juquila. Año de 1863. Listo Ojeda”.

bolos solamente. Esto ha generado fuertes disputas sobre quién tiene derecho de usar esos lugares.

Durante el recorrido narrado, la mayoría de las veces asistieron los representantes del Municipio de San Juan Quiahije, que en ese momento eran el presidente Paulino Anastacio, el alcalde Manuel Ambrosio, el regidor José Marcelo y el escribano Antonio Basilio, así como algunos particulares, por ejemplo, Fernando Baltazar y José María. Sin embargo, como ya vimos, hay puntos donde se narra su ausencia. La inconformidad respecto a dichos linderos ha sido también el origen de algunos de los pleitos actuales entre comunidades.

Una vez realizado el amojonamiento y deslinde del territorio de San Juan Quiahije pidieron permanecer como ejido, es decir, mantener su régimen de propiedad comunal. Así lo atestiguó el informe:

Y quedando terminado el amojonamiento de San Juan Quiahije pidió su Municipio al C. Jefe político que en atención a no poseer un solo palmo de terreno plano según visto la autoridad donde hacer siembras continuas y a que las que verifica su comun en los cerros por roces y desmontes solo tienen lugar una sola vez en el transcurso de varios años por quedar inertes el terreno para repetir la siembra, lo que hace al labrador mudar en lugar en cada año, se sirva declarar el terreno amojonado como ejido y para el uso común de todos los

vecinos del pueblo, por ser impracticable el reparto de varios lotes. [*sic.*] (AGA, Exp. 276.1/3443, SJQ).

El jefe político accedió, pues consideró “razonable” el argumento expuesto, además, el principal objetivo del recorrido era el amojonamiento y la separación de la mancomunidad en la que estaban con la cabecera y las comunidades vecinas. Es decir, el interés era definir la propiedad para controlar y ordenar mejor el territorio según los intereses económicos del Estado; promover la explotación eficiente del territorio y sus recursos, así como regular el cobro de impuestos sobre la propiedad. Esto significaba necesariamente una pérdida de autonomía para las comunidades, a lo cual, éstas presentaron resistencia.

Vemos, por ejemplo, que los cobros de impuestos aumentaron. En 1875 el juez del Distrito de Juquila encarceló a las autoridades de San Juan Quiahije por el incumplimiento de los pagos de capitación, un tipo de cobro fiscal. El pueblo llegó a reclamar la libertad de sus autoridades. El Juez y el Jefe Político mandaron a la Guardia del Estado para detener la insurrección (Bartolomé y Barabas, 1996: 53). En 1879 la comunidad de Quiahije se sublevó contra el jefe político ante la solicitud de títulos jurisdiccionales, pues sintieron amenazada la seguridad de sus tierras. Las fuerzas armadas del Estado fueron llamadas especialmente para contener la rebelión. Varias personas fueron apresadas y juzgadas como “criminales” según lo relató el jefe político Jijón en 1883 (*cf.* Bartolomé y Barabas, 1996: 53).

A pesar que a nivel local se les reconocía como propiedad comunal, en una escala regional se presentaban las tierras como “baldías” (Figura 111). Desde que se reportó en 1868 que las tierras del Distrito de Juquila eran aptas para el cultivo del café, ya no se podían considerar las tierras montañosas de San Juan Quiahije como improductivas. El gobernador de Oaxaca, José Esperón, expidió en 1875 un decreto donde favorecía el cultivo de café, eximiendo de impuestos a los inversionistas que destinaran sus capitales en dicha producción (*cf.* Traffano, 2012: 15). Se buscó la desarticulación de la propiedad comunal a favor de la propiedad privada, ahora atrayendo inversionistas para comercializar y explotar las tierras. El establecimiento de fincas cafetaleras implicó una ola de acaparamiento de tierras de comunidades indígenas por parte de inversionistas. Además de la exención de impuestos, el gobierno de Porfirio Díaz alentó a capitalistas extranjeros y nacionales para colonizar supuestas tierras “baldías” en la costa oaxaqueña, que en realidad pertenecían a comunidades indígenas (*cf.* Bartolomé y Barabas, 1996: 78) (Figura 111).

Mientras el gobierno del Estado eximía a los inversionistas, con la ley de Hacienda del 5 de febrero de 1896, aumentó el impuesto a las propiedades con valor

menor a \$100. Además, dictó que se enviarían expertos a valorar las propiedades para levantar un registro estatal en los veintiséis distritos y facilitar la colecta de impuestos. Esto generó fuertes movimientos de inconformidad en el Centro, Tlacolula, Zimatlán, Choapan, Villa Alta y en Juquila. Los chatinos de Quiahije y Panixtlahuaca atacaron la cabecera del Distrito el 9 de abril de 1896. La revuelta, la cual ha sido llamada “la guerra de los pantalones”, tomó tintes fuertemente étnicos. Fue un ataque contra los mestizos recién establecidos, pues ellos representaban el despojo, la segregación y la explotación traída por las políticas liberales. Se proclamaron en contra de “los catrines” que usaban pantalón largo y zapatos. “Respeto a las tierras comunales y a las autoridades tradicionales” fue su demanda (*cf.* Reina, 2004: 213).

El mapa actuaba también internamente modificando la relación de los habitantes con su territorio. Por primera vez la comunidad tenía en papel una representación geométrica de lo que “legalmente” les pertenecía. Estaban obligados ahora a mantener y limpiar sus rayas y mojoneras; era la nueva forma de defender su “propiedad”, la forma validada por el Estado. Sin embargo, esto sólo atizaba los conflictos intercomunitarios. A pesar de mantener su estatus de bienes de uso común, al establecer mojoneras y trazar líneas que delimitaban su territorio estaban haciendo uso de una lógica espacial basada en la propiedad privada e implicaba prácticas espaciales distintas.

El plano, al estar realizado por una persona “inteligente”, en este caso un topógrafo, se presentaba como la representación válida, exacta y verdadera de la realidad, aun cuando no cumpliera con los estándares técnicos de la época. En papel, el territorio se ve plano y estable. Como señala Muñoz Arbelaez, el mapa muestra un espacio ideal, liso y geométrico; una utopía que simplifica la realidad para cuantificarla, ordenarla y codificarla como propiedad (*cf.* Muñoz Arbelaez, 2011: 203).

Este espacio ideal y utópico fue el mismo que se pretendió restituir durante el proceso de reforma agraria posrevolucionaria. A lo largo del siglo XX se instrumentó el reparto agrario, con la intención de devolverle las tierras usurpadas por las grandes haciendas al pueblo. El gobierno mexicano lo pensó como si fuera un espacio ideal, donde las comunidades señalarían cuáles eran sus límites territoriales, y se podrían acomodar como piezas de rompecabezas que embonan perfectamente. Se basó en una simplificación de la idea de territorialidad indígena y en la ignorancia de la complejidad histórica que ella encierra (*cf.* Romero Frizzi, 2011: 69).

Conclusión

En estas páginas hemos descrito el deslinde y amojonamiento del territorio de San Juan Quiahije iniciado en 1862 como resultado de la Ley Lerdo. Tratamos de mostrar que las políticas agrarias liberales concretaron un *proceso de inversión* (concepto que retomamos de Olwig) en la comunidad de San Juan Quiahije, introduciendo una nueva forma de relacionarse con el territorio, entendiéndolo ahora como *propiedad*. Para esto, contrastamos la definición territorial descrita en la *vista de ojos* de 1710 sugiriendo que en ésta se entendía la posesión del territorio basada en el derecho de uso. El cacique tiene dominio sobre los pueblos sujetos, éstos a su vez, tienen derecho de uso sobre un territorio. Las colindancias no se definen como puntos fijos sino que se basan en la toponimia, es decir, la extensión del territorio se señala nombrando los parajes que se encuentran en su frontera. Éstos pareciera que pueden ser compartidos con el pueblo vecino. Por el contrario, el proceso de amojonamiento de 1862 estableció claros límites entre los pueblos vecinos, a través de la construcción de mojoneras que cercaban los territorios, definiéndolo como un objeto que se podía poseer. Así se delimitó el territorio como propiedad.

El proyecto liberal del siglo XIX y el paisaje del agrimensor significaron una amenaza constante a la autonomía de las comunidades indígenas. Primero definieron sus territorios como “propiedad comunal”. Posteriormente el marco legal liberal privilegió la propiedad privada a costa de la desposesión de tierras comunales, a través de la regulación fiscal y el desarrollo de vías de comunicación para beneficiar al mercado. Es decir, el estado buscaba controlar el territorio para expandir la producción del espacio desde una lógica capitalista basada en la propiedad privada. Esto se confrontaba con las prácticas espaciales y la lógica territorial de las sociedades chatinas que no conocemos realmente. A pesar de la resistencia presentada por los chatinos, la producción del espacio se estaba haciendo bajo una lógica en la cual la tierra y el trabajo eran mercancías o productos comerciables en el mercado internacional.

Capítulo 7. Paisaje ritual y territorio en la comunidad indígena nahua de Acatlán, Guerrero

Jahzeel Aguilera Lara

Pedro Sergio Urquijo Torres

Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, UNAM

El pasado en el presente

Los capítulos anteriores han dado cuenta de los procesos de reorganización territorial y social acontecidos durante la Colonia, a partir de la conformación del pueblo de indios. Otros capítulos han abordado las subsecuentes transformaciones en el pueblo de indios, incluso durante el siglo XIX, a raíz de la Independencia y las reformas liberales. Los mapas y pinturas surgidos en el transcurso de estos siglos más que ser sólo un reflejo de los cambios ocurridos, fueron esenciales en la aparición de nuevas nociones espaciales y formas de propiedad.

Marcelo Ramírez menciona en el capítulo I que durante los siglos XVI y XVII, el *altepetl* (*atl* ‘agua’, *tepetl* ‘cerro’), el patrón de asentamiento prehispánico y de organización social, se fue transformando en pueblo de indios a través del proceso de congregación, lo cual implicó su reducción a la “policía” y la concentración de comunidades dispersas en torno a pueblos más grandes, así como el establecimiento de nuevas instituciones y formas de gobierno. Posteriormente, durante el siglo XVIII, con la recuperación demográfica de la población indígena los pueblos sujetos buscaron separarse de sus pueblos cabecera y constituirse en “pueblos por sí”. Sin embargo, las tierras que les habían pertenecido habían pasado a manos de españoles, generándose una serie de conflictos territoriales y políticos.

A pesar de los cambios introducidos por el modelo hispano, ciertos aspectos del *altepetl* persistieron. Los pueblos de indios preservaron ciertos aspectos de su modo de vida, sobre todo en lo que respecta a la organización social y la propiedad comunal de las tierras. Por otro lado, es importante tener presente que el *altepetl* no sólo hacía referencia a una unidad política-territorial, sino que integraba todo una manera de concebir el mundo y la naturaleza.

En la cosmovisión mesoamericana, los cerros se encontraban conectados con el inframundo de donde provenían todas las cosas que habían de nacer, incluyendo las personas, las cuales subían por el tronco del árbol florido hacia la bodega del monte para ser derramadas sobre la tierra (López Austin, 2006). El interior de los cerros resguardaba entonces todos los recursos necesarios para la vida o *mantenimientos*. De hecho, el origen mítico de los pueblos mesoamericanos se remitía al interior de los cerros. Esta visión del mundo no se encontraba desconectada de la experiencia cotidiana, sino por el contrario derivaba de la observación cuidadosa de la naturaleza, de ahí que los asentamientos humanos buscaran esta recurrencia paisajística (Broda, 1991a). En palabras de Federico Fernández Christlieb (2003: 72) el *altepetl* era parte de la geografía del cosmos mesoamericano. Esta visión del paisaje y las prácticas rituales-religiosas asociadas también perduraron a través del tiempo, en parte debido a la pervivencia de un modo de vida ligado con la agricultura, persistiendo hoy en día, entre los pueblos de tradición mesoamericana (Florescano, 2000).

Esto no significa la ausencia de cambios, por el contrario la Conquista presentó una ruptura en muchos ámbitos de la vida de las comunidades indígenas, sobre todo en el religioso con la imposición de la religión católica. No obstante, diversos autores han señalado que lo que ocurrió a partir del siglo XVI, lejos de ser una aculturación pasiva, fue un proceso de sincretismo y re-elaboración simbólica (Baez, 1998 y Broda, 2003). Así por ejemplo, el calendario litúrgico católico se fundió con el agrícola-ritual, debido a la concordancia con los ciclos estacionales y del cultivo del maíz. Si bien las fiestas a los santos ocurren dentro de la iglesia, los rituales más significativos ocurren en el paisaje, precisamente en sitios como cerros y cuerpos de agua.

La evangelización estuvo también ligada a los procesos de reorganización territorial y social. Así uno de los objetivos de las congregaciones fue precisamente el de facilitar la cristianización de la población indígena. A pesar de la estrecha vigilancia a la que se encontraban sujetos, los rituales agrícolas continuaron celebrándose, en muchos casos de manera clandestina. Por otro lado, las instituciones comunitarias-religiosas introducidas a lo largo del periodo colonial, como las cofradías y las mayordomías, relacionadas con la celebración de festividades religiosas, consolidaron la forma de organización corporativa de las comunidades indígenas.

Las reformas liberales del siglo XIX, que intentaron eliminar la propiedad comunal y la organización corporativa de los pueblos de indios, causaron transformaciones complejas y variadas en el sistema civil-religioso. Posteriormente, durante las primeras décadas del siglo XX el estado posrevolucionario consideraba

a la religión responsable del atraso económico y cultural en el que las clases populares y la población rural e indígena vivía. El estado posrevolucionario logró la articulación de una política cultural robusta que tuvo entre sus objetivos, la creación de un ciudadano moderno, con un pensamiento racional y libre de fanatismos religiosos. Y se tomaron medidas como la prohibición del culto público. Los efectos de dichas políticas variaron de región en región. En muchos casos, los rituales agrícolas religiosos continuaron celebrándose en las zonas rurales a pesar de las políticas del estado.

Hoy en día, los pueblos indígenas llevan a cabo prácticas rituales ligadas con el ciclo agrícola. Su celebración pone de relieve su importancia en la reproducción de la identidad comunitaria. Más aún, como argumentamos en este trabajo, el estudio del paisaje en su connotación ritual también pone de manifiesto los procesos históricos implicados en su configuración territorial, estableciendo hitos histórico-geográficos que han modelado a su vez el paisaje y los significados que se le atribuyen, en algunos casos sagrados o cercanos a lo sagrado. De esta forma, este capítulo se centra así en el análisis de las prácticas rituales en torno al paisaje en una comunidad indígena contemporánea, desde la perspectiva cultural de la geografía (Claval, 1999 y Fernández, 2006).

El ritual, como se expondrá más adelante, se entiende como un proceso dinámico que liga el presente con el pasado histórico de una comunidad, de modo que lejos de ser una práctica atemporal, actualiza sus significados y su función social con su ejecución (Eliade, 1998, 2000). En este sentido, las prácticas rituales en torno al paisaje que aquí se describen están principalmente ligadas a la agricultura como forma de vida y a otro ámbito estrechamente relacionado: el de la propiedad de la tierra. El caso que se presenta es el de Acatlán, comunidad indígena de filiación nahua ubicada en el estado de Guerrero, en la región denominada Centro-Montaña o Montaña Baja, que en comparación con otras regiones indígenas del país ha sido poco estudiada.

En primer lugar, presentamos la estrategia metodológica utilizada en este trabajo. Posteriormente, establecemos el marco teórico conceptual a partir del cual se desarrolló esta investigación. En seguida, presentamos el área de estudio y una revisión histórica del área, enfocándonos en los aspectos ligados con la ocupación y la propiedad de la tierra. Con esto pretendemos proporcionar un marco de referencia para entender cómo se configura hoy en día el paisaje ritual y el territorio en Acatlán. En la siguiente sección describimos las prácticas rituales ligadas con el paisaje y la dinámica que se establece en torno a este. A partir de ello, discutimos la manera en la que el espacio sagrado se define y las tensiones que existen en

torno a ello. Por último, examinamos la relación entre el paisaje ritual, la propiedad de la tierra y el territorio.

Consideraciones metodológicas

Este trabajo es resultado de diversos proyectos de investigación llevados a cabo durante los años 2013 al 2016. En vista del tema que abordamos, la estrategia metodológica combinó diversos métodos. Por un lado, hicimos uso del método etnográfico y sus herramientas. Éste fue fundamental para acercarnos a las vivencias y prácticas en torno al paisaje. Así mismo se implementaron técnicas de investigación geográfica participativas, particularmente el mapeo participativo, para identificar sitios e itinerarios rituales. Por otro lado, este trabajo se sirvió también de la investigación documental y de archivo, ayudándonos a comprender las dinámicas históricas que han influenciado la configuración del paisaje ritual.

En relación con la observación participante, esta consistió en presenciar el flujo de la vida cotidiana dentro del pueblo y las dinámicas que se establecían regularmente en ciertos lugares. Así como la observación de las actividades rituales en los campos de cultivo, que se desenvuelven en el ámbito familiar y las celebraciones colectivas del calendario agrícola ritual. El grado de participación y observación en estos eventos fue determinado en gran medida por el contexto, pues fueron las personas, familias y la comunidad en su sentido más amplio quienes decidieron que podíamos observar y que tanto podíamos involucrarnos en cierta situación.

Con respecto a las entrevistas, se realizaron entrevistas abiertas y semiestructuradas en torno a la vida cotidiana, los espacios sagrados y las prácticas del ciclo agrícola ritual. También se profundizó en el nombre de los lugares y la tradición oral en torno a ellos. Otro aspecto que se abordó en las entrevistas fueron las relaciones presentes y pasadas entre Acatlán y las comunidades vecinas. Entre las personas entrevistadas estuvieron aquellos que desempeñan algún papel central en las fiestas del ciclo agrícola ritual; autoridades actuales y anteriores de Acatlán, *principales*, párrocos, personas que se han desempeñado como mayordomos, danzantes y rezanderos, así como familiares de los mismos.

Por último, la investigación documental consistió en la revisión de fuentes primarias y secundarias en relación con la historia de la región. Entre estas se encuentran, la *Relación de Chilapa* que forma parte de las *Relaciones Geográficas de la Diócesis de Tlaxcala*, y la *Crónica de la Orden de N.P.S Agustín en las*

provincias de la Nueva España. Los mapas –pinturas– que se presentan aquí pertenecen al ramo Tierras del Archivo General de la Nación.

Los estudios sobre paisaje ritual en México

El estudio de la dimensión ritual del paisaje entre los pueblos indígenas contemporáneos ha cobrado interés entre los estudiosos de Mesoamérica. Destaca en particular el trabajo de Johanna Broda quien en este contexto ha estudiado la ritualidad asociada a los paisajes montañosos del centro de México (Broda, 1982, 1989, 1991a, Broda 1991b, Broda, 1996; Broda, Iwaniszewski y Montero, 2001). Una de las definiciones de paisaje ritual presentadas en sus trabajos se refiere al “paisaje culturalmente transformado donde existen santuarios y lugares de culto y se llevan a cabo ritos significativos en términos de la observación indígena de la naturaleza” (Broda 2004: 269).

La noción de paisaje ritual elaborada por Johanna Broda también ha cobrado importancia en los trabajos sobre cosmovisión indígena donde ha contribuido a entender cómo el ritual expresa los principios fundamentales de la cosmovisión y cómo ésta se expresa en el paisaje. Este entendimiento del paisaje ritual ha tenido eco en los estudios etnometeorológicos sobre los rituales de control del clima (Becerril, 2012 y Glockner, 2001). Desde una perspectiva distinta, basada en la noción de territorio, Alicia Barabas (2003) ha reflexionado en torno a los procesos mediante los cuales se construyen los territorios étnicos, sus fronteras y centros, poniendo atención en las prácticas rituales y las representaciones simbólicas del territorio.

Los trabajos realizados desde estos ámbitos, con algunas excepciones, generalmente carecieron de una justificación sobre el uso del concepto de paisaje o de la manera en la que se entendía, siendo en ocasiones utilizado como sinónimo de conceptos como naturaleza o ecosistema. No obstante, en la actualidad la reflexión teórica-conceptual en torno al paisaje ritual en los estudios sobre cosmovisión y ritualidad ha continuado avanzando (Urquijo, 2010). En un artículo reciente sobre los imperios mexica e inca, Broda (2015) examinó cómo los paisajes rituales sirvieron para sostener su orden político y social. Otro ejemplo es el trabajo coordinado por Silvina Vigliani (2013), quien reflexionó sobre el estudio del paisaje ritual desde una perspectiva fenomenológica y lo que este enfoque le proporciona a la arqueología en el estudio de los sitios ceremoniales.

Desde el ámbito de la geografía histórica, el paisaje ha girado principalmente en torno a la configuración territorial de los antiguos asentamientos indígenas,

tanto prehispánicos como durante la Colonia temprana. En este sentido, destacan los trabajos de Bernal García (2001), Butzer y Butzer (1993), Fernández Christlieb y García-Zambrano (2007), Fernández Christlieb y Urquijo (2006), García Martínez (1987), García Zambrano (2006), Sluyter (2002) y Trautmann (1981), entre otros. Sin embargo, aunque la cuestión ritual está presente en varios de estos trabajos, no ha sido el eje explicativo de su investigación.

Desde los estudios sobre Mesoamérica, el estudio del paisaje ritual ha contribuido a una mejor comprensión de la religión mesoamericana y su relación con el paisaje. Así mismo ha coadyuvado en el estudio de los sitios ceremoniales, al reconocerse no como espacios aislados, sino como lugares relacionados entre sí, en donde el orden simbólico y social del mundo se expresa a través del ritual. No obstante, cuando los trabajos refieren a comunidades indígenas contemporáneas, estos tienden a destacar la continuidad de la cosmovisión mesoamericana en el presente, prestando poca atención a como se articula o diverge con otros elementos de su religiosidad. Así mismo, otras dinámicas sociales distintas del ámbito religioso y procesos de cambio recientes en la organización del territorio no son usualmente tomadas en cuenta en el entendimiento de la producción del paisaje ritual en comunidades indígenas.

El estudio de lo sagrado

En la geografía la dimensión sagrada del espacio ha sido estudiada desde distintas aproximaciones teóricas. De acuerdo con Verónica Della Dora (2011) se pueden reconocer por lo menos tres enfoques: el estructuralista, el postmoderno o postestructural y el “más que representacional”. El primero se encuentra representado por el trabajo del historiador de las religiones Mircea Eliade (1998), para quien lo sagrado se distingue por oponerse a lo profano, irrumpiendo y manifestándose en ciertos lugares, rompiendo la homogeneidad del espacio y haciéndolo centros poderosos de significación. Desde este punto de vista el espacio sagrado aparece como ontológicamente dado, una revelación por parte de la divinidad, donde el ser humano no tiene un papel activo en su construcción, sino que “sólo reproduce la obra de los dioses” (Eliade, 1998: 52).

Bajo el enfoque postmoderno las categorías de lo sagrado y lo profano han sido problematizadas, poniendo atención a cómo prácticas usualmente consideradas “mundanas” o de la vida cotidiana impactan en la producción del espacio sagrado (Chidester y Linenthal, 1995; Eade y Sallnow, 1991; e Ivakhiv, 2006). Desde este enfoque las categorías de lo sagrado y lo profano no presentan límites

fijos sino son más bien fluidos. El espacio sagrado se presenta como una construcción social atravesada por múltiples significados y prácticas sociales, que incluso pueden llegar a ser conflictivas.

Por último, el enfoque “más que representacional” engloba a un conjunto de trabajos de corte principalmente fenomenológico que se enfocan en los aspectos numinosos y emocionales del espacio sagrado, los cuales –se considera– trascienden el significado y la representación. Desde esta perspectiva lo sagrado no está confinado a un espacio que se auto contiene y se opone a lo profano, sino que puede estar sostenido dentro de espacios y actividades comúnmente pensados como no religiosos, ordinarios o seculares (Holloway, 2003 y Della Dora y Yorgason, 2009).

Las distintas aproximaciones teóricas, más que encontrarse en puntos opuestos, aportan distintos elementos para entender el espacio sagrado, tratando de capturar por un lado la perspectiva interna de quien experimenta lo sagrado, como el entramado social en el que esto ocurre, ya que la experiencia también es definida cultural e históricamente. En este sentido, la noción de paisaje ritual presta atención a la manera en la que las personas se involucran con el paisaje; sus historias, prácticas y maneras de pensar, y como éstas participan creando el paisaje. Es decir, el modo mediante el cual estas formas de ser en el paisaje han venido a ser. A través de prestar atención a las prácticas rituales y a los espacios geográficos en los que éstas ocurren podemos entender cómo las personas borran y dibujan en el paisaje fronteras que definen su espacio sagrado.

Paisaje ritual

En este trabajo nosotros entendemos por paisaje ritual a la dimensión simbólica, reafirmada periódicamente por una comunidad, e indisolublemente ligada a una entidad geográfica específica. Siendo el tránsito entre lo material y lo simbólico, se trata de un espacio sagrado cargado de significados culturales de profunda raigambre, que concilia el aquí y el ahora comunitario con su historia, a través de los ejercicios rituales. De este modo el paisaje ritual es una compleja y dinámica elaboración del espacio desde tiempos remotos –tan distantes como lo son las temporalidades míticas, en constante recreación y reafirmación identitaria–. A pesar de lo incierto que puede resultarnos a *nosotros*, quienes no pertenecemos a ese espacio-tiempo cultural, podemos tener una mínima aproximación a esas formas de ver, entender y manejar el paisaje a través del análisis de su historia, de sus palabras y de su organización espacial.

El ritual puede ser entendido como una forma particular de interrelacionarse con el mundo, comúnmente asociado, pero no de manera exclusiva, con el comportamiento religioso y su papel en la sacralización del espacio. De acuerdo con Hoffman (2012), el ritual religioso además de participar en la creación de esferas sagradas (personas, cosas, lugares), cumple con otros propósitos, entre los cuales se encuentran comunicar, generar creencias, separar y crear fronteras, transformar estatus sociales, establecer identidades (individuales y grupales), generar un sentido de pertenencia, construir relaciones sociales, y producir orden y lazos sociales. Así como controlar u oprimir, generar o sostener poder, resolver conflictos, crear y promover energía emocional, animar y crear memorias y narrativas, etcétera.

A diferencia de otras formas rituales, el ritual religioso en los pueblos indígenas se caracteriza por estar estrechamente ligado a los procesos cíclicos de la naturaleza y a la actividad agrícola, así como a elementos del paisaje. La expresión pública y colectiva del ritual es la fiesta religiosa, estas ocurren en el marco del calendario festivo católico que ha sido resignificado en torno a las necesidades apremiantes de la vida cotidiana, integrando las raíces culturales mesoamericanas y la religión católica. Otro tipo de prácticas rituales, presentes en diversas comunidades indígenas son las de cambio de autoridad, relacionado con la tradición mesoamericana de demarcación territorial. Su persistencia por un lado se relaciona con la permanencia de ciertas formas de vida y su relevancia en la vida comunitaria. No obstante, esto no significa la ausencia de cambios en las prácticas rituales y en la concepción del espacio, sino, como aquí pretendemos mostrar, en la capacidad del ritual para afrontar situaciones del presente.

En este capítulo nosotros argumentamos que el estudio del paisaje ritual nos permite, por un lado, entender cómo emerge lo sagrado a través de la relación histórica de las personas con el espacio que habitan, permitiéndonos identificar cómo y por qué ciertos espacios devienen en sagrados a los ojos de un grupo social determinado. En este sentido concordamos con autores como Chidester y Linenthal (1995) e Ivakhiv (2006) para quienes los espacios sagrados se constituyen en tales por medio de estrategias de “compromiso simbólico”. De manera que el espacio sagrado es producido socialmente y se encuentra atravesado por múltiples significados y prácticas sociales.

El estudio de las prácticas rituales religiosas, más que excluir las otras dimensiones de la vida social en la producción del espacio sagrado, nos permite justamente entender cómo la esfera ritual participa de su constitución. Al mismo tiempo, la connotación sagrada del paisaje no se aísla de otras dimensiones del espacio, sino que interactúa con ellas. Así, el ritual no sólo cumple un rol en la

sacralización del paisaje sino en la configuración del espacio en un sentido más amplio.

De modo que el paisaje como categoría de estudio del espacio no es una categoría cerrada o en confrontación con otras unidades de análisis como el territorio, sino que las relaciones de poder participan en la configuración del paisaje ritual, por un lado, y por el otro los elementos rituales del paisaje otorgan un sentido de colectividad al medio, siendo cimiento de la territorialidad. Así, como afirma Ivakhiv (2006: 172) lo sagrado y lo religioso también implican “la práctica y proceso de involucrarse con espacios, lugares, paisajes en vías de distinguir y demarcar, describir y redescubrir, deterritorializar y territorializar”.

Tradición oral

La tradición oral juega un papel imprescindible en la construcción del paisaje ritual al resguardar, transmitir y recrear la visión de mundo de los pueblos, configurando y dando forma al paisaje, pero también estableciendo normatividades que regulan las relaciones sociales y modela la acción humana en el entorno. Así por medio de las palabras “se trazan montañas sagradas, veredas misteriosas o los caminos sagrados del espacio apropiado” (Urquijo, 2010: 4). Entre los temas que la tradición oral toca en relación con el paisaje y el territorio, están aquellos que hablan sobre las entidades que los habitan. El paisaje se concibe habitado por otras entidades no humanas, quienes poseen el control de los lugares que habitan y de los otros seres que viven ahí, los cuales están asociados tanto al ámbito acuático como al terrestre.

La materialización de la memoria colectiva, transmitida y contenida en la tradición oral, deriva en la conformación de marcadores espaciales, los cuales hablan sobre el pasado y los procesos que le han dado forma, así como de los valores y significados que se le han atribuido al paisaje a través del tiempo. Los sitios ceremoniales y las cruces que se encuentran en la cima de los cerros, son ejemplos de marcadores espaciales del paisaje ritual, los cuales evocan y retienen su carácter sagrado. Los topónimos complementan su contraparte visual, funcionando como etiquetas emocionales que relacionan el nombre con lo nombrado, donde el nombre identifica e individualiza al lugar y el sitio otorga las características distintivas al que el nombre generalmente hace referencia, en la medida en que existe una relación bidireccional entre ambos. A menudo, marcadores espaciales y topónimos trabajan juntos evocando y reforzando la memoria sobre esos sitios, actuando como recordatorios tanto de las biografías de los sitios, como de las biografías

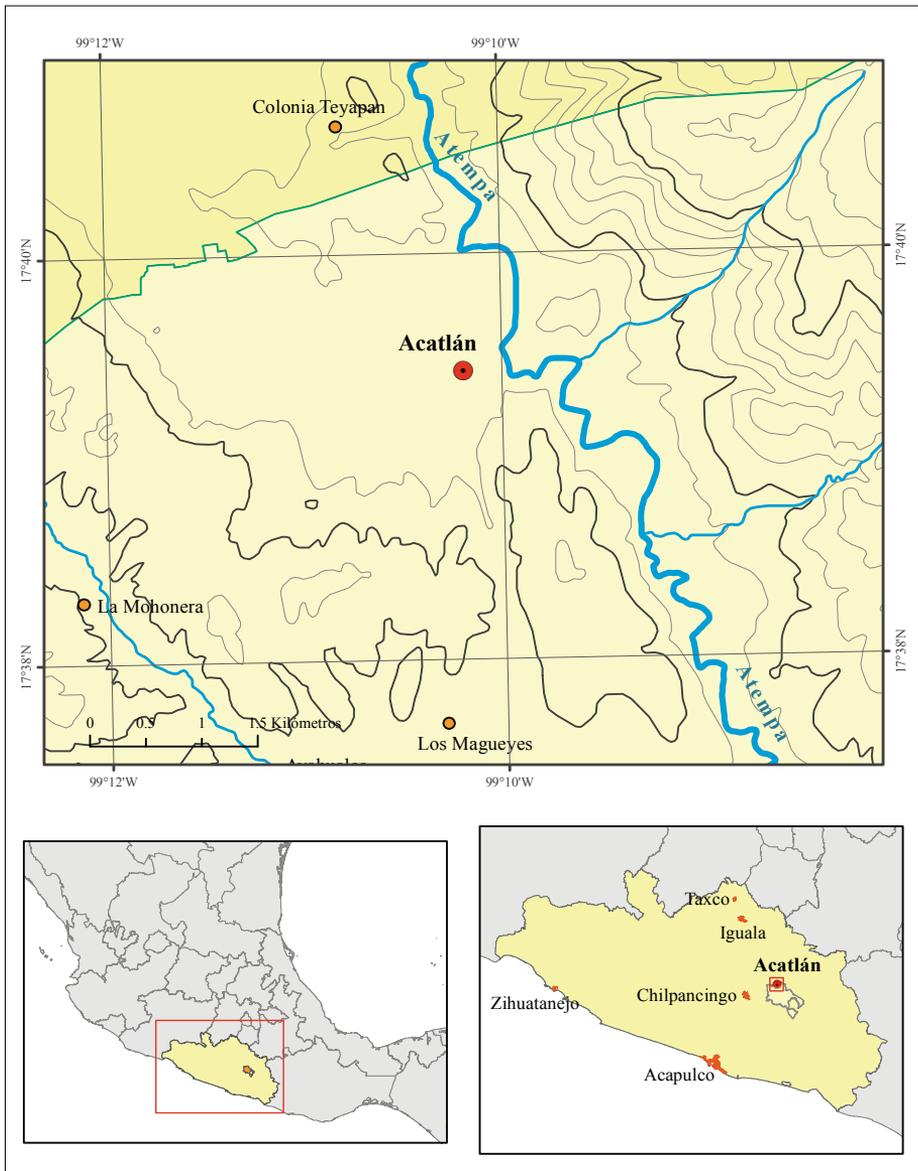


Figura 112. Mapa de ubicación de Acatlán de Guerrero. Elaboración: Jorge González Sánchez, Instituto de Geografía, UNAM.

personales asociadas con ellos. De modo que ambos participan en la configuración de la memoria del lugar, haciendo visible lo invisible.

Contexto del caso

La comunidad indígena de Acatlán pertenece administrativamente al municipio de Chilapa de Álvarez del estado de Guerrero. Se ubica por las coordenadas geográficas 17.3925-99.1010, a una altitud de 1360 msnm, en la provincia fisiográfica de la Sierra Madre del Sur. La superficie total de la comunidad agraria es de 3218 hectáreas, colindando al norte con la comunidad de Zitlala y San Marcos de las Rosas; al noroeste con los poblados de Pochahuizco, Mazatepec y Topiltepec; al sur con Nejapa; al este con Pantitlán y Santa Cruz y al oeste con La Mohonera y Ayahualco.

La comunidad se encuentra asentada dentro de un estrecho valle formado por el paso del río Atempa. Éste se junta con el río Ajolotero, de tipo intermitente, que pasa por la cabecera municipal de Chilapa, formando el Tlapehualapa hasta desembocar en el río Mezcala. Las condiciones climáticas que permanecen en la región se encuentran determinadas por el relieve y el patrón de lluvias. La temperatura anual promedio es de 24 °C. El rango de precipitación media anual en la microcuenca es de 700-1000 mm. Como en otros pueblos de la región las precipitaciones se concentran en el período de junio a septiembre, estableciendo dos grandes estaciones, la de secas, llamada *tonalko* y la de lluvias o *xopantla*. Es en el tránsito entre la temporada de secas y la de lluvias cuando se alcanzan las temperaturas más altas, alrededor de los 40 °C. La actividad agrícola, principalmente de subsistencia, depende en gran medida del equilibrio entre estas dos estaciones. De ahí que las prácticas rituales colectivas busquen mantener la armonía entre ellas.

La comunidad se encuentra enmarcada por montañas que, además de brindar abrigo le dan acceso a una gran diversidad de recursos. Sus pendientes son muy pronunciadas y las elevaciones más importantes se encuentran en los cerros al este de la comunidad, a una altitud promedio de 2380 msnm (Figuras 112 y 113). Otras formas de relieve de gran importancia son las cuevas, dolinas y poljés, características del relieve karstico. Estos dos últimas son depresiones originadas por la disolución de roca caliza. Las dolinas poseen una forma circular, mientras que un poljé tiene una forma de valle alargado. Dichas formas del relieve han sido seleccionadas históricamente por los sucesivos moradores de Acatlán como parte de los elementos de su paisaje ritual.

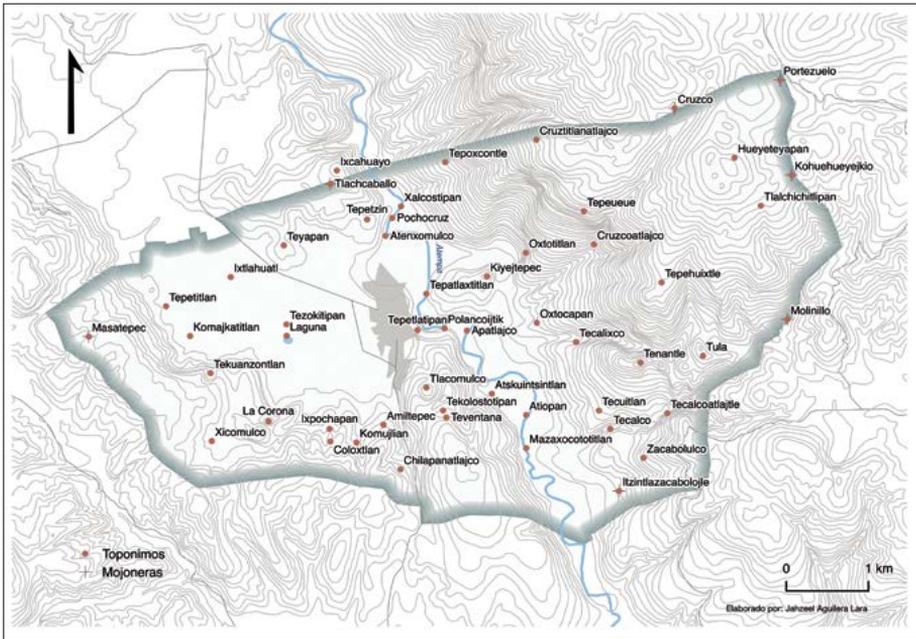


Figura 113. El mapa ilustra la forma de relieve y muestra los topónimos de la comunidad.

Contexto histórico

Hoy en día los nahuas del estado de Guerrero se distribuyen principalmente en las regiones Centro, Montaña, Alto Balsas y Costa Chica. A pesar de hablar una misma lengua, los nahuas se diferencian entre sí, tanto por el espacio en el que habitan, como por su forma de hablar, ciclo festivo y tradiciones. Esto no sólo ocurre entre nahuas de regiones distintas, sino que, dentro de la misma región, comunidades vecinas no se perciben como dentro de un mismo grupo. A menudo, las comunidades expresan tener un origen distinto al de sus vecinos o haber llegado con anterioridad a éstos. En efecto, los grupos nahuas que habitan en el estado de Guerrero tienen orígenes distintos. Así mismo, a diferencia de las comunidades de la Montaña Alta que durante la época prehispánica tuvieron a Tlapa como centro articulador, las diversas comunidades nahuas no experimentaron un proceso de integración regional.

Los primeros nahuas que habitaron esta región fueron los Coahuixca, uno de los grupos que supuestamente salieron de Aztlán en el siglo XII para formar Te-

nochtitlán, viajando desde el Altiplano Central hasta la Sierra Madre del Sur. En el siglo XIII llegaron a Iguala y Tepecuacuilco, y después a Chilapa y Tlapa, estableciendo la provincia de Coahuixcatlalpan, que abarcaba la zona centro y norte del actual estado de Guerrero. Posteriormente, en el siglo XV los mexicas incursionaron en el hoy estado de Guerrero (Figura 114). La primera intrusión del imperio mexica, ocurrió en 1430, para 1486 la mayor parte del estado ya había sido sometido llegando su dominio hasta la Costa Grande y Costa Chica (Dehouve, 1995).



Figura 114. Incursiones mexicas y establecimiento de provincias tributarias. Elaboración propia, basado en el mapa de Provincias Tributarias de Commons (2003) y el mapa de las incursiones mexicas de Dehouve (1995).

Tras el sometimiento de la mayor parte del ahora territorio del estado de Guerrero, éste quedó dividido en siete provincias tributarias, facilitando el cobro de tributo. La anterior provincia indígena de Coahuixcatlalpan, se dividió en Tepecoacuilco y Tlalcozauhtitlán. La provincia de Tepecoacuilco comprendía los distritos de Tepecoacuilco, Chilapan, Ohuapan, Huitzoco, Tlachmalac, Yoallan, Cocolan, Atenanco, Chilacachapan, Teloloapan, Oztuma, Ichcateopan, Alahuiztlan y Cuetzala (Carrasco, 1999: 269). Chilapa fue fundada en 1458 por Texolotecutli, siendo un pueblo con obligaciones militares, donde además residía el gobernador. Probablemente, y de acuerdo con la tradición oral de Acatlán, Texolotecutli o Xoloteutle (*xolo* o *texolouh* ‘siervo’ y *teutle* o *tecutli* ‘señor’) también fundó este poblado.

Chilapa fue sometida un año después de la caída de Tenochtitlan por el capitán Gonzalo de Sandoval. La labor de evangelización del área corrió a cargo de los agustinos, quienes llegaron a la región en 1533 (Rubial García, 1989). Hasta el tercer cuarto del siglo XVI la única autoridad hispana en Chilapa fueron los frailes agustinos, ya que el pueblo se constituyó como república de indios. De este modo los clérigos pudieron controlar y reglamentar la vida de sus habitantes (Hernández Jaimes, 1998). Desde su llegada los frailes agustinos emprendieron la labor de congregación para llevar a cabo la evangelización. En 1545-1546 una epidemia afectó a las poblaciones indígenas, al tiempo que la labor de congregación era formalizada en el área (Gerhard, 1977).

Reestructuraciones territoriales y cambios en la propiedad de la tierra

La republica de indios de Chilapa tenía 44 pueblos sujetos, dentro de los cuales se encontraba Acatlán, que junto con Zitlala, Ayahualulco y Quechultenango eran las de mayor población.⁸⁶ También en 1576, una peste redujo la población indígena en el área. Debido a las congregaciones de 1603, en torno a Chilapa, Quechultenango y Zitlala se reunieron numerosos pueblos, siendo promovidos a pueblos cabecera. No obstante, tras las políticas de congregación Acatlán no fue

⁸⁶ Chilapa tenía 44 estancias, pero la pintura que acompañaba la *Relación Geográfica* está perdida, en ella estaban registrados los nombres de sus estancias, el número de tributarios de cada una de ellas y las distancias que las separaban de Chilapa. Para llenar ese hueco, René Acuña se apoyó en la memoria de fray Diego de Soría del año de 1561, pero ese documento sólo menciona 40 estancias, es decir, faltan cuatro de acuerdo con la *Relación* de 1582.

congregado. La orden de 1603 dictó que se quedaría en su mismo lugar y la doctrina sería impartida por un religioso de Zitlala (Rubí Alarcón, 1993: 297-342).

Como en otras partes de la Nueva España, en la región de Chilapa también se otorgaron mercedes de tierras. Las tierras eran otorgadas como propiedad privada a pobladores españoles o caciques indígenas través de una merced real. La extensión de las tierras otorgadas dependía del uso para el que iban a estar destinadas. En el otorgamiento de las mercedes, las tierras de los indígenas fueron relativamente respetadas. De acuerdo con la legislación indiana éstas eran inalienables siempre y cuando permanecieran cultivadas. Las comunidades indígenas tenían derecho a un fundo legal de 500 varas y posteriormente, en 1687, de 600 varas, así como a un ejido para su subsistencia. Además, entre las tierras de los españoles y las de los indígenas se crearon “zonas de amortiguamiento” para proteger las tierras de estos últimos de un posible despojo. Así, por ejemplo, durante el periodo en el que Luis de Velasco fue virrey de la Nueva España (1550-1564) la distancia mínima que debía existir entre las estancias y las tierras indígenas debía de ser de al menos una legua (Barret, 1973). No obstante, las epidemias y pestes provocaron la desaparición o merma de las poblaciones indígenas, resultando en tierras baldías que podían ser otorgadas como mercedes. En muchos casos, cuando las poblaciones indígenas se recuperaron, se encontraron con la situación de que muchas de sus tierras ya habían sido repartidas (Gerhard, 1977).

En la zona de Chilapa y Tixtla, la existencia de un clima más benévolo, en relación con otras regiones cercanas del estado, así como la abundante mano de obra disponible fue uno de los incentivos que los españoles tuvieron para asentarse. Como se ilustra en los siguientes mapas, la mortandad indígena conllevó el desdoblamiento de pueblos y con ello la disponibilidad de tierras que fueron prontamente solicitadas. A pesar de esto, se considera que durante los siglos XVI y XVII no hubo escasez de tierras, por lo que los conflictos por ellas fueron más bien escasos. Fue durante el siglo XVIII cuando los propietarios privados en la región de Chilapa invadieron y adquirieron legal e ilegalmente las tierras de las comunidades indígenas, generándose conflictos entre estos (Hernández Jaimes, 1998).

El mapa-pintura que se presenta en seguida (Figura 115), corresponde a una solicitud de tres sitios de ganado menor realizada por Antonio de Arratia, vecino de la ciudad de México, en 1619. El autor es desconocido, no obstante, se deduce que era de origen español por el tipo de elementos mostrados en el mismo. En la parte central se presenta al pueblo cabecera de Chilapa y sus pueblos sujetos. En el margen izquierdo aparece el pueblo de Cuamecatitlán, mientras que en la parte inferior se encuentra representado Acatlán y a su derecha el pueblo vecino de Zitlala. El mapa señala además que los pueblos cercanos a los sitios propuestos

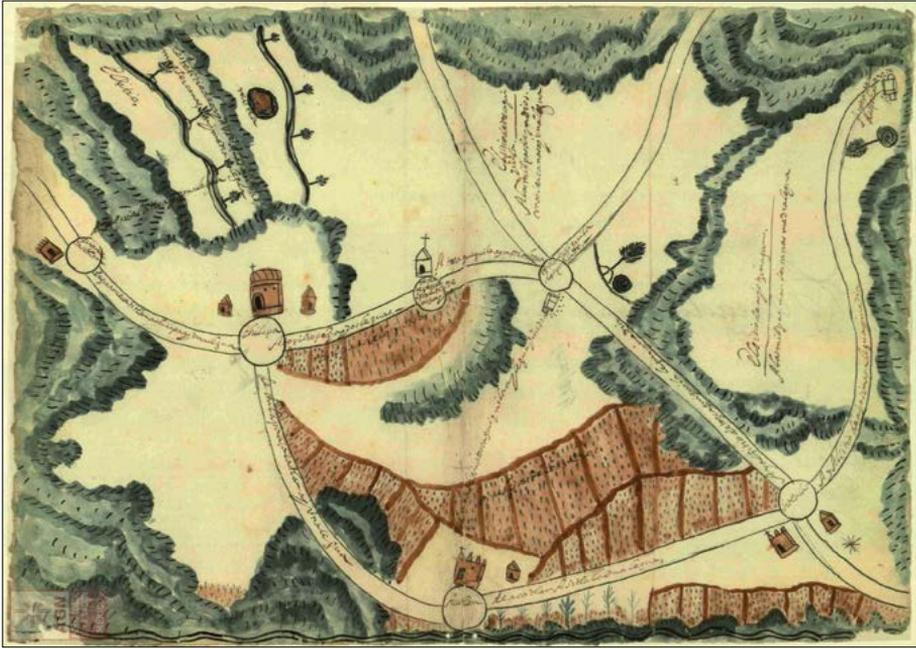


Figura 115. Toscaquiquila, Chilapa, Gro. Año: 1619. AGN, Tierras, vol. 2717, exp. 5, f. 15. Número de pieza: 1785.

se encuentran despoblados, estos son Toscaquiquila (al centro) y Ayotzinapa (esquina superior derecha). Así mismo se muestran las tierras de las comunidades indígenas y la distancia entre éstas y los sitios, indicándose que del sitio de Toscaquiquila a las milpas más cercanas hay una legua, de Ayotzinapa a las milpas más cercanas media legua y de Cuamecatitlán al “Sitio” hay una legua.

En la pintura, los límites entre las parcelas aparecen cuidadosamente trazados. También se muestra una laguna, manantiales y diversos cursos de agua. Uno de ellos, el que se encuentra en el margen inferior del mapa, probablemente se trate del río Atempa y las tierras de riego que se encuentran en sus bordes. Además, se representan los cerros que rodean a las comunidades cubiertos de vegetación. La pintura señala los límites y recursos disponibles en el área, tema fundamental en la argumentación ante posibles conflictos territoriales entre pueblos.

Otra pintura de 1661 muestra los mismos elementos con un menor grado de detalle y abarcando una menor extensión (Figura 116). Se aprecia uno de los sitios de ganado menor cerca de Tixtla (sitio en el lado derecho de la pintura), perteneciente a los colegios jesuitas de San Pedro y San Pablo en la Ciudad de

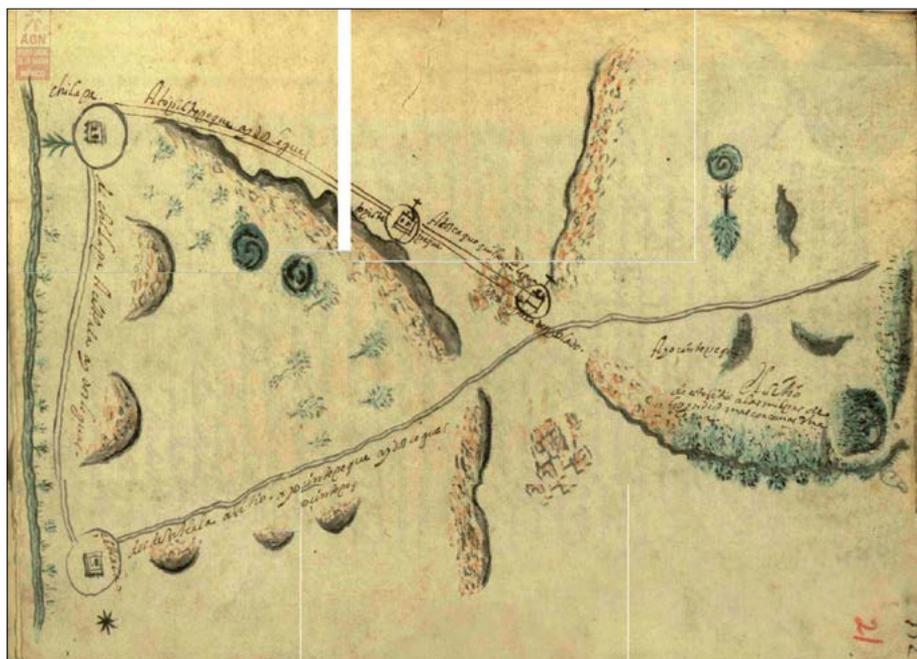


Figura 116. Zitlala, Topiltepeque, Toscaquequila, Chilapa, Gro. Año: 1661. AGN, Tierras, vol. 3395, exp. 21, f. 374. Número de pieza: 2410.

México,⁸⁷ quienes tuvieron alrededor de 15 sitios de ganado y tierras en el área de Chilapa y Tixtla. Los pueblos que se representan son los mismos que en la pintura anterior: Chilapa, Zitlala y Ayotzinapa, con excepción de Acatlán que es omitido. Las tierras de las comunidades no aparecen representadas, sólo se señala la distancia entre el sitio propuesto y las milpas más cercanas que es de una legua. Otra diferencia notable entre los dos mapas, es que, con excepción de los montes cercanos al sitio propuesto, los cerros se muestran secos o desprovistos de vegetación. Esto se debe, quizás, a que los jesuitas aprovechaban el pasto de estas tierras durante el período de secas, después de la cosecha de maíz (Carrera & Alvarez Hernández, 1987).

⁸⁷ Los jesuitas llegaron a la región debido a la insuficiencia de pastizales en el centro de México. Las tierras adquiridas en Chilapa corresponden a las de la hacienda de Santa Lucía en la ciudad de México, donde llegaron a tener aproximadamente 100,000 ovejas (Riley, 1973).

Entre los quince sitios que tenían, los jesuitas también adquirieron el que fuera propiedad de Antonio de Arratia. El sitio de Toscaquiquila pasó primero a manos de otro particular, Francisca Díaz Matamoros y Andrés Arano, quienes en 1645 vendieron estas tierras a los jesuitas.⁸⁸ Los jesuitas también tenían entre sus propiedades dos sitios dentro del área que entonces comprendía Acatlán. En 1617, adquirieron de Diego Antonio de Alfaro, vecino de la Ciudad de México, dos sitios para ganado menor, uno de los cuales se encontraba en la cañada de Acatlán. Posteriormente en 1619, adquirieron de Pedro Alonso Arredondo, vecino de Tlaxcala, cinco sitios más, uno de ellos en el llano de Acatlán.⁸⁹

Si bien los jesuitas acumularon grandes extensiones de tierra en la región, con su expulsión de la Nueva España sus tierras pasaron a otras manos, desapareciendo como terratenientes. Cabe señalar que en el caso de los agustinos si bien tenían propiedades se considera que nunca fueron numerosas en esta región. Además de los jesuitas, durante el virreinato, hubo otras dos grandes propiedades en la alcaldía mayor de Chilapa; la de las familias Moctezuma y Meza. Así mismo a su llegada el clero secular prontamente se hizo de tierras en la región. En el caso de los latifundios de las familias Moctezuma y Meza éstas duraron hasta el siglo XIX. En el caso del primero, se formó debido a los privilegios socioeconómicos que los antiguos gobernantes indígenas conservaron, siendo una de sus prerrogativas el derecho a poseer grandes cantidades de tierras. El otro latifundio, el de la familia Meza, se formó a finales del siglo XVII cuando esta familia llegó a la región, las tierras fueron otorgadas a Bartolomé Meza por sus servicios dados a la corona. No obstante con el paso del tiempo sus propiedades fueron aumentando, tanto por la vía legal como por otros medios poco claros, como el apoderamiento de las propiedades eclesiásticas, dada la condición clerical de algunos de sus miembros, y el despojo de tierras a las comunidades indígenas (Hernández Jaimes, 1998)

La familia Meza creó uno de los más grandes latifundios en el área de Chilapa. Para el siglo XVIII, habían establecido numerosos trapiches para la producción de azúcar, en los terrenos de riego de alrededor de Chilapa. La explotación de caña de azúcar se desarrolló lentamente en la región, apareciendo los primeros trapiches a mediados del siglo XVII, con una producción muy limitada. Hacia finales de la Colonia, algunos de estos trapiches se transformaron en ingenios y haciendas al aumentar su infraestructura y producción. El azúcar que se producía estaba dirigida a satisfacer la demanda regional del producto. Las escasas tierras de irrigación en la región se convirtieron en las más preciadas debido su rol en la

⁸⁸ AGN, Tierras, vol. 3395, exp. 17.

⁸⁹ AGN, Tierras, vol. 3395, exp. 13.

producción de azúcar (Kyle, 2014). Por otro lado, bajo la tutela de los religiosos seculares las quejas de parte de las comunidades indígenas hacia estos se hicieron frecuentes, en tanto que se apoderaron ilegalmente de tierras, exigiéndoles contribuciones muy altas y obligándoles a trabajar en sus propiedades con retribuciones exiguas (Hernández Jaimes, 1998)

Con la independencia la estructura de la propiedad de la tierra no se alteró en la región. Las haciendas se duplicaron en número en el periodo de 1810 a 1854, pasando de 3749 a 6953 y con ello los conflictos por la tierra entre las comunidades indígenas y los hacendados se agudizaron. Las múltiples protestas que hubo hacia finales de este siglo, si bien lograron detener el avance de la propiedad de las haciendas sobre las tierras de los pueblos indígenas, no se cristalizaron en una lucha social por la tierra (González Bernal, 2012 y Matías Alonso, 1997). Al iniciar el siglo XX, las mejores tierras se encontraban en manos de unas pocas familias poderosas. Las tierras de riego continuaban destinadas a la producción de caña de azúcar, mientras que, en las laderas, que eran las tierras restantes, era donde los campesinos sembraban maíz, el cual apenas era suficiente para sobrevivir. La insignificante producción de maíz y su completa dependencia de la temporada de lluvias, hizo que, durante 1917, año en que una gran sequía asoló la región, los pobladores de Acatlán tuvieran que sobrevivir de raíces y otras plantas del campo. Este año es recordado como el año del *mayantli*, es decir de la hambruna, por la precariedad en la que vivieron (Matías Alonso, 1997).

En el caso de Chilapa, los Meza y los Apreza tenían el control político y económico. Durante la revolución, las terratenientes y hacendados se unieron al movimiento revolucionario, presentándose como miembros de una u otra corriente revolucionaria para salvaguardar sus propios intereses, de modo que al terminar la revolución muchas de sus propiedades quedaron intactas (Jacobs, 1990). En el caso de Acatlán, después de la revolución dos haciendas se consolidaron en territorios comunales: El Rico y la de Atskuintsintlan. De tal manera que, durante la primera mitad del siglo XX las tierras de riego, aproximadamente 40 hectáreas, estuvieron destinadas al cultivo de caña de azúcar. Ambas haciendas estaban indirectamente en poder de los sacerdotes de Chilapa, quienes amenazaban a la población con excomulgarlos si trataban de recuperar sus tierras (Matías Alonso, 1997). En el periodo de 1930 a 1940 Acatlán luchó para detener el despojo de sus tierras, pero fue hasta la década de los 50 cuando las recuperaron. De acuerdo con el Padrón Histórico de Núcleos Agrarios, en 1956 se decretó la restitución de sus tierras, siendo efectuado en 1957. Aunque las dos haciendas quedaron dentro del perímetro comunal, los descendientes de los hacendados y la comunidad de Acatlán sostuvieron diversos juicios

en torno a dichas tierras, tiempo durante el cual las labores de las haciendas se paralizaron.

El paisaje ritual de Acatlán

La ritualidad en el paisaje se verifica en distintos momentos del año, a través de diferentes actos, tanto en el ámbito colectivo como en el individual. De manera colectiva las prácticas rituales están enmarcadas en el calendario agrícola ritual, aunque también pueden llevarse a cabo en otros momentos, ante circunstancias extraordinarias que afectan a la comunidad. En dichos rituales existe una organización colectiva detrás de su realización, participan la mayor parte de sus miembros y poseen un objetivo y significado socialmente compartido, construido históricamente. Por otro lado, las prácticas rituales individuales pueden o no enmarcarse en el calendario agrícola ritual, pues existen diversas situaciones en la vida cotidiana en donde las personas interactúan ritualmente con su entorno. Otro tipo de prácticas rituales colectivas son las de cambio de autoridad, donde se trazan las fronteras en torno a los distintos espacios que conforman su territorio.

La iglesia, los cerros, los manantiales y pozos, y el cementerio son algunos de los sitios apropiados de manera colectiva en el marco de las fiestas religiosas del ciclo agrícola-ritual. Otros sitios sagrados, tales como otros cerros, manantiales y pozos, el río, cuevas y respiraderos también son visitados en este contexto, y aunque muchas de las personas de la comunidad acuden a realizar sus ofrendas, los rituales se realizan de manera individual (Figuras 117 y 118).

El ciclo agrícola ritual

En la comunidad las actividades agrícolas del ciclo de temporal inician con las primeras lluvias en el mes de junio. En términos generales el ciclo agrícola se compone de las siguientes prácticas: preparación de la tierra para siembra, selección de la semilla, arado, siembra, abono, deshierbe, cosecha, desgranado, almacenamiento y colecta de rastrojo. Las actividades festivas ocurren de manera paralela y en correspondencia a las actividades agrícolas y la estacionalidad. Antes de las primeras lluvias, cuando se preparan para sembrar, se presentan y bendicen las semillas. Esto ocurre el día 25 de abril, día de San Marcos en el calendario litúrgico católico. En un contexto de gran calor y sequía, del 1 al 5 de mayo se desarrolla el complejo festivo de petición de lluvias, movidos por la imperiosa



Figura 117. El cerro Tepeueue es considerado el más importante de la comunidad. El sitio arqueológico de Oxtotitlán se encuentra en las faldas de este cerro. Durante la petición de lluvias las personas suben hasta su cumbre, donde se encuentra el sitio de Cruzco, en el camino ofrendan a las decenas de cruces esparcidas por el Tepeueue.



Figura 118. Pozos de Kolosapan. Estos pozos surten de agua a la comunidad formando parte del circuito ritual de petición de lluvias, el 4 de mayo, y de Xilocruz o Santa Cruz del Jilote el 14 de septiembre, durante el cual se agradece por los primeros frutos y se pide por el cese de lluvias.

necesidad de tener lluvias para comenzar sus actividades agrícolas. Cuando las primeras lluvias caen durante el mes de junio los campesinos preparan sus tierras y animales para el arado. Así el 15 de mayo, día de San Isidro Labrador, se bendicen los animales que ayudarán en las labores agrícolas. El 23 y 24 de junio, cuando las lluvias ya son constantes y la siembra comienza, se celebra la fiesta del santo patrono de la comunidad: San Juan Bautista. El 14 de septiembre se celebra el día del Xilocruz o la Santa Cruz del Jilote para agradecer por los primeros jilotes y pedir que las lluvias terminen (Figura 119). El 29 de septiembre, en la siguiente etapa de maduración del elote, se agradece por las primicias y se pide una vez más por el término de la temporada de lluvias. El agradecimiento de las cosechas obtenidas se realiza durante todos santos, los días 30 y 31 de octubre, y 1 y 2 de noviembre pues se cree que los muertos interceden para que haya buenas lluvias y cosechas. Así, las fiestas del ciclo agrícola ritual más importantes para la comunidad marcan al mismo tiempo el tránsito de una época a otra, el cambio en las actividades que la gente desempeña (particularmente de las prácticas productivas) y por lo tanto el cambio en el paisaje, de un paisaje marcado por la sequía a otro marcado por las lluvias, el trabajo agrícola y el reverdecimiento del monte y de los campos.



Figura 119. La milpa es otro sitio de ritual importante. El 14 de septiembre, día de Xilocruz, los campesinos acuden a sus milpas donde colocan flores de zacyauhtle en las plantas de maíz que les agradan y realizan una ofrenda de copal en el centro de la parcela. Así mismo se truenan cuetes con el objetivo de espantar al hambre o “mayantle”. Además de la milpa las personas ofrendan las primicias en el cementerio. El 29 de septiembre se lleva a cabo un ritual similar, el día de San Miguel.

La iglesia, las cumbres de los cerros, los cuerpos de agua, la milpa y las calles del pueblo son espacios donde las prácticas rituales se desenvuelven. Dichos espacios, además de tener un papel central en la satisfacción de las necesidades cotidianas, poseen una dimensión simbólica que se expresa en la tradición oral de la comunidad. Los cerros aparecen a menudo representados como almacenes que resguardan riquezas. Por ejemplo, se piensa que el cerro más importante de la comunidad, el Tepeueue (tepetl ‘cerro’, huehue ‘viejo’), tiene en su interior un lago y peces, así mismo se considera que sus aguas, que brotan de su interior cuando hay grandes lluvias, tienen propiedades curativas. El sitio de Temiltipan (te ‘piedra’, mimilti ‘esférica’) también hace referencia a esta cualidad como almacén de riqueza, las personas refieren que durante la semana santa es posible acceder a su interior donde se encuentran resguardos semillas de frijol, maíz y garbanzo (Figura 120).

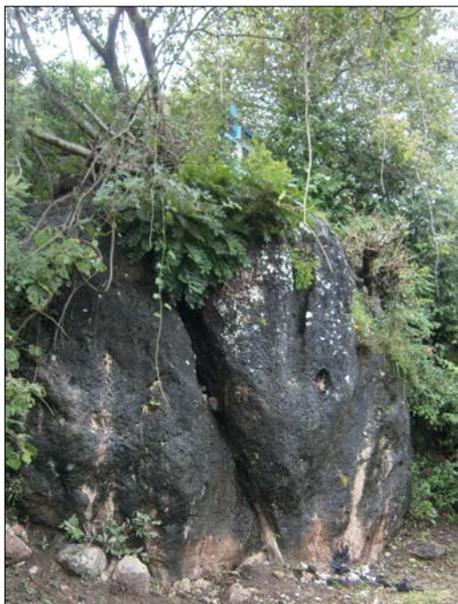


Figura 120. En el sitio de Temiltipan se encuentra una piedra de grandes dimensiones con una grieta en su parte media. Se piensa que la piedra se abre durante el jueves o viernes de la semana santa y que dentro de esta se encuentran costales con diferentes tipos de riqueza, como semillas y granitos de oro. Las personas dejan al pie de la roca pedacitos de niños dios que se han roto. En la parte superior de la roca se encuentra la cruz que se utiliza en el cambio de comisariado.

La entrada al interior de los cerros pueden ser grietas, barrancas u oquedades naturales como las cuevas. En el caso del Tepeueue, las personas creen que su entrada se encuentra en una de las cuevas de Oxtotitlán ('lugar de cuevas'), a donde las personas también llevan ofrendas durante la petición de lluvias. En este sentido, las cuevas son consideradas como portales a otros espacios, como el interior de los cerros y el inframundo. La cueva de Oxtotitlán, ubicada en la parte media del cerro Tepeueue, es un sitio arqueológico que durante sus distintas etapas de ocupación tuvo una función ritual.⁹⁰ Actualmente, las personas consideran a Oxtotitlán el hogar de sus dioses antiguos. Algunas personas refieren que la ceremonia que se realiza el primer día de la Petición de lluvias en la iglesia, llamada Teopankalakilistle, que quiere decir "la presentación en la morada de los dioses", anteriormente se realizaba en Oxtotitlán. Aún hoy en día, cuando las personas de la comunidad hacen referencia a las ofrendas que presentarán, dicen: *tlakuas-tekuane*, 'para que coma allá arriba el jaguar'. De este modo, aunque Oxtotitlán no aparece en el itinerario de la petición de lluvias, algunas personas acuden de manera individual a dejar ofrendas a este lugar (Figura 121).



Figura 121. Estalagmita con forma de jaguar en el interior de la cueva de Oxtotitlán. La cueva de Oxtotitlán es visitada de manera individual durante la petición de lluvias, también es frecuentada por curanderos y especialistas rituales de distintas comunidades. El sitio arqueológico se encuentra bajo la jurisdicción del el INAH, quienes reciben ayuda de voluntarios de la comunidad en su administración.

⁹⁰ En su interior existen pinturas geométricas abstractas, no olmecas, pertenecientes al periodo Preclásico temprano (2000 a. C.), pinturas de estilo olmeca del Preclásico medio (80-500 a.C), así como representaciones de los dioses de la lluvia del Clásico y el Posclásico (Grove, 1969 y Lambert, 2014).

En el caso de los cuerpos de agua, en la tradición oral aparecen como elementos consustanciales al origen de la comunidad, siendo claves en su visión de mundo, en la organización de sus actividades a lo largo del año y en el desenvolvimiento de su vida cotidiana. Por un lado, el río es un elemento que distingue a la comunidad de Acatlán de otras comunidades aledañas al proporcionarle verdor al paisaje y permitir la agricultura de riego. Así mismo, los manantiales y pozos son sitios que abastecen de agua a la comunidad, pero al mismo tiempo son considerados como el hogar de entidades que cuidan de estos espacios e intervienen en la provisión de lluvias, por lo que, junto con el río, son sitios donde la gente deja ofrendas durante la Petición de lluvias junto a cruces azules denominadas “cruces de agua” por su poder para atraer la lluvia.

Una de las entidades que habita en los cuerpos de agua como la laguna, el río y el manantial de *Atskuintsintlan*, es la sirena o *atlchikueye* (*atl* “agua” y *chikueye* “ocho”), quien es concebida como una entidad femenina que cuida los cuerpos de agua, madre de los seres que ahí viven y a quien además se le asocia con la época de lluvia. Los *achichinzintlin* o *achichimeh*, “perros de agua”, son otras de las entidades que habitan el manantial y a las que las personas identifican como nutrias de agua dulce. En la tradición oral los *achichinzintlin* son retratados como entidades que tratan de llevar a las personas a las profundidades del manantial. Así, por ejemplo, rememoran que cuando comenzaron los intentos para conducir el agua del manantial hacia el pueblo, las personas que dirigieron los trabajos fallecieron al poco tiempo. Su muerte es interpretada como una ofrenda a los guardianes del manantial. En el ámbito de la vida cotidiana, las personas deben pedir permiso por medio de ofrendas y seguir un comportamiento considerado correcto para acceder a estos sitios, de lo contrario pueden atraer desgracias sobre su persona o sobre la comunidad. Así, por un lado, se cree que los sitios rituales son espacios que tienen un rol vital en el mantenimiento de la vida comunitaria, al proveerles de sustento material, pero que también modelan las relaciones sociales al interior de la comunidad y la manera en que las personas se desenvuelven en dichos espacios.

Definiendo lo sagrado

Los sitios rituales están marcados por cruces que evocan y señalan su cualidad sagrada. Así, la iglesia, las cumbres de los cerros, los caminos a los lugares sagrados, los manantiales y pozos—aún los que están dentro de las casas— se encuentran marcados por ellas. Las personas de Acatlán definen en una primera instancia como

lugares sagrados a aquellos sitios donde se sienten seguros y nada malo puede pasarles, tales como la iglesia o *Cruzco* ‘lugar de cruces’, uno de los sitios donde se desenvuelve la petición de lluvias ubicado en la cima del *Tepeueue* (Figura 122). No obstante, sitios como el manantial de *Atskuintsintlan* que es descrito como un sitio peligroso o donde pueden ocurrir encuentros con las entidades que ahí habitan, también son considerados como sagrados, pues en su interior se resguardan elementos esenciales para su existencia. Otros sitios como la cueva de *Oxtotitlán* y el sitio de *Teventana* (“ventana de piedra”), a donde sólo acuden a menudo los curanderos y los especialistas rituales, también son considerados sagrados. De modo que, si bien a algunos sitios sagrados se les asocia con la sensación de seguridad, los sitios sagrados se presentan en este aspecto como ambivalentes.

Dicha ambivalencia está relacionada con los diferentes aspectos que definen lo que lo sagrado significa para las personas. Por un lado, lo sagrado aparece



Figura 122. Petición de lluvias en Cruzco. La foto muestra una de las cruces que se encuentran en el lugar. Las personas ofrendan collares de cempoalxochitl, banderas y velas. Los gallinas y pollos con los que se prepara la comida que toma lugar al final de la celebración también se ofrendan primero ante las cruces. La petición de lluvias es también el momento en el que las parejas jóvenes se comprometen, así, otro elemento de la ofrenda son ramos de Tomoxochitl, que se entregan como parte de un ritual de compromiso.

como bueno y santo en la religión cristiana, y por otro lado con el peligro y temor que emana de estos sitios, asociado con elementos del culto prehispánico. Sin embargo, la frontera entre los sitios sagrados que son considerados como “seguros” y los sitios “peligrosos” no es clara, pues muchos de los lugares peligrosos también están marcados con cruces. Esto puede parecer contradictorio, pero lo que lo anterior revela es una tensión sobre lo que lo sagrado significa, pero también entre dos cosmovisiones que coexisten.

Por un lado, los seres que habitan lugares como montañas, manantiales y cuevas, eran considerados en la cosmovisión mesoamericana como seres ambivalentes e inestables: peligrosos, caprichosos y demandantes, pero al mismo tiempo, dadores de justicia y protección (Barabas, 2003). Con el proceso de evangelización se resaltaron los aspectos negativos de estos espacios y de las entidades que los habitaban, convirtiéndose en muchos casos en sitios donde habitaba el diablo. Por otro lado, como símbolo de que un sitio había sido cristianizado, los sitios de culto prehispánico fueron marcados con cruces. En esta área, los agustinos hicieron proliferar cruces en las montañas y en las intersecciones de caminos para espantar al diablo. De acuerdo con (Dehouve, 2002: 139) los religiosos tuvieron que convertirse en taumaturgos para convencer a los indígenas de la eficacia de su religión, a través de acciones prodigiosas. La tarea de protegerlos y darles todas las cosas necesarias para sobrevivir, fue movida de sus antiguos dioses a los santos, aunque esto sólo ocurrió en parte, pues siguieron practicando sus antiguos ritos.

Así, en la tradición oral de Acatlán, lugares peligrosos devinieron en sitios seguros a través de la intervención de religiosos. El sitio de Teventana, al sur de la comunidad, ejemplifica lo antes mencionado (Figura 123). Las personas narran que en este sitio se formaban trombas y caían lluvias acompañadas de fuertes vientos. La explicación que el religioso le brindó a la comunidad sobre aquel fenómeno fue que en aquel sitio habitaba el diablo. Y se dice que fue después de haber oficiado misa e instalado una cruz cuando aquello dejó de ocurrir. Las personas narran que al diablo se le vio bajar de Teventana ese día y nunca más se volvieron a formar culebras de agua encima de éste. No obstante, Teventana sigue siendo considerado un sitio delicado por el que hay que conducirse con cuidado. En las múltiples cavidades que se forman en las paredes de roca, los curanderos y otras personas aún acuden a dejar ofrendas.

Otro de los sitios que tomaron una connotación negativa tras el proceso de evangelización, fueron las cuevas. En el caso de Oxtotitlán, las personas tienen diferentes actitudes y percepciones del sitio. Por un lado, algunas personas lo consideran como el hogar de sus dioses antiguos, mientras que otros lo denominan la casa del diablo. Antes de que éste pasara a ser un sitio arqueológico resguardado



Figura 123. Teventana es una especie de polje al sur de la comunidad, su nombre refiere a la impresión visual que da de ser una ventana de piedra. Al igual que en Cruzco, en este sitio hay una cruz de grandes dimensiones. Además, en las paredes de roca hay pequeñas cavidades en donde dejan ofrendas.

por el INAH pocas personas lo visitaban. Esto era así con algunas excepciones, los curanderos por ejemplo nunca dejaron de acudir a este lugar, también cuando alguien atravesaba por un momento de gran dificultad iban a pedir por su recuperación a este sitio, por último, con motivo de la celebración de lluvias, los *tekuanes*, personas que se personifican como jaguar y pelean para llamar la lluvia, llevaban su máscara a la cueva y le ofrendaban por varios días. Nuevos significados se le han ido sumando a este sitio. Hace más de 10 años tras haberse incorporado como un sitio INAH, su valor histórico y patrimonial ha pasado a mediar la manera en la que las personas se aproximan a este.

Por un lado, vemos que la instalación de cruces en los sitios de culto prehispánicos implicó la incorporación de nuevos significados de la religión cristiana. De la misma manera, los elementos y significados previos a la conquista no fueron desplazados por los nuevos elementos de la religión cristiana en una asimilación pasiva, sino que ambos significados coexisten. Las tensiones entre ambas maneras de entender el mundo se hacen presentes en la forma en la que lo sagrado se concibe, en la actitud de las personas hacia los sitios sagrados y la manera en la que se relacionan con ellos.

Lo anterior señala varias cosas importantes, una de ellas, como señalamos al principio es que la noción de lo sagrado no significa lo mismo para todos, siendo una construcción histórica, de modo que lo que las personas entienden por sagrado en un lugar determinado se ha transformado a lo largo del tiempo. Los marcadores espaciales como las cruces, además de indicar los sitios sagrados, también cumplen con la función de hablar sobre un proceso histórico. En este mismo sentido la tradición oral muestra y establece lazos con el pasado, dando cuenta de las permanencias y transformaciones en el paisaje ritual de la comunidad, y en lo que lo sagrado significa para ellos.

Paisaje ritual, propiedad de la tierra y territorio

A diferencia de otros pueblos indígenas en México cuyo paisaje ritual rebasa las fronteras de sus propias comunidades, compartiendo sitios rituales a menudo entrelazados por historias que ligan dicho espacio con su origen como grupo étnico, las comunidades nahuas de la región limitan sus actividades rituales al territorio de su comunidad.⁹¹ En el caso de Acatlán las fronteras agrarias y sus cambios a lo largo del siglo XX han restringido la extensión del paisaje ritual. De modo que las acatecos no realizan sus prácticas rituales comunales más allá de sus límites.

Uno de los cambios recientes en las fronteras del paisaje ritual de Acatlán ocurrió cuando los límites agrarios de la comunidad fueron revisados y el sitio “Dos cruces” que previamente se encontraba dentro de la comunidad quedó dentro del perímetro de la comunidad vecina. Como consecuencia, este sitio que formaba parte del itinerario de petición de lluvias y en donde presentaban ofrendas, dejó de ser visitado colectivamente para evitar conflictos con la comunidad vecina.

En el caso de Cruzco, sitio donde se desenvuelve la petición de lluvias, el lindero que marca donde termina Acatlán y empieza la comunidad de San Marcos delimita al mismo tiempo el tipo de actividades que se pueden realizar en uno y otro lado. Del lado de Acatlán se desarrollan las actividades rituales de la petición de lluvias. Unos pasos más allá, pasando el lindero que marca donde termina un pueblo y comienza el otro, otras actividades no rituales son permitidas, como la venta y compra de alimentos y otros productos. Lo que es interesante de señalar es como, aunque se trata de una misma superficie, sin ningún rasgo del relieve

⁹¹ Un ejemplo regional es la petición de lluvias en Ostotempa en la que participan comunidades de la región Alto Balsas y Centro.

que cambie u otro atributo que varíe, el lindero transforma el espacio ritual en otro completamente diferente, en un espacio carente de significado ritual para los Acatecos.

El lindero que divide Acatlán de San Marcos y que coincide con el sitio ritual de Cruzco, se construyó en 1999 tras un conflicto de tierras. Anteriormente, las señales que marcaban donde empezaba y terminaba el pueblo eran montones de piedras. Tras el conflicto las autoridades de Acatlán decidieron construir nuevas mojoneras alrededor del pueblo. La comunidad entera participó recorriendo el territorio de Acatlán, reconociendo los límites y construyéndolas. Las mojoneras las hicieron de piedra y cemento, creando una límite fronterizo más o menos exacto. Tras la resolución del conflicto entre ambas comunidades, la relación no permaneció problemática. Por ejemplo, durante la petición de lluvias, las autoridades de la comunidad de San Marcos apoyan a las de Acatlán en la limpieza del lugar en donde ésta se llevará a cabo. Así mismo, debido a que el pueblo de San Marcos se encuentra más cerca que el de Acatlán del sitio ritual de Cruzco, estos les auxilian guardando las cosas que se necesitarán para el ritual de petición de lluvias.

Otro sitio sagrado cuya historia se entrelaza con la de la propiedad de la tierra, es el sitio de *Atskuintsintlan*. Al igual que los manantiales de *Komulian*, este sitio es considerado sagrado porque les provee de agua, cuya importancia es equiparable a la de la vida humana en tanto que la sostiene. No obstante, no es sino recientemente que la comunidad pudo aprovechar sus aguas. El manantial de *Atskuintsintlan* formaba parte de las tierras de la ex-hacienda del mismo nombre. En 1982, las autoridades de la comunidad entablaron una lucha por recuperar alrededor de 18 ha de riego. Mientras el proceso legal transcurría, Acatlán tomó la estrategia de trabajar colectivamente las tierras que rodeaban al manantial. Así, fue a través del uso comunitario del territorio como afirmaron sus derechos sobre éste.

Rituales de demarcación territorial

El cambio de autoridades es también otro momento en el que se reafirman las fronteras de la comunidad. Durante este se recorren y delimitan tres espacios: el área residencial, los campos de cultivo y las fronteras de la comunidad, ofrendando a las cruces guardianas que delimitan dichas áreas. El propósito es formar círculos de protección en torno al pueblo y a sus autoridades, para impedir que cosas malas entren a la comunidad y la perjudiquen.

El comisario municipal entrante formaliza su nombramiento al recibir la vara de justicia llamada *tlatopilli* de manos del presidente municipal de Chilapa. También se presenta en la iglesia y luego en la comisaría, donde se le hace entrega del bastón de mando. Durante los siguientes días el comisario y su equipo de trabajo realizan un novenario, y por la noche se reúnen en la iglesia para pedir porque las cosas se desenvuelvan de la mejor manera posible.

El último día del novenario, la autoridad entrante y quienes lo apoyarán establecen el primer círculo de protección sobre el área residencial de Acatlán. Este ritual es llamado *tlakaltsakuililo*, es decir la protección de las casas. El área habitacional está conformada por dos niveles, el primero con 8 esquinas y el segundo con 18. En cada esquina hay cruces a las que ofrendan flores y velas, a las cuales piden por el bienestar de quienes viven cercanos a ellas y por el de todo el pueblo. Al día siguiente se recorren los linderos de la comunidad, dejando ofrenda a las 280 cruces que se encuentran dispersas en la comunidad para formar un cerco de protección alrededor de toda el área agraria. A este ritual se le llama *tlalsatkuililo* y durante éste se ofrenda a las cruces del campo, a las que se encuentran en los cerros, en los manantiales, cuevas y en los linderos, dándole especial preferencia a los lugares donde se sabe que habitan los dioses antiguos, pidiéndoles que vigilen las tierras de cultivo, los montes, los cuerpos de agua y los animales, que no haya sequías ni hambre o cosa alguna que los aqueje.

El ritual de *tlalsatkuililo* también se lleva a cabo durante el complejo festivo de petición de lluvias por los *kojtlatlastin* o *ejecame* (Figura 124). La noche en la que comienzan sus actividades, previo a su inicio, se reúnen con las autoridades de la comunidad, donde el comisario fuma y toma con el teponaxtle que traen consigo los *kojtlatlastin*. En esta ocasión, la finalidad también es la de establecer un círculo de protección en torno a la comunidad para que la celebración se desarrolle sin percances.

Otros rituales con un sentido similar han sido documentados en la comunidad de Xalpatlahuac, en la Montaña Alta de Guerrero, donde se realiza un recorrido ritual sobre los cerros que demarcan la comunidad. En títulos primordiales de otras comunidades como la de Chiepetlán, en el municipio de Tlapa, también se encuentran representados ritos de toma de posesión donde además de recorrer los límites de la comunidad, aparecen prácticas como arrancar yerbas o tirar piedras, como actos de territorialización (Padilla y Villela, 2003). Jiménez Padilla y Villela Flores (2003) siguiendo a Gruzinski (1993) proponen que el sentido de estos recorridos es trazar fronteras que distinguen al espacio interior de la comunidad del exterior, encerrando a la comunidad en sí misma. Desde su perspectiva los recorridos en los linderos son tanto un acto de territorialización como de



Figura 124. La foto muestra a los *kojtlatlastin* en los manantiales de Komulian durante el tres de mayo. Al llegar a las cruces los *kojtlatlastin* corren en círculos alrededor de las cruces a gran velocidad, imitando al viento.

consagración del territorio donde a través de la demarcación de límites se rememoran la fundación de los pueblos, al ser una pieza central de éste proceso, y se legitiman los derechos sobre la tierra, apareciendo como un “acto espiritual, casi sacramental” (Gruzinski, 1993: 124).

En el caso de Acatlán, durante estos rituales de cerramiento se trazan las fronteras del territorio, siendo al mismo tiempo un acto de territorialización y sacralización. Las fronteras establecen un adentro y un afuera, un nosotros y un ellos. El espacio interior y el nosotros es lo que el ritual encierra y distingue, tanto si la procesión se hace en torno a un perímetro definido, como si se realiza hacia un sitio particular. En el caso del ritual de cambio de autoridades, el comisario municipal que además de sus obligaciones civiles tiene a su cargo la organización de los rituales más importantes de la comunidad, asume el deber de cuidar del pueblo que a su vez conlleva el compromiso de la celebración de las fiestas religiosas. Es a través del cumplimiento de dichos compromisos, a los que subyace una relación recíproca, que el espacio-tiempo al que se apela en el ritual puede ser mantenido.

Paisaje ritual y moral

Cuidar que las fronteras de la comunidad no se trasgredan, es una tarea que las autoridades agrarias, no obstante, está no es una exclusiva de ellos. En la tradición oral de distintas comunidades de habla náhuatl, los caballeritos o *atljapixkej*, son una clase de nahuales que libran batallas nocturnas para proteger el agua de sus comunidades y/o acaparar el agua de las comunidades vecinas. No obstante, la victoria de un grupo de caballeritos sobre otros se le atribuye a una decisión divina, que a su vez depende del buen o mal comportamiento de la comunidad. Estas historias también establecen una distinción entre pueblos, señalando cierta superioridad moral del pueblo ganador sobre el pueblo vencido. Así, por ejemplo, una de las explicaciones que la comunidad de Acatlán se da a sí misma sobre por qué ellos tienen más agua que otras comunidades está ligada a los caballeritos. Las personas narran que en un tiempo anterior Acatlán no tenía agua, pero Zitlala sí, de modo que los de Acatlán iban de noche a la comunidad vecina por agua. Sin embargo, cuando los de Acatlán eran descubiertos tomando agua, los vecinos de Zitlala los corrían aventándoles piedras o palos. Por esta razón los caballeritos de una y otra comunidad se enfrentaron, quien ganara se quedaría con toda el agua. Acatlán pasó entonces de una situación de escasez a una de abundancia. Para estos, fue la conducta de la comunidad de Zitlala la que hizo que se quedara sin agua. Por tal motivo, la comunidad de Acatlán comparte su agua con Zitlala, porque de lo contrario podría perderla de la misma forma. Lo que lo anterior señala, es que la configuración del paisaje y el devenir del pueblo depende en gran medida de su comportamiento; de la manera en que se relacionan entre ellos y con las divinidades.

El buen comportamiento lleva a la permanencia de elementos del paisaje que son apreciados como buenos y sagrados, necesarios para la vida de las personas, en cambio un mal comportamiento trae como consecuencia la desaparición de elementos en el paisaje altamente valorados por las personas, como los cuerpos de agua. De modo que el paisaje sagrado también implica la existencia de un paisaje moral; es decir, de un paisaje que está siendo modelado a través del comportamiento humano, que es juzgado como bueno o malo, según su cosmovisión.

Conclusión

En este capítulo hemos tratado de mostrar la manera en que el paisaje ritual es definido y cómo a través de las prácticas rituales emerge una connotación sagrada

del espacio que además se entreteje con otras dimensiones del mismo, participando en la configuración del territorio. Las prácticas rituales y la tradición oral también nos brindan indicios sobre su construcción histórica territorial. La manera en que las personas se aproximan y definen los espacios sagrados muestra una tensión sobre lo que significa lo sagrado entre dos formas de ver el mundo, indicando además que lo sagrado es también una construcción histórica que varía espacial y temporalmente.

La tenencia de la tierra constituye otra dimensión del espacio que influencia la apropiación ritual del paisaje. De manera que el paisaje ritual está circunscrito al perímetro de la comunidad agraria, transformándose con los cambios recientes en la extensión de la propiedad comunal. El establecimiento de límites precisos en torno a los límites de la comunidad ha acompañado este proceso. El lindero no sólo delimita la propiedad comunal, sino que también influencia el significado del paisaje y la manera de ser de las personas en éste, estableciendo una frontera entre el espacio sagrado de la comunidad y el espacio profano.

No obstante, el hecho de que las fronteras agrarias restrinjan el paisaje ritual merece una examinación más cercana. Como ya ha sido reconocido por otros autores, el desarrollo histórico de las distintas comunidades del área de Chilapa fue dándose de tal modo que hoy en día no se reconocen como parte de un mismo grupo. De acuerdo con Rubí Alarcón (1993) en el transcurso del siglo XVII al XVIII la relación entre pueblo cabecera y sujetos fue desapareciendo, pues las estancias se separaron de sus cabeceras y las subcabeceras de sus centros regionales quedando como unidades independientes, sin un centro regional que las articulara. Kyle (2014: 92) señala por su parte que durante el siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII, las comunidades indígenas del área de Chilapa no se concebían entre ellas como una unidad, sino que a menudo se encontraban en disputas sobre límites territoriales. Además, los matrimonios entre personas de diferentes comunidades eran inusuales. Para Kyle, lo que mantenía unidos a los miembros de una comunidad y los separaba de otros era su interés por mantener la propiedad corporativa de la tierra, pues un cambio en la forma de la propiedad resultaría en una pérdida de la homogeneidad interna y de solidaridad intra-comunitaria. Así es posible que la dinámica que se aprecia hoy en día en la región, de limitar sus prácticas rituales al territorio comunitario, ocurriera desde entonces.

Como se expuso en el contexto histórico de la región, durante el transcurso del siglo XVIII y siglo XIX las comunidades indígenas vieron amenazados sus territorios y modo de subsistencia por los latifundios y haciendas. La Revolución no transformó inmediatamente la estructura de la propiedad de la tierra en la

región. Fue hasta la década de los treinta cuando paulatinamente las comunidades indígenas comenzaron a recuperar sus tierras mediante dotación de ejidos o restitución de tierras. En cierta forma la historia de despojo y la lucha agraria por recuperar sus tierras ha añadido nuevos significados al territorio. El territorio comunitario se define ahora a través de límites precisos, que no sólo se encuentran en un mapa, sino que tienen existencia material, afectando a su vez la manera en la que se apropian ritualmente del paisaje. Esto también responde a una cuestión social de índole “práctica”, de evitar conflictos con otras comunidades y procurar mantener buenas relaciones con estas, en tanto que existe un interés compartido de mantener la propiedad comunitaria. Por otro lado, ciertos espacios que de antemano revestían un fuerte simbolismo, como los cuerpos de agua o el territorio comunitario en sí mismo, se le sumaron nuevos significados a raíz de su proceso por recuperarlos, ensalzando su valor y simbolismo. Estos mismos eventos se han convertido en hitos de la historia reciente de la comunidad, pasando a formar parte de la construcción cultural e histórica de su territorio y paisaje ritual.

No obstante, así como los cambios en la tenencia de la tierra y su delimitación han influenciado la definición del paisaje ritual, las prácticas rituales también juegan un papel importante en la definición del territorio comunitario y su relación con las entidades vecinas, en tanto que la afirmación de sus fronteras se realiza a través de las prácticas rituales. Más aun, el ritual traza fronteras y crea espacios, en torno al territorio y a un estado de las cosas, que protegen a la comunidad y su devenir. En este mismo sentido, el porvenir de la comunidad y la configuración del paisaje también depende del cumplimiento de las prácticas rituales y del seguimiento de una conducta íntegra basada en la reciprocidad.

Conclusiones

La serie de casos que se han presentado en este libro abarca varias regiones indígenas de México, desde Metztlán en el estado de Hidalgo hasta San Juan Quiahije en la región chatina de Oaxaca. Se han analizado las representaciones que hicieron los pintores indígenas novohispanos y también los agrimensores. Además nos aproximamos al paisaje del siglo XIX y, por último, se presentó un capítulo cuyo análisis se concentra en la dimensión ritual del paisaje a propósito del pueblo nahua de Acatlán, localizado en la Montaña Baja de Guerrero.

El desciframiento del mapa y del paisaje en los contextos étnicos de México, como hemos visto, nos aproxima a las fuentes documentales de los que formaron parte, a las circunstancias en que fueron elaborados y a la traducción a veces imposible entre los topónimos indígenas y las voces castellanas. El paisaje del agrimensor representó la prolongación en el contexto novohispano de una larga tradición de métodos y técnicas de medición. La visión europea de la naturaleza americana utilizó las vistas corográficas, topográficas y urbanas, y también representó el paisaje en la cartografía del agrimensor. El “paisaje del tlacuilo” novohispano, por su parte, trató de hacer comprensibles sus dibujos. Y lo logró a través de la representación del volumen y colocando al observador dentro del cuadro. Los ángulos visuales diferentes en una misma pintura le dieron una gran movilidad a la representación de valles y montañas. Un ángulo visual indicó, quizás, la existencia de un otero e incluso es probable que una serie de oteros indicara los itinerarios del paisaje. El diseño de esta composición visual se aprecia tanto en las pinturas de tlacuilos como en los mapas de agrimensores.

La invención del paisaje novohispano surgió de la mirada itinerante de los artistas indígenas y los agrimensores españoles, y fue útil para mostrar la congregación del pueblo de indios “en traza y policía de calles”, como se decía en las ordenanzas virreinales. El pueblo de indios fue diseñado sobre superficies planas y en las abras de las sierras, cerca de sus asentamientos prehispánicos. Los pueblos de indios fueron con frecuencia “pueblos fluviales”, como anotó George Kubler (1984: 93), porque se fundaron a la orilla de los ríos. También fueron pueblos-iglesia, por decirlo así. La iglesia y el río figuran una y otra vez en su representación, y también las montañas de las que bajan los ríos. El resultado es

una composición visual complementaria entre el valle y las montañas; entre la iglesia, el atrio y la plaza; y entre los barrios distribuidos en los cuadrantes de una traza urbana. La imagen que nos proporcionan las pinturas del pueblo de indios nos muestra el éxito de un patrón de asentamientos que incluso en nuestros días se halla vigente en amplias regiones del país.

La investigación expuesta también realiza trabajo de campo en las comunidades indígenas. Nos aproximamos a la tradición oral y sus relatos del paisaje. Son relatos del agua, relatos de los montes y las cuevas. La Geografía es con frecuencia en las sociedades indígenas la expresión de fuerzas sobrenaturales. El acercamiento a las sociedades indígenas en su contexto local nos enfrenta a entender cómo se expresan en la actualidad los diseños espaciales del siglo XVI. El contraste entre lo que observamos a pie en los pueblos y lo que aparece en las pinturas que los representan nos permite identificar patrones de asentamiento, el diseño urbano asociado al paisaje, la distribución en barrios del pueblo cabecera y la formación de un sistema cabecera-sujetos. El desplazamiento a pie por los itinerarios de cartógrafos indígenas, españoles y mestizos, nos aproxima al “método de trabajo” al que se refirió Julio Caro Baroja en *Arte visoria* (1990). Se trata, anotó, de “un arte que consistiría en *ver con nuestros propios ojos lo que vieron con los suyos* distintos hombres del pasado en determinadas y justas circunstancias”. El “mapa físico” que podamos apreciar, sin embargo, no es el mismo de otros tiempos y ni siquiera es el mismo que ven sus habitantes contemporáneos. El análisis sólo nos aproxima al mapa contemporáneo en que se configuran simbolismos étnicos y un modelos espacial que fue diseñado siglos atrás.

La representación del pueblo de indios y sus paisajes, sin embargo, no es algo exclusivo de pintores indígenas y agrimensores españoles. También lo hallamos en las vistas del siglo XIX en las que se ve la figura del indio cristiano que habita en un pueblo con su familia, que viste trajes típicos en el trabajo y en la fiesta, que va cargando su leña en el camino o navega río abajo sobre su balsa. Esa estética del siglo XIX representó unas veces al indio como una prolongación de la naturaleza en que habita, entremezclada además con los vestigios arqueológicos del pasado. Otras veces lo representó como una prolongación del cristianismo español.

Este libro concluye en la necesidad de ampliar y continuar con las investigaciones sobre el pueblo de indios y la representación de sus paisajes. En el Archivo General de la Nación y en tantos otros repositorios existen miles de pinturas y mapas que no se han estudiado, y que pueden ayudarnos a explicar la “historia de la mirada” en Hispanoamérica.

Fuentes de consulta

- Acuña, R. (Ed.). (1984-1989). *Relaciones geográficas del siglo XVI* (10 tomos). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Aguilar Robledo, M. y Contreras Servín, C. (1996, julio 2-6). Medir y litigar: agri- mensura y pleitos de tierras en el oriente potosino a finales de la Colonia. Ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Ciencias Sociales de América*. San Luis Potosí.
- Aguilera, C. (2001). *Códices de México*. México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Aguilló, M. (2006). *Documentos para la historia de la pintura española* (3 vols.). Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico.
- Álbum pintoresco de la República Mexicana. Estampas dibujadas por Pierre Frédéric Lehnert y Fernando Bastin, y litografiadas por Urbano López* (1850). México: Hállase en la estampería de Julio Michaud y Thomas.
- Alcedo, A. de. (1786). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. (5 vols.). Madrid: En la Imprenta de Benito Cano.
- Alfonso X (1576). *Las siete partidas del sabio rey don Alfonso, nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de su Majestad*. Salamanca: En Casa de Domingo de Portanarijs.
- Alonso de Herrera, G. (1546). *Libro de agricultura que es de la labrança y criança; y de muchas otras particularidades y provechos de las cosas*. Toledo: Casa de Fernando de Santa Catalina.
- Álvarez, A. M. y Avilez, M. R. (2002). Documentos para la geografía histórica de dos provincias del siglo XVI: Metztlán y Jilotepec. En R. Brambila Paz (Ed.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*. Mexico: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Alzate y Ramírez, J. A. (1791). *Descripción de las antigüedades de Xochicalco. Suplemento a la Gazeta de Literatura*. México: Por Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros.
- Anders, F., Maarten, J., y Gabina Aurora, P. J. (1992). *Crónica Mixteca: El rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrés Hurtado, G. (2012). ¡Entre Mojones! *Belezos: Revista de cultura popular y tradiciones de La Rioja*, 64, 40-47.

- Angulo-Iñiguez, D. (1940). La ciudad de Granada vista por un pintor flamenco hacia 1500. *Al-Andalus*, t. V, 468-472.
- Anónimo. (1854). *Los mexicanos pintados por sí mismos*. México: Imprenta de M. Murguía.
- Apiano, Pietro (1548). *Cosmographia de Pietro Apiano, en el qual se trata la descripción del mundo y sus partes, por muy claro y lindo artificio, augmentado por el doctísimo varón Gemma Frisio, doctor en Medicina; y Mathematico excellentissimo: con otros dos libros del dicho Gemma, de la materia mesma*. Amberes: En Casa de Gregorio Bontio.
- Archivo General de la Nación (1979-1984). *Catálogo de Ilustraciones* (14 vols.). México: Archivo General de la Nación.
- Arrijoa Díaz Viruell, L. A. (2010). Dos visiones en torno a un problema: las tierras comunales indígenas en Oaxaca y Michoacán, 1824-1857. *Relaciones*, 31, 143-185.
- Arte de la lengua cahita conforme a las reglas de muchos peritos en ella. Compuesto por un padre de la Compañía de Jesús, misionero de más de treinta años en la Provincia de Cinaloa*. (1737). Imprenta de Don Francisco Xavier Sánchez.
- Artigas, J. B. (1996). *Metztitlán, Hidalgo. Arquitectura del siglo XVI*. México: Facultad de Arquitectura, UNAM.
- Baez, F. (1998). *Entre los nagueales y los santos*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. (2003). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En A. Barabas (Ed.). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. I) (pp. 13-36). México: CONACULTA, INAH.
- Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos: Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Miguel Ángel Porrúa.
- Barreda, G. (1929). *Carta que este ilustre filósofo dirigió al C. gobernador del Estado de México, Mariano Riva Palacio explicando el plan de estudios de la Escuela Nacional Preparatoria*. (t. XX, núm. 13). México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Nación.
- Barret, E. M. (1973). Encomiendas, mercedes and haciendas in the Tierra Caliente of Michoacán. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 10, 71-112.
- Bartolomé, M. A. y Barabas, A. M. (1996). *Tierra de la palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. Oaxaca: Inst. Oaxaqueño de las Culturas.
- Becerril, A. (2012). Las montañas humanizadas: los volcanes del altiplano central. *Kinkaban*, 1, 64-70.
- Beristáin de Souza, J. M. (1947) (1816-1821). *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional, o catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la América Septentrional Española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa. 1521-1850*. México: Ediciones Fuente Cultural.

- Bernal García, M. E. (2001). The life and Bounty of the Mesoamerican Sacred Mountain. En J. Grim y M. Tuckner (eds.), *Indigenous traditions and Ecology: The inter-being of Cosmology and Community* (pp. 325-249). Cambridge: Harvard University Press.
- Bluteau, R. (1720). *Vocabulario portuguez, & latino*. Lisboa: Na Officina de Pascoal da Sylva.
- Bolio, E. (1945). *Diccionario histórico, geográfico y biográfico de Yucatán*. México: I. C. D.
- Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. *L'espace Géographique*, 10(4), 249-262.
- Born, A. (2014). The Moeurs et fachons de faire de Turcs. Süleyman and Charles V: Iconographic Discourse, Enhancement of Power and Magnificence, or Two Faces of the Same Coin? En H. Karner, I. Ciulisová y B. J. García García (Eds.), *The Habsburgs and their Courts in Europe, 1400-1700. Between Cosmopolitanism and Regionalism*. European Science Foundation / Palatium.
- Broda, J. (1982). El culto mexica de los cerros y el agua. *Multidisciplina*, 3(7), 45-56.
- Broda, J. (1989). Geography, climate and the observation of nature in Prehispanic Mesoamerica. En D. Carrasco (Ed.), *The Imagination of matter: religion and ecology in mesoamerican traditions* (pp. 139-153). Oxford: BAR International Series.
- Broda, J. (1991a). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En J. Broda, S. Iwaniszewski, y L. Mapome. *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica* (pp. 461-500). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Broda, J. (1991b). The sacred landscape of Aztec calendar festivals: Myth and society. En D. Carrasco (ed.), *To change place: Aztec ceremonial landscapes* (pp. 74-120). Niwot: University of Colorado Press.
- Broda, J. (1996). Paisajes rituales del altiplano central. *Arqueología Mexicana*, 4(20), 40-49.
- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia*, 1(2), 14-28.
- Broda, J. (2015). Political expansion and the creation of ritual landscapes: A comparative study of Inca and Aztec cosmovision. *Cambridge Archaeological Journal*, 25(1), 219-238.
- Broda, J., Iwaniszewski, S. y Montero, A. (Coords.) (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA, INAH, UNAM.
- Brotherston, G. (1995). *Painted Books from Mexico. Codices in UK Collections and the World they Represent*. Londres: British Museum Press.
- Buisseret, D. (1992). *Monarchs, Ministers and Maps. The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

- Bullock, W. (1824). *Six Months Residence and Travels in Mexico*. London: John Murray.
- Bulnes, F. (2013). *El verdadero Díaz y la Revolución*. México: CONACULTA.
- Butzer, K. W. y Butzer, E. K. (1994). The sixteenth-century environment of the central Mexican Bajío: Archival Reconstruction from Colonial Land Grants and the Question of Spanish Ecological Impact. En K. Mathewson (ed.), *Culture, Form and Place: Essays in Cultural and Historical Geography* (pp. 89-124). Baton Rouge: Louisiana State University.
- Caballero Sánchez, M. Á. (2008). Las vistas del puerto de Santa María en 1567 de Anton Van Den Wyngaerde: Pautas interpretativas y análisis de contenidos. *Revista de Historia del Puerto*, 41, 109-147.
- Caillavet, C. (2016). Ritual español, práctica indígena: La occidentalización del mundo andino a través del espectáculo de las instituciones coloniales. En *Travaux de l'IFEA. Etnias del norte: Etnohistoria e historia del Ecuador* (pp. 327-343). Lima: Institut français d'études andines. Web.
- Calepino, A. (1535). *Ambrosii Calepini Bergomatis Lexicon, ex optimis quibusque autoribus collectum, post omnes omnium editiones accuratissimè, diligentissimeque excussum. Ordinem enim illum alphabeticum, hactenus penè neglectum, ad vnguem obseruauimus. Addidimus insuper annotationes plurimas ex uariis auctoribus excerptas, cum eo ita ordine digesto, ut nihil facilius desiderari possit*. Venecia: Aurelius Pincius Venetus.
- Caramuel, J. (1678). *Architectura civil recta y obliqua*. Vegeben: En la Imprenta Obispal por Camilo Corrado.
- Caro Baroja, J. (1990). *Arte visoria y otras lucubraciones pictóricas*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Carrasco, D. (1999). *Aztec Ceremonial Landscapes*. Louisville, Colorado: University Press of Colorado.
- Carrera Stampa, M. (1949). The evolution of Weights and Measures in New Spain. En *Hispanic American Historical Review*, XXIX(1), 2-24.
- Carrera, M. S. y Alvarez Hernández, J. (1987). *Historia de la cuestión agraria mexicana: épocas, prehispánica y colonial*. Universidad Autónoma de Guerrero.
- Caso, A. (1949). El mapa de Teozacualco. *Cuadernos Americanos*, 8(5), 145-181.
- Castillo Pascual, M. J. (2011). *Espacio en orden: El modelo gromático-romano de ordenación del territorio*. Universidad de la Rioja.
- Castro, C.; Campillo, J., Auda, L. y Rodríguez, G. (1855-1857). *México y sus alrededores. Colección de monumentos, trajes y paisajes dibujados al natural y litografiados por los artista mexicanos C. Castro, J. Campillo, L. Auda y G. Rodriguez*. México: Establecimiento Litográfico de [José Antonio] Decaen, 42 litografías.

- Celso, H. de. (1547). *Reportorio de todas las leyes de Castilla de todos los reynos de Castilla abreviadas y reduzidas en forma de Reportorio decisivo, por la orden del a. b. c.* Valladolid: Casa de Juan de Villagrana.
- Cervantes, H. D. (1984) [1580]. Relación de Teozacualco y Amoltepeque. En R. Acuña (ed.). *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Antequera* (tomo II) (pp. 129-151). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Chabrand, É. (1987). *De Barceloneta a la República Mexicana*. México: Banco de México.
- Chávez, G. D. (1986) [1580]. Relación de la Alcaldía Mayor de Metztitlan y su jurisdicción. En Acuña, R. (ed.). *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México* (tomo II). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Chidester, D., y Linenthal, E. (1995). *American sacred space*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press.
- Claval, P. (1999). *La geografía cultural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Claval, P. (2012). *De la terre aux hommes. La géographie comme vision du monde*. Paris: Armand Colin.
- Cline, H. F. (ed). (1972). *Guide to ethnohistorical sources*. Austin: University of Texas.
- Cobarruvias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Por Luis Sánchez. *Colección de constituciones de los Estados Unidos Mexicanos. Régimen constitucional de 1824* (2004) 3 tomos. México: Cámara de diputados LIX legislatura, Miguel Ángel Porrúa. [Facsímil de Mariano Galván Rivera, México, 1828].
- Comar, P. (1999). *La perspective en jeu. Les dessous de l'image*. Paris: Gallimard.
- Contreras, J., García Cárcel, R., Rodríguez Sánchez, A. y Simón Tarrés A. (2004) *Historia de España 7-La España de los Austrias II-Economía, sociedad, gobierno y cultura (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Espasa Calpe.
- Córdova, J. de (1578). *Vocabulario en lengua çapoteca*. México: Impreso por Pedro Char- te y Antonio Ricardo.
- Corpus agrimensorum romanorum*. (1913). Recensuit Carlus Thulin. Vol. Fasc. I Opus- cula Agrimensorum Veterum. Adiectae sunt 48 tavlas phototypicae. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri.
- Cosgrove, D. E. (1984). *Social formation and Symbolic Landscape*. London and Sydney: Croom Helm.
- Covo, J. (1983). *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*. (Trad. María Francisca Mourier-Martínez). México: UNAM.
- Crespo, H. (dir.). (2018). *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del sur* (vols. 3 y 4). México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- De agrorum conditionibus, y constitutionibus limitum, Siculi Flacci lib. 1. Iulii Frontini lib. 1. Aggeni Urbici lib. II. Hygeni Gromatici lib. II. Variorum auctorum ordines finitio*

- num. *De iugeribus metiundis. Finium regun lorum. Lex mamilia. Coloniarum pop. Romani descriptio. Terminorum inscriptiones y formae. De generibus lineamentorum. De mensuris y ponderibus. (1554). Omnia figuris illustrata.* París: Apud Adr. Turnebum typographum Regium.
- Dehouve, D. (1995). *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA).
- Dehouve, D. (2002). *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Della Dora, V. (2011). Engaging sacred space: experiments in the field. *Journal of Geography in Higher Education*, 35(2), 163-184.
- Dessalines D'Orbigny, Alcide (1842). *Viaje pintoresco a las dos Américas, Asia y África. Resumen general de todos los viajes y descubrimientos [...] Publicado en francés bajo la dirección de MM. A. d'Orbigny y J. B. Eyriés. Adornado con mapas jeográficos, varios retratos y seiscientas láminas finas dibujadas por M. de Sainson y Julio Boilly, y grabadas sobre acero por los mejores artistas franceses.* Barcelona: Imprenta y Librería de J. Oliveres.
- Donadieu P. y Périgord, M. (2005). *Clés pour le paysage.* París: Ophrys, Collection Géophrys.
- Dougnac Rodríguez, A. (1994). *Manual de Historia del Derecho Indiano.* México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Eade, J., y Sallnow, M. J. (1991). *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage.* Londres: Routledge.
- Elden, S. (2010). "Land, Terrain, Territory". *Progress in Human Geography*, 34(6), 799-817.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito.* Barcelona: Paidós.
- Elizondo, F.A. (1788). *Práctica universal forense de los tribunales de España y de las Indias.* Madrid: Joachin Ibarra.
- Estienne, R. (1549). *Dictionnaire Francois latin, autrement dict Les mots Francois, avec les manieres duser diceulx, tournez en Latin.* París: Robert Estienne.
- Fernández Christlieb, F, y Ramírez Ruiz, M. (2005). La géographie historique devant un espace bicultural; l'Altepetl mexicain. En *Où en est la Géographie Historique?* (pp. 315-324). Philippe Boulanger et Jean-René Trouchet, dirección. París-Budapest-Torino: L'Harmattan.
- Fernández Christlieb, F. (2003). Casas de agua. *Ciencias*, 72, 72-76.
- Fernández Christlieb, F. (2006). Geografía cultural, En D. Hiernaux y A. Lindón (dirs.). *Tratado de Geografía Humana* (pp. 220-253). Barcelona: Anthropos, UAM-Iztapalapa.

- Fernández Christlieb, F. (2015). Landschaft, pueblo and altepetl: a consideration of landscape in sixteenth-century Central México. *Journal of Cultural Geography*, 32(3), 331-361.
- Fernández Christlieb, F. (2017). El paisaje como historiografía. La geografía cultural ante la lectura del espacio. En P. S. Urquijo Torres, A. Vieyra y G. Bocco (eds.), *Geografía e Historia Ambiental*. Morelia: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, UNAM.
- Fernández Christlieb, F. y Garza Merodio, G. (2006). La pintura de la relación geográfica de Metztlán, 1579. *Secuencia*, 66, 161-186.
- Fernández Christlieb, F. y P. S. Urquijo Torres (2006). Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de congregación, 1550-1620. *Investigaciones geográficas. Boletín del Instituto de Geografía*, 60, 145-158.
- Fernández Christlieb, F. y Ramírez Ruiz, M. (2016). El concepto de paisaje en lengua castellana: una hipótesis geográfica de sus equivalencias en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. *Journal of Latin American Geography*, 15(2), 79-99.
- Fernández Christlieb, F.; Garza Merodio, G.; Wiener Castillo, G.; y Vázquez Selem, L. (2006). “El altepetl de Metztlán y su señorío colonial temprano”, pp. 479-530. En Fernández Christlieb, F., y García Zambrano, A. J. (eds.). *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.
- Fernández Christlieb, F., y García Zambrano, A. J. (eds.). (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.
- Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, 5, 15-29.
- Galarza, Joaquín. (1996). *Códices y pinturas tradicionales indígenas en el Archivo General de la Nación: estudio y catálogo*. México: Amatl.
- Galván Rivera, Mariano. (1998) [1868]. *Ordenanzas de tierras y aguas, o sea formulario geométrico judicial para la designación, establecimiento, mensura, amojonamiento y deslinde de las poblaciones y todas suertes de tierras, sitios, caballerías y criaderos de ganados mayores y menores, y mercedes de agua; recopiladas a beneficio y obsequio de los pobladores, ganaderos, labradores, dueños, arrendatarios y administradores de haciendas, y toda clase de predios rústicos, de las muchas y dispersas resoluciones dictadas sobre la materia, y vigentes hasta el día en la República Mexicana* (Facsimil de la 5ª edición). México: CIESAS-RAN.
- Gamboa, F. X. de. (1761). *Comentarios a las Ordenanzas de Minas*. Madrid: En la Oficina de Joachin Ibarra.

- Garavaglia, J. C. y Gautraeu, P. (eds.) (2011). *Mensurar la tierra, controlar el territorio: América Latina, siglos XVIII-XIX*. Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones; [Barcelona]: State Building in Latin America.
- García Cubas, A. (1855). *Apéndice al Diccionario Universal de Historia y de Geografía. Colección de artículos relativos a la República Mexicana* (tomo I, VIII de la Obra). México: Imprenta de J. M. Andrade y Escalante.
- García Cubas, A. (1874). *Escritos diversos de 1870 a 1874*. México: Imprenta de Ignacio Escalante.
- García Cubas, A. (1885). *Cuadro geográfico, estadístico, descriptivo e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- García Cubas, A. (1855). *Atlas pintoresco e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Por Drebay Sucesores.
- García Cubas, A. (1887). *Atlas geográfico y estadístico de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Antigua Imprenta de Murguía.
- García Cubas, A. (1892). *Memoria para servir a la Carta General del Imperio Mexicano y demás naciones descubiertas y conquistadas por los españoles durante el siglo XVI en el territorio perteneciente a la República Mexicana*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- García Martínez, B. (1969). *El Marquesado. El Marquesado del valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*. México: El Colegio de México.
- García Martínez, B. (1987). *Los pueblos de la Sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México.
- García Martínez, B. (2013). La Ordenanza del marqués de Falces del 26 de mayo de 1567: una pequeña gran confusión documental e historiográfica. En *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina*, 38(1), 163-192.
- García Zambrano, A. J. (2006). *Paisaje mítico y paisaje fundacional en las migraciones mesoamericanas*. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Gatica, M. (2015) *Relatos sobre la historia de Teozacoalco [entrevista personal] / Interviewer: F. Martínez*. Trabajo de campo en San Pedro Teozacoalco, San Pedro Teozacoalco, Oaxaca.
- Gerhard, P. (1977). Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570. *Historia Mexicana*, 26(3), 347-395.
- Gerhard, P. (1986). *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Girava, Hierónimo (1556). *Dos libros de cosmographia*. Milán: G. A. Catiglione y C. Carron.

- Glockner, J. (2001). Las puertas del Popocatepetl. En J. Broda, S. Iwaniszewski, y A. Montero, *La montaña en el paisaje ritual* (pp. 65-83). México: UNAM, CONACULTA, INAH.
- González Mantilla, G. (1996). La ociosidad natural del indio como categoría jurídica en el siglo XVI. *Ius et Veritas*, 12, 133-142.
- González Bernal, A. (2012). *Integración y desarrollo de una comunidad campesina nabua en México. El caso de la comunidad de Tlapehualapa, municipio de Zitlala, estado de Guerrero*. Tesis de licenciatura. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Aragón.
- Greenberg, J. B. (1989). *Blood ties: Life and violence in rural Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Gromatici veteres ex recensione Caroli Lachmanni. Diagramata edidit Adolfus Rudorffius. Berolini Impensis Georgii Reimeri.* (1852). Edizione Anastatica Bardi Editores; Volumen II: Die schriften der römischen feldmesser. Herausgegeben und erläutert von K. Lauchmann und A Rudorff. Sweiter band. Erläuterungen und indices. Berlin: Druck und verlag von Georg Reimer.
- Grove, D. (1969). Olmec cave paintings: discovery from Guerrero, Mexico. *Science*, 164(3878), 421-423.
- Gruzinski, S. (1993). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guevara, Felipe. (1788). *Comentarios de la pintura, que escribió don Felipe de Guevara, Gentil-hombre de boca del Señor Emperador Carlos Quinto. Se publican por la primera vez con un discurso preliminar y algunas notas de don Antonio Ponz*. Madrid: Por Gerónimo Ortega, Hijos de Ibarra y Compañía.
- Haber, W. (1995). Concept, origin and meaning of Landscape. En B. V. Droste (ed.), *Cultural landscapes of Universal Value* (pp. 38-41). Stuttgart and New York: Gustav Fischer and Unesco.
- Haverkamp–Begemann, E. (1969). The Spanish Views of Anton van den Wyngaerde. *Master Drawings*, 7(4), 375-399 + 438-450.
- Hernández Jaimes, J. (1998). *El cacicazgo de los Moctezuma y la comunidad indígena en la alcaldía mayor de Chilapa, durante la colonia*. Tesis de licenciatura. México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.
- Higinio. (2015). *Higinio el agrimensor. El establecimiento de los límites. Higinus gromaticus. Constitutio limitum*. Edición de Juan A. Salvador Oyonate. Baza: Editorial de la Asociación de Estudios de Arqueología Bastetana.
- Hillgarth, J. N. (2000). *The Mirror of Spain (1500-1700): The Formation of a Myth (History, Languages & Cultures of the Spanish Worlds)*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- Hoffman, J. P. (2012). Introduction. Improving our understanding of religious ritual. En J. P. Hoffman (ed). *Understanding religious ritual. Theoretical approaches and innovations* (pp. 1-8). New York: Routledge.
- Holloway, J. (2003). Make-believe: Spiritual practice, embodiment and sacred space. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 35(11), 1961-1974.
- Humboldt, A. (2004). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Estudio preliminar y revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Media*. México: Porrúa.
- Humboldt, A. (1999). *Cuadros de la naturaleza. Introducción de Charles Minguet y Jean-Paul Duviols*. México: Siglo XXI.
- Hyginus et Siculus Flaccus. (2011). *Opuscula agrimensorum veterum*. Edición y traducción de M. J. Castillo Pascual. Universidad de La Rioja.
- Ivakhiv, A. (2006). Toward a Geography of 'Religion': Mapping the Distribution of an Unstable Signifier. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), 169-175.
- Jackson, J. B. (2008). The word Itself. En T. S. Oaks (ed.), *The cultural geography reader* (pp. 153-158). Londres y Nueva York: Routledge.
- Jacobs, I. (1990). *La revolución mexicana en Guerrero. Una revuelta de los rancheros*. México: Ediciones Era.
- Jansen, M. (1982). *Huisi Tacu, estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo: Codex Vindobonensis Mexicanus I*. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA).
- Jansen, M., y Pérez Jiménez, A. (2002). Amanecer en Ñuu Dzavui. Mito mixteco. *Arqueología Mexicana*, 10(56), 42-47.
- Jiménez Padilla, B. y Villela Flores, S. (2003). Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 24(5), 95-112.
- Kagan, Richard. (1998). *Imágenes urbanas del mundo hispánico: 1493-1780*. Madrid: El Viso.
- Kamen, H. (2003). *Spain's Road to Empire. The making of a World Power, 1492-1763*. Londres: Penguin Books.
- Kubler, George (1984). *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Mexicana.
- Kyle, C. (2014). *Feeding Chilapa: The Birth, Life, and Death of a Mexican Region*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Laguerenne, Teodoro Luis (1901). Informe relativo a la posibilidad de hacer navegable el río de Mezcala o de las Balsas. En *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"* (t. XVI, pp. 131-135). México: Imprenta del Gobierno en el Ex-Arzobispado.

- Lambert, A. (2014). Cave imagery in the non-Olmec rock art of Oxtotitlan, Guerrero, Mexico. *The Post Hole*, 37, 35-43.
- Lameiras Olvera, J. (1969). *Metztlán: notas para su etnohistoria*. Tesis de maestría. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Larráinzar, M. (1875). *Estudios sobre la Historia de América, sus ruinas y antigüedades* (t. II). México: Imprenta de Villanueva y Villageliu.
- Larrucea Garritz, A. (2014). *La construcción del paisaje como idea en México*. México: Dirección General de Publicaciones y Fomento, UNAM.
- Le dictionnaire des huit langages: c'est à sçavoir Grec, Latin, Flamen, François, Espagnol, Italien, Anglois, & Aleman: fort utile & necessaire pour tous studieux & amateurs des lettres. Nouvellement reueu & corrigé.* (1573). Lyon: Par Michel Iove.
- León Pinelo, A. (1992) [1680]. *Recopilación de las Indias*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- León Pinelo, A. (1774). *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias* (3ª ed.). Madrid: Por Andrés Ortega.
- León Portilla, M., Magaloni Kerpel, D. y Tank de Estrada, D. (2011). *Derechos, tierras y visión del mundo de los pueblos indígenas en la cartografía e ilustraciones novohispanas del siglo XVI al siglo XVIII*. México: Archivo General de la Nación; Cámara de Diputados, LXI Legislatura.
- León Portilla, M. y Aguilera, C. (2016). *Mapa de México Tenochtitlan y sus contornos hacia 1550*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Ediciones Era.
- Linati, C. (1956) [1828]. *Trajes civiles, militares y religiosos de México. Introducción, estudio y traducción de Justino Fernández. Prólogo de Manuel Toussaint*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Linati, C.. *Costumes civils, militaires et religieux du Mexicque. Dessinés d'après nature par C. Linati.* (1828) Bruxelles: C. Sattanino, imprimés à la Lithographie royale de Jobard.
- Lind, M. (2008). Arqueología de la Mixteca. *Desacatos*, 27, 13-32.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista: Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (2006). Mitos e iconos de la ruptura del Eje Cósmico: un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y el Ex-Arzobispado. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 28(89), 93-134.
- López Bárcenas, F. y Espinoza Saucedo, G. (2003). *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: el caso de San Pedro Yosotatu*. México: Redes "Tejiendo la Utopía".
- López de Gómara, F. (1553). Primera y segunda parte de la Historia general de las Indias con todo el descubrimiento, y cosas notables que han acaecido dende que se

- ganaron hasta el año de 1551. Con la conquista de México, y de la Nueva España. Medina del Campo: Por Guillermo Millis.
- Maderuelo, J. (2005). *El paisaje: génesis de un concepto*. Madrid: Abada.
- Martín, A. (1544). *Tratado de aritmética y geometría muy útil para todas las cuentas y la mensura de las tierras*. Alcalá de Henares.
- Matías Alonso, M. (1997). *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*. México: Plaza y Valdés.
- Mendoza Vargas, H. (2006). Agrimensura y cartografía en México: 1720-1920. Exposición por Herbert J. Nickel en el vestíbulo del Instituto de Geografía, UNAM. 13 de marzo al 7 de abril de 2006. *Investigaciones geográficas*, 61, 148-150.
- Mentz, B. von. (1997). La consolidación de las grandes empresas azucareras, pp. 41-66. En B. von Mentz, y otros. *Haciendas de Morelos*. México: Instituto de Cultura de Morelos, Conaculta, Porrúa.
- Miranda, J. (1962). El Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Razón, entidad, trascendencia. En *Ensayos sobre Humboldt* (pp. 32-47). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Moctezuma Zamarrón, J. L. (2014). El huya ania 'el mundo del monte' y otros mundos posibles en las lenguas yaqui y mayo. En R. Barriga Villanueva y E. Herrera Z. (eds). *Estructuras, lenguas y hablantes. Estudios en Homenaje a Thomas C. Smith Stark* (pp. 1127-1148). El Colegio de México: Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- Mohar Betancourt, L. M. (1997). Tres códices nahuas del México antiguo. *Arqueología Mexicana*, IV(23), 56-63.
- Molina, A. de (1571). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, compuesto por el muy reverendo padre Fray Alonso de Molina*. México: En Casa de Antonio de Spinosa.
- Montes de Oca, M., Raby, D., Seller, A. T. y Reyes Equiguas, S. (2003). *Cartografía de tradición hispano-indígena. Mapas de mercedes de tierras, siglos XVI y XVII*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM; Archivo General de la Nación.
- Mundy, B. (1996). *The Mapping of the New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Muñoz Arbelaez, S. (2011). Medir y amojonar. La cartografía y la producción del espacio colonial en la provincia de Santa Marta, Nueva Granada, siglo XVII. En P. Gautraeu y J. C. Garavaglia (eds.). *Mensurar la tierra, controlar el territorio: América Latina, siglos XVIII-XIX* (pp. 187-213). Rosario, Argentina: Prohistoria Ediciones; [Barcelona]: State Building in Latin America.
- Navarrete, F. (2000). *Los orígenes de los pueblos indígenas del Valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

- Nebel, C. (1840). *Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mejicana, en los años transcurridos desde 1829 hasta 1834*. París y Méjico: Imprenta de P. Renouard.
- Nebrija, A. (1495) [1951] *Vocabulario español-latino*. Madrid: Facsímil de la Real Academia Española.
- Nebrija, Antonio. (1778). *Dictionarium redivivum*. Madrid: Michaellem Escribano.
- Nickel, Herbert J. (2000). "Joseph Sáenz de Escobar y su Tractato sobre geometría práctica y mecanica. Un manual de la geometría aplicada en Nueva España (México) ca. de 1700". *Historia y Grafía*, núm. 15, pp. 241-267.
- Nickel, Herbert J. (2002). *Landvermessung und Hacienda-Karten in Mexiko*. Freiburg im Breisgau: Arnold Bergstraesser Institut.
- Nickel, Herbert J. (2003). *Kaiser Maximilians Kartographien in Mexico*. Frankfurt Main: Veröffentlichungen des Ibero Amerikanischen Instituts.
- Ocampo, M. (2013). *Escritos políticos*. México: SEP, INEHRM, Siglo XXI.
- O'Gorman, E. (recopilador) (1995). *Documentos para la historia de la litografía en México*. Estudio de Justino Fernández. México: UNAM-Imprenta Universitaria.
- Olwig, K. (2002). *Landscape, nature, and the body politic: From Britain's renaissance to America's new world*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Olwig, K. R. (1996). Recovering the Substantive Nature of Landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, 86, 630-653.
- Olwig, K. R. (2008). Performing on the Landscape versus Doing Landscape: Perambulatory Practice, Sight and the Sense of Belonging. En T. Ingold y J. L. Vergunst (eds.). *Ways of Walking; Ethnography and Practice on Foot* (pp. 81-91). Aldershot: Ashgate.
- Olwig, K. R. (1993). Sexual Cosmology: Nation and Landscape at the Conceptual Interstices of Nature and Culture; or, What does Landscape Really Mean? En B. Bender (ed.), *Landscape: Politics and perspectives* (pp. 307-343). Providence: Berg.
- Ordenanzas del Consejo real de las Indias. Nuevamente recopiladas por el rey don Felipe quarto N. S. para su gobierno* (1681). Madrid: Por Iulian de Paredes.
- Orozco y Berra, M. (1864). *Geografía de las lenguas y carta etnografica de México*. México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.
- Oudijk, M. (2002). La Toma de Posesión: Un tema mesoamericano para la legitimización del poder. *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, XXIII(91), 95-131.
- Oudin, C. (1675). *Tesoro de las dos lenguas: española y francesa, de Cesar Oudin, Intérprete del rey de Francia*. En León de Francia: A costa de Miguel Mayer.
- Oudin, C. (1660). *Le trésor des deux langues espagnole et françoise*. París: Estienne Maucroy.
- Palencia, A. de. (1976) [1490]. *Universal vocabulario en latín y romance*. Sevilla: Compañeros alemanes (Paulus de Colonia, Johann Pegnitzer, Magnus Herbst y Thomas

- Glockner). Madrid: Comisión Permanente de la Asociación de Academias de la Lengua Española. [Edición facsímil].
- Palerm Viqueira, J. y Martínez Saldaña, T. (eds.) (2009). *Aventuras con el agua. La administración del agua de riego: historia y teoría*. Texcoco: Colegio de Posgraduados.
- Palerm Viqueira, J. y Martínez Saldaña, T. (eds.). (2013). *Antología sobre riego. Instituciones para la gestión del agua: vernáculas, legales e informales*. Texcoco: Colegio de Posgraduados.
- Palomino, A. (1715). *El Museo Pictórico y escala óptica y escala óptica. Tomo I. Teórica de la pintura*. Madrid: Por Luca Antonio de Bedmar.
- Palomino, A. (1724). *El Museo pictórico y escala óptica. Tomo segundo. Práctica de la pintura*. Madrid: Por la Viuda de Juan García Infançon.
- Palti, E. (2006). *La nación como problema*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Panofsky, E. (2003). *La perspectiva como forma simbólica*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Pérez Rosales, L. y Sluis, A. V. D. (2009). *La Nueva España en la Cartografía Holandesa, XVI-XVIII*. México: Embajada del Reino de los Países Bajos.
- Pérez Salas, M. E. (2005). *Costumbrismo y litografía en México: un nuevo modo de ver*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Pérez Vejo, T. (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. Oviedo: Ediciones nobel.
- Perla, A. (2008). Anton van den Wyngaerde y el Palacio de Carlos V en Yuste. *Espacio, Tiempo y Forma* (serie VII, Historia del Arte, t. 20-21) (pp. 23-36).
- Pimentel, F. (1874). *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México, o Tratado de Filología Mexicana*. México: Tipografía de Isidoro Epstein.
- Powell, T. G. (1972). Los liberales, el campesinado indígena y los problemas agrarios durante la reforma. *Historia Mexicana*, 21(4), 653-675.
- Prada Silva, N. (1996). "Oficio y arte: Don Ildefonso de Iniesta Bejarano, un Arquitecto novohispano, 1716-1781". *Historia Mexicana*, vol. 46, núm. 2, pp. 653-675.
- Ptolomeo, Claudio. (1514). *In hoc opere hace continentur. Nova translatio primi libri Geographiae Cl. Ptolomaei: quae quidem translatio verbum: habet e verbo fideliter expressum: Ioanne Vernero Nurenbergenn interprete*. Nurembergae: Ioanne Stuchs.
- Puga, V. de. (1563). *Provisiones, cédulas [e] instrucciones de su Magestad: Ordenanças de difuntos y audiencia, para la buena expedición de los negocios y justicia: y governación desta Nueva España; y para el buen gobierno y conservación de los yndios, desde el año 1525 hasta el presente de [15]63*. México: En Casa de Pedro Ocharte.
- Ramírez Ruiz, M. (1995). De las montañas a la traza en la provincia de Antequera (1995). *Nósis*, VI(14), 101-122.
- Ramírez Ruiz, M. (2000). 'La más alta parte del mundo'. Señales de la sacralidad hispana en Mesoamérica". *Tzintzun*, 31, 9-28.

- Ramírez Ruiz, M. (2000). Los mapas coloniales: del símbolo al instrumento de litigio, En *Atlas de Morelos* (pp. 13-47). Cuernavaca: Universidad Autónoma del estado de Morelos.
- Ramírez Ruiz, M. (2002). Los mapas del pueblo de indios en la Nueva España: síntesis y antagonismos espaciales. *Memoria de la XIX Conferencia Internacional de Historia de la Cartografía*. Madrid, 2001. Madrid: Publicaciones del Ministerio de Defensa. Formato CD-Rom.
- Ramírez Ruiz, M. (2006). Ñuundaá-Teupan: lugar del azul. En Fernández Christlieb, F. y García Zambrano, A. (eds.) *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (pp. 350-421). México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.
- Ramírez Ruiz, M. (2006). Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios. En Fernández Christlieb, F. y García Zambrano, A. (eds.) *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (pp. 168-227). México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.
- Ramírez Ruiz, M. (2011). La representación sagrada de Yucunduta y Pueblo Viejo en mapas de la Mixteca Alta, siglo XVI y principios del XVII. En P. Krieger (ed.), *XXVIII Coloquio Internacional de Historia del Arte: La imagen sagrada y sacralizada* (pp. 219-234). México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM.
- Ramírez Ruiz, M. (2017). Yucu Lloo, Yucu Nchii y Yucu Tachi: Las Casas de la Luna, del Sol y del Viento en los paisajes de la Mixteca Alta. En Karine Lefebvre y Carlos Paredes Martínez, (eds). *La memoria de los nombres: La toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México* (pp. 447-457). México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental-UNAM.
- Ramírez Ruiz, M. y Fajardo Martínez, L. A. (2016). La cartografía de Juan Nentuig y su visión de la frontera sonorenses. En C. Zazueta (ed.), *Seminario La Religión y los Jesuitas en el Noroeste Novohispano* (vol. VII) (pp. 107-15). Culiacán: El Colegio de Sinaloa.
- Ramírez Ruiz, M. y Fernández Christlieb, F. (2006). La policía de los indios y la urbanización del altepetl. En F. Fernández Christlieb y A. García Zambrano (eds.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI* (pp. 114-167). México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía-UNAM.
- Ramírez Tena, F. (dir.). (2002). *Leyes fundamentales de México 1808-2002*. México: Porrúa.
- Ratzel, F. (2009). *Desde México: Apuntes de viaje de los años 1874-1875*. México: Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt-Herder.
- Real Academia Española (1726-1739). *[Diccionario de autoridades] Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranes, y otras cosas*

- convenientes al uso de la lengua, dedicado al rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra.* Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 6 vols.
- Real Academia Española (1791). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso.* Madrid: Por la Viuda de Don Joaquín Ibarra, Impresora de la Real Academia.
- Real Academia Española *Mapa de diccionarios académicos.* Web.
- Reina, L. (2004). *Caminos de luz y sombra: Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superior en Antropología Social.
- Remolina, J. M. (2010). Las vistas de tres ciudades castellanas de Hoefnagel y Van Den Wyngaerde: La importancia del punto de vista en las representaciones de las ciudades del siglo XVI. *Storia dell'urbanistica. Annuario Nazionale di Storia della città e del territorio* (pp. 196-206). Año XXIX, Serie Terza 2.1.
- Renan, E. (2004) (1882, marzo 11). *¿Qué es una nación?* Conferencia dictada en la Sorbona. Edición digital de Franco Savarino. Web.
- Riley, J. D. (1973). Santa Lucía: Desarrollo y administración de una hacienda jesuita en el siglo XVIII. *Historia Mexicana*, 23(2), 238-283.
- Rivera Cambas, M. (1880-1883). *México pintoresco, artístico y monumental. Vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la capital y de los estados, aun de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica ó histórica. Obra ilustrada con gran número de hermosas litografías, representando las iglesias, plazas y calles principales; fuentes; cementerios con sus más notables sepulcros; paseos; hospicios y hospitales; obras de desagüe; trabajos artísticos; estatuas [sic]; monumentos antiguos y modernos; ex-conventos; trajes nacionales; costumbres mexicanas; paisajes pintorescos; lugares célebres en nuestras revoluciones; grutas y cascadas; ferrocarriles con las vistas de las estaciones, de los muelles y faros; fortalezas, presidios, penitenciarías; ruinas existentes; acueductos, puentes y todo cuanto pueda señalar el grado de nuestro adelanto y el aspecto físico, moral é intelectual de la República. Las descripciones contienen datos científicos, históricos y estadísticos. Arreglada y escrita por Manuel Rivera Cambas, Ingeniero; autor de la obra titulada Los Gobernantes de México y otras.* México: Imprenta de la Reforma, 3 tomos.
- Rivera Cambas, M. (1957). *México pintoresco, artístico y monumental: vistas, descripción, anécdotas y episodios de los lugares más notables de la Capital y de los Estados, aún de las poblaciones cortas, pero de importancia geográfica o histórica; las descripciones contienen datos científicos, históricos y estadísticos. Estudio de Esteban Puente Camacho.* México: Editora Nacional.
- Robertson, D. (1972). The Pinturas (Maps) of the Relaciones Geográficas, with a Catalog. En H. F. Cline (ed.). *Handbook of Middle American Indians* (v. 12) (pp. 243-27). Austin: University of Texas Press.

- Robertson, D. (1994) [1959]. *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*. Norman y Londres: University of Oklahoma Press.
- Rojas Rabiela, T. y Maldonado Ledesma, I. (2001). La Geometría práctica y mecánica de Joseph Sáenz de Escobar (ca. 1706). El capítulo XVI. *Boletín del Archivo General Agrario*, 13, 37-44.
- Romero Frizzi, M. de los Á. (2011). Conflictos agrarios, historia y peritajes paleográficos. Reflexionando desde Oaxaca. *Revista Estudios Agrarios*, 47, 65-81.
- Rubí Alarcón, R. (1993). Comunidades indígenas del siglo XVI y XVII del centro y la montaña de Guerrero. *Estudios de cultura náhuatl*, 23, 297-341.
- Rubial García, A. (1989). *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Ruiz Castañeda, M. del C. (1962). El pensamiento social de Humboldt y su repercusión en México. En *Ensayos sobre Humboldt* (pp. 178-200). México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Russo, A. (2005). *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos XVI y XVII*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.
- Sáenz de Escobar, J. (1746). *Geometría práctica y mecánica, dividida en tres tratados. El primero de medidas de tierras. El segundo de medidas de minas. El tercero de medidas de aguas. Dispuestos por el Maestro D. José Sáenz de Escobar, Abogado de las Reales Audiencias de Guadalajara y México: para la instrucción de Alcaldes Maiores, Correidores, Receptores y Medidores de tierras de esta Nueva España. Dedicado al Capitán D. Francisco Pérez Navas, Caballero de el Orden de Santiago*. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 3706.
- Sáenz de Escobar, J. (2012 [1749]). *Tratado de medidas de aguas para conducir las y pesarlas. Y de sus datas para los repartimientos*. Edición de José Ignacio Urquiola Permisán. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Sahagún, B. de. (1999). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Salazar Exaire, C. (2005). Joseph Sáenz de Escobar y su obra. En A. Sánchez Flores (comp.), *Memoria XVIII del Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano. Universidad Autónoma de San Luis Potosí* (pp. 519-532). México: Estudios del Pensamiento Novohispano – Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Sánchez Silva, C. (1998). *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca poscolonial, 1786-1860*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Sandby y otros (1768). *Scenographia americana. Or, A Collection of views in North America and the West Indies*. Londres: Printed for John Bowles.
- Sandre Osorio, I. (2005). *Documentos sobre posesión de aguas de los pueblos indígenas del Estado de México, siglos XVI al XVIII*. México: Ciesas, Archivo Histórico del Agua, El Colegio Mexiquense.

- Sanz, E. (2011). *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*. Madrid-Frankfurt am Maim: Iberoamericana Vervuert.
- Sartorius, C. C. (1859). *Mexico. Landscapes and Popular Sketches*. Londres: Trübner y Co.
- Sedano, F. (1880). *Noticias de México*. México: Imprenta de J. M. Barbadillo.
- Segura, V. (1831). *Apuntes para la Estadística del Departamento de Orizava*. Jalapa: En la Oficina del Gobierno por Aburto y Blanco.
- Sellen, A. (2003). Estrategias de orientación en el valle de Tenancingo. En M. Montes de Oca, D. Raby, S. Reyes y A. Sellen. *Cartografía de tradición hispanoindígena*. (t. I) (pp. 185-196). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Archivo General de la Nación.
- Semo, E. (2006). *Historia económica de México 1. La antigüedad (Los orígenes)*. México: Océano.
- Septién y Villaseñor, J. A. (1875). *Memoria estadística del estado de Querétaro*. Querétaro: Tipografía González y Legarreta.
- Sierra, J. (1991). *Obras completas, tomo IX. Ensayos y textos elementales de historia*. México: UNAM.
- Sierra, J. y otros (2005). *México, su evolución social*. México: Miguel Ángel Porrúa, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Silva, M. (2010, marzo). *Entrevista en El Color de Mi Tierra: Historia y Costumbres de Teozacoalco* (online Youtube). Oaxaca: Canal 9.
- Sluyter, A. (2002). *Colonialism and landscape: Postcolonial theory and applications*. Lanham: Rowman y Littlefield.
- Solano, Francisco de (ed.) (1988). *Cuestionarios para la formación de las Relaciones Geográficas de Indias, siglos XVII/XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Solano, Francisco de (ed.) (1991). *Cedulario de tierras. Compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM.
- Solano, Francisco de (ed.) (1996). *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana (1492-1600)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sosa, I. (1995). El surgimiento del individualismo en una sociedad corporativa. En A. Villegas y otros. *Laberintos del liberalismo* (pp. 89-113). México: Miguel Ángel Porrúa, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-UNAM.
- Spores, R. (1983). Postclassic Mixtec Kingdoms: Ethnohistoric and Archaeological Evidence. En K. Flannery y J. Marcus (eds.). *The Cloud People* (pp. 255-260). Nueva York: Academic Press.
- Terraciano, K. (2001a). *The Mixtecos of Colonial Mexico: Nudzahu History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press.

- Terraciano, K. (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII* (trad. de Pablo Escalante Gonzalbo). México: Fondo de Cultura Económica.
- Tebano, P. (1789). *Arcadia pictórica en sueño, alegoría o poema prosáico sobre la teórica y práctica de la Pintura*. Madrid: Por Antonio de Sancha.
- Tempsky, G. F. von. (1858). *Mitla: a narrative of incidents and personal adventures on a journey in Mexico, Guatemala, and Salvador in the years 1853 to 1855; with observations on the modes of life in those countries*. Londres: Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts.
- Terreros y Pando, E. de. (1788). *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres lenguas francesa, latina e italiana*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 2 tomos.
- Thümmel, A. R. (1848). *Mexiko und die Mexikaner*. Erlangen: Palm.
- Toussaint, A. (1997). Ubicación y descripción arquitectónica de las haciendas. En B. von Mentz y otros, *Haciendas de Morelos* (pp. 217-399). México: Instituto de Cultura de Morelos, Conaculta, Porrúa.
- Toussaint, M., Gómez de Orozco, F. y Fernández, J. (1990). *Planos de la ciudad de México. Siglos XVI y XVII. Estudio histórico, urbanístico y bibliográfico*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, Departamento del Distrito Federal.
- Trautmann, W. (1981). *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial*. Verlag: Franz Steiner.
- Urquijo, P. (2010). El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la huasteca potosina. México. *Geotrópico*, 2, 1-15.
- Urquiola Permisán, J. I. (1988). El Laborío del Valle de Santiago: Formación de un sistema de riego en el Bajío colonial. *Revista Investigación*, VII(25-26).
- Urquiola Permisán, J. I. (1998). Aguas sucias... aguas limpias. Testimonios sobre el proyecto de conducción de aguas limpias a la ciudad de Querétaro, siglo XVII. En Rivera Reinaldos, Lisette y Pérez Acevedo, Martín. *Querétaro. Interpretaciones de su historia. Cinco ensayos* (pp. 23-84). Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Urquiola Permisán, J. I. (2001). El repartimiento de aguas en Celaya. Año 1575. *Boletín del Archivo Histórico del Agua*, 6(18), 5-11.
- Urquiola Permisán, J. I. (2008). El arte de medir y pesar las aguas. *Revista Ciencia*, 2(1), 53-71.
- Urquiola Permisán, J. I. (2010). El aprovisionamiento de agua: modelos de uso y distribución de agua en centros urbanos del Bajío colonial. *Agricultura y desarrollo*, 7(1).
- Urquiola Permisán, J. I. (2012). *El Tratado sobre medidas de aguas de José Sáenz de Escobar*. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

- Vaca-de-Osma, J. A. (2000). *Carlos I y Felipe II, frente a frente, Glorias, mitos y fracasos de dos grandes reinados*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Velasco, L. A. (1890). *Geografía y estadística del Estado de Michoacán de Ocampo* (t. VI de la Geografía y Estadística de la República Mexicana). México: Oficina de la Secretaría de Fomento.
- Venegas, A. (1546). *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el Universo*. Toledo: Casa de Juan de Ayala.
- Vigliani, S. (2013). Ofrendas que hablan, lagunas que escuchan. Huellas de un paisaje comunicado y compartido. En S. Vigliani y R. Junco, *Bajo el volcán. Vida y ritualidad en torno al nevado de Toluca* (pp. 3-23). México: INAH.
- Villacastín, F. (1985). Relación de Coatepec y su partido. En R. Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI* (tomo primero) (pp. 123-155). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Vitruvio. (1582). *De Architectura. Dividido en diez libros traducidos del Latín en Castellano por Miguel de Urrea, y sacado en su perfección por Iván Gracián, impresor vezino de Alcalá*. Alcalá de Henares: Ivan Gracián.
- Whittington, S. (2003). El Mapa de Teozacoalco: Una Guía Temprana Colonial a las Transformaciones Culturales. *FAMSI*. Web.
- Whittington, S. y Workinger, A. (2015). The Archeology and History of Colonialism, Culture Contact, and Indigenous Cultural Development at Teozacoalco, Mixteca Alta. En D. Zborover y P. Kroefges (eds.), *Bridging the Gaps. Integrating Archeology and History in Oaxaca, México* (pp. 209-229). Colorado: University Press of Colorado.
- Wobeser, G. von. (1989). *La formación de la Hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*. México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Yorgason, E., y Della Dora, V. (2009). Editorial: Geography, religion, and emerging paradigms: Problematizing the dialogue. *Social and Cultural Geography*, 10(6), 629-637.

Archivos consultados

Archivo General de la Nación: AGN
Archivo General Agrario: AGA
Archivo General de Indias: AGI

Páginas electrónicas consultadas

Biblioteca Digital Hispánica: <http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es/>

Portal de Archivos Españoles: <http://pares.culturaydeporte.gob.es/inicio.html>

Internet Archive: <https://archive.org/>

Real Academia Española, Nuevo Tesoro Lexicográfico: <https://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/nuevo-tesoro-lexicografico-0>

Paisajes y representación del “pueblo de indios”. Un estudio introductorio y seis casos, editado por el Instituto de Geografía, se terminó de imprimir el 10 de diciembre de 2020, en los talleres de Grupo Fogra S.A. de C.V., Avenida Año de Juárez, 223, Granjas San Antonio, Iztapalapa, 09070, Cd. Mx.

El tiraje consta de 200 ejemplares impresos en digital sobre papel cultural de 90 gramos para interiores y couché de 250 gramos para los forros. Para la formación de galeras se usó la fuente tipográfica Adobe Garamond Pro, en 9.5/10, 10/12, 11/13 y 15/17 puntos. Edición realizada a cargo de la Sección Editorial del Instituto de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México. Revisión y corrección de estilo: Raúl Marcó del Pont Lalli. Formación de galeras: y cuidado de la impresión: Laura Diana López Ascencio. Imagen de portada: Detalle de la pintura de Coatepec o Natividad de Nuestra Señora y sus sujetos. Año: 1579, Archivo General de Indias; Signatura: MP-México, 10; Código de referencia: ES.41091.AGI//MP-MEXICO, 10.

OTROS TÍTULOS DE LA SERIE

Geografía y pobreza. Nuevos enfoques de análisis espacial

Flor M. López

Coordinadora

Variabilidad climática en México a través de fuentes documentales (siglos XVI al XIX)

Gustavo G. Garza Merodio

Territorio, poder e identidad

Autonomías y estado plurinacional en Bolivia

Virginia Jabardo Pereda

Globalización, políticas neoliberales y transformaciones en la organización espacial de la economía mexicana a partir del decenio de 1980

María Teresa Sánchez-Salazar

María Teresa Gutiérrez de MacGregor

Coordinadora

El océano como paisaje

Pageant of the Pacific: la serie de mapas murales de Miguel Covarrubias

Mónica Ramírez Bernal

Más allá de la emigración

Presencia de la población extranjera residente en México

Ana Melisa Pardo Montaña

Claudio Alberto Dávila Cervantes

(Coordinadores)

Geografías de la electrificación

Pere Sunyer Martín

Eulalia Ribera Carbó

(Editores)

Paisajes y representación del “pueblo de indios”

Un estudio introductorio y seis casos

Marcelo Ramírez Ruiz
Federico Fernández Christlieb
Coordinadores

El “pueblo de indios” fue la organización sociopolítica, religiosa y territorial en que se transformaron los asentamientos indígenas durante el régimen novohispano. Su traza se distribuyó con frecuencia a lo largo de un río y a un lado de los cerros de la sacralidad prehispánica, según se aprecia en las *pinturas* que los representaron y que eran, a la vez, paisajes, vistas, planos y mapas. Los pueblos de indios fueron fundados en los alrededores de las villas y ciudades de españoles, y también en las vastas serranías de la Nueva España. En este libro se aborda su representación paisajística y cartográfica en un estudio introductorio y una serie de casos. Tres de ellos datan del período novohispano: la pintura de 1579 de Metztitlán (estado de Hidalgo) y la de 1580 de Teozacoalco (estado de Oaxaca), así como el mapa de 1754 de Zacualpan (hoy Emiliano Zapata, estado de Morelos). Los otros tres capítulos abordan temas del México independiente: uno sobre la representación gráfica del pueblo de indios durante el siglo XIX en diversas fuentes, y los otros dos corresponden a los casos del pueblo chatino de San Juan Quiahije (estado de Oaxaca) en un plano de 1863 y del paisaje ritual contemporáneo de la comunidad nahua de Acatlán (estado de Guerrero).

ISBN 978-607-30-3559-0



9 786073 035590