

EL TEXTO COMO PRETEXTO UN RELATO HISTÓRICO SOBRE LA FUNDACIÓN DE UN PUEBLO DE INDIOS EN MICHOACÁN

Sara Sánchez del Olmo¹
U.N.E.D. Segovia

La construcción del espacio es siempre expresión de un proceso más complejo ya que a través de dicha construcción se revelan creencias, actitudes e incluso ideales. En América este proceso se presenta como uno de los más interesantes de la historia colonial ya que la fundación de ciudades y pueblos por parte del colonizador posee implícitamente un profundo conjunto de significados: es la expresión de un dominio –sobre el espacio y sus moradores–, es hegemonía, creación, voluntad de arraigo.... La organización del espacio, la traza de una ciudad, implica una profunda concepción simbólica. Por ese motivo, el espacio y su construcción son, en suma, una metáfora de la construcción de la sociedad.

1. LOS PUEBLOS DE INDIOS

Dentro de ese proceso de urbanización llevado a cabo por los españoles en las Indias uno de los fenómenos más interesantes fue la fundación de los pueblos de indios. La preocupación por la reducción y congregación de la población indígena dispersa se manifestó de manera muy temprana en América, y constituye uno de los ejes principales de la política indigenista española.

El propósito de agrupar a los indios en comunidades separadas de los españoles, sujetas a la Corona pero administradas por los propios naturales, pretendía lograr varios objetivos: por un lado, eran un medio excelente para controlar y conseguir mano de obra; por otro, era más fácil lograr la rápida evangelización de la población y por tanto, la aculturación. Pero la formación de estos núcleos supuso un trauma para las poblaciones, ya que no se tuvieron en cuenta las diferencias lingüísticas, étnicas, religiosas y culturales, de modo que los diversos grupos indígenas quedaron englobados en una única categoría. Es innegable que esta urbanización de la población supuso uno de los cambios más significativos operados en el Nuevo Mundo y que, forzosamente, con la introducción de este modelo, se transformó el espacio y también la forma de vida de sus habitantes.

Siguiendo los precedentes peninsulares de los barrios judíos y musulmanes las disposiciones se orientaron hacia dos vertientes, la república de españoles y la república de indios². Los principales

¹ U.N.E.D. Profesora-tutora del Centro Asociado de Segovia • Plaza de Colmenares, 1 • 40001 Segovia • Tel. 921 46 31 91/92/93 • Correo electrónico: kleineulme@hotmail.com

² SOLANO, F. de: *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. 1ª edición. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 24.

asentamientos indígenas recibieron el nombre de “cabeceras”, y en ellas se establecieron los conventos y las parroquias. Los centros subordinados exteriores fueron denominados “barrios” si estaban cerca o incluso dentro de las cabeceras, y “estancias” o “sujetos” si estaban a cierta distancia³.

En el caso de la Nueva España el patrón de poblamiento disperso, común en la época del post-clásico mexicano, fue sustituido por la congregación de la población y, tras la epidemia de 1545-1548, ésta se convirtió en imposición legal. La llegada en 1550 del virrey Velasco con instrucciones precisas para continuar el proceso marcaría definitivamente el camino de la urbanización, de tal manera que en 1560 la mayoría de los antiguos asentamientos habían sido trasladados a los nuevos emplazamientos, considerados más propicios por los españoles. Durante estas dos décadas, muchos indios residentes en estancias apartadas fueron obligados a abandonar sus residencias ancestrales y centenares de ellas desaparecieron, aunque en algunas áreas, especialmente las administradas por sacerdotes seculares, el patrón de asentamiento disperso subsistió⁴.

Este proceso posibilitaba a la Corona la incorporación de los indígenas al nuevo orden político, y sobre todo, el mejor y mayor control de la fuerza de trabajo, al tiempo que facilitaba la labor de evangelizar. La dispersión era considerada un freno para la integración del indígena en el nuevo sistema, un proceso que giraba en torno a la implantación de instituciones peninsulares y la participación de los naturales en ellas. Se trataba de crear un sólido entramado a la manera de las villas castellanas sustentado sobre las instituciones comunitarias, de ahí el desarrollo del municipio y el ayuntamiento, elementos clave de la política colonial, y junto a ellos la iglesia y la escuela, instrumentos decisivos en la evangelización de la población, y el hospital, elemento clave para hacer frente al progresivo y lacerante avance de las epidemias. Se establecían así lo que algunos autores han considerado los cuatro instrumentos de la acción española en América: la iglesia, el hospital, la escuela y el municipio⁵.

2. LA “FUNDACIÓN” DE SAN FRANCISCO ACÁMBARO

Uno de los relatos que mejor muestran la gestación de este proceso es el recogido por el cronista franciscano Beaumont⁶, en el que se narra la “fundación” del pueblo de San Francisco Acámbaro en la provincia de Michoacán. Hemos de señalar que la narración es una doble copia, ya que el cronista reproduce un texto recogido en 1761 por fray Felipe de Velasco, quien a su vez certificaba haberlo copiado fielmente del título original que los indios guardaban celosamente.

En el relato del título “original”, D. Nicolás de San Luis, “...indio cacique, hijodalgo, descendiente de los reyes emperadores que fueron de Tula, de Jilotepec, en Tlaxcala...”, que había acompañado a los españoles en la conquista de la Gran Chichimeca y participado, según relata él mismo, en el establecimiento de tres pueblos de indios en dicha zona, Querétaro, Apaseo y Acámbaro, describe la “fundación” de éste último. Siguiendo los dictámenes de la Corona, que ordenaban la creación de pueblos, ciudades y villas de indios, el diez y nueve de septiembre de

³ GERHARD, P.: *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. Traducción de Stella Mastrangelo. 1ª edición (en español). México. Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 27. Serie Espacio y Tiempo, 1.

⁴ *Op. cit.*, p. 28.

⁵ VIÑAS Y MEY, C.: *El estatuto del obrero indígena en la colonización española*. 1ª edición. Madrid. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, 1929, p. 142. Monografías Hispano-Americanas, 2, y RIQUELME JIMÉNEZ, C.: *La beneficencia en Indias (siglos XVI-XVIII). Una aproximación legislativa*. 1ª edición. Ciudad Real. Editorial Surcos, 1994, p. 72.

⁶ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*. 1ª edición. México. Imprenta de Ignacio Escalante, 1874. Tomo IV. Libro II. Capítulo I, pp. 27-43.

⁷ *Op. cit.* Capítulo XVIII, p. 551.

1526 –según el relato de D. Nicolás de San Luis– se iniciaba la “fundación” del Pueblo de San Francisco Acámbaro.

De esta manera, y con el propósito de congregarse allí a tarascos y otomíes, Acámbaro nació a la “nueva vida”. El documento narra cómo se estableció en un llano, que llamaban *del Ramadero*, al pie de un cerro grande, un lugar donde se habían sucedido numerosas batallas contra los chichimecas. Se ubicaba junto al actual río Lerma, llamado entonces Toluca.

Según el documento reproducido por Beaumont, el nombre significa “*lugar de magueyes*” o “*lugar donde abunda el maguey*”. Este significado es también recogido por Nicolás León, quien en su *Silabario del idioma tarasco* lo traduce del mismo modo⁸. No obstante, en la *Relación de la villa de Celaya y su partido* escrita en 1580, además de este significado, el nombre del pueblo es asociado a la mujer de un principal tarasco llamada *Acamba* quien se ahogó mientras se bañaba en el río dando lugar al nombre del pueblo⁹, aunque el topónimo más verosímil parece ser el primero de los apuntados.

En la *Relación de la villa de Celaya* se menciona además otro tema importante, la presencia de un grupo de otomíes procedentes de *Hueychiapan* que se habrían establecido en Acámbaro en tiempos de *Tariacuri*¹⁰, es decir, en la segunda mitad del siglo XIV.

La fecha de la presencia de otomíes en la zona es un asunto complejo ya que mientras la *Relación de la villa de Celaya* muestra un centro de población ocupado por una mayoría de otomíes sujetos a una minoría tarasca en un tiempo anterior a la llegada de los españoles, en la *Relación de Michoacán* no se menciona la presencia de otomíes en Acámbaro, y en el relato que de la “fundación” del pueblo de San Francisco Acámbaro hizo D. Nicolás de San Luis, la presencia de los otomíes se retrasa hasta el momento de la “fundación”, 1526-1528.

No podemos precisar si la presencia de otomíes es anterior o no a la llegada de los españoles a Acámbaro; tan sólo afirmar que lo que sí parece certero es que en el momento de la “fundación” este área estaba ocupada por chichimecas gobernados por tarascos que defendían los límites de su imperio de los mexicas y de otros chichimecas no sometidos.

La posición geográfica de Acámbaro dentro del territorio michoacano fue compleja antes y después de la llegada de los españoles. En la época inmediatamente anterior a la conquista hispana, el norte de Michoacán era un territorio poblado por cazadores y recolectores, los chichimecas, en permanente conflicto con los tarascos. Aquellos vivían en asentamientos dispersos y cambiantes, atacando sistemáticamente las poblaciones tarascas. Para hacerles frente, éstos últimos contaban con asentamientos fortificados en los espacios de transición entre ambos territorios y entre esos asentamientos se encontraba Acámbaro.

Pero los chichimecas también estaban en conflicto con los aztecas y periódicamente invadían las áreas de éstos. Entre los chichimecas y los aztecas se situaban los otomíes, un pueblo de carácter agrícola marcado por su posición limítrofe. El reino otomí más importante y poderoso era el de Xilotepec, cuyos habitantes habían hecho numerosas incursiones en el territorio chichimeca. Quizá su presencia en Acámbaro esté vinculada a una de estas incursiones.

Al margen de la presencia o no de otomíes en Acámbaro antes de la llegada de los españoles, lo verdaderamente interesante es que de la lectura del relato reproducido por Beaumont no se desprende en ningún momento la existencia previa de un núcleo de población sino que su nacimiento es

⁸ LEÓN, N.: “Silabario del idioma tarasco o de Michoacán y reglas generales de su pronunciación y escritura” en *Anales del Museo Michoacano*, (1889), Morelia, Año segundo, p. 144.

⁹ *Relación de la villa de Celaya y su partido* en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. Edición de René Acaña. 1ª edición. México. Universidad Autónoma de México, 1987, p. 61. Serie Antropológica, 74.

¹⁰ *Relación de la villa de Celaya...* [9], p. 61.

presentado, aparentemente, como *ex novo*, hecho significativo si tenemos en cuenta que en la *Relación de Michoacán* aparecen varias referencias a Acámbaro, mencionándose este lugar como una de las conquistas tarascas del siglo XV¹¹. Sin embargo, tras la conquista española, Acámbaro habría de nacer a una “nueva vida” y el relato narra cómo precisamente para marcar ese nacimiento se instaló, en el lugar donde había de ser “fundado” el pueblo, una “...cruz alta de cinco brazadas de alto, de madera de sabino...”¹². En la *Relación de la villa de Celaya y su partido* se afirma que el pueblo de Acámbaro estaba lleno de unas arboledas grandes formadas por árboles llamados sabinos¹³, no es extraño pues que ésta fuese la madera utilizada en la construcción de este elemento, cuya colocación marcaba el inicio de la nueva vida de este espacio que a través de este símbolo quedaba consagrado. Se trataba, en suma, de una ceremonia iniciática en el espacio.

La cruz poseía un marcado carácter no sólo religioso sino también simbólico: en la historia del cristianismo, la cruz no es sólo el recuerdo del sacrificio de Cristo; es además, síntesis y medida ya que a través de ella se unen cielo y tierra, tiempo y espacio. Sería el cordón umbilical y el centro del mundo, la comunicación permanente tierra-cielo¹⁴. Pero además, la cruz presenta numerosas coincidencias con el simbolismo del número cuatro y el cuadrado¹⁵. De ahí que la colocación de la cruz significase, además de la sacralización del espacio público, el establecimiento de un referente material a partir del cual había de definirse la traza espacial. Éste era el hecho físico más importante en el nacimiento de un espacio urbano y no podía haber mejor forma de construirlo que bajo los auspicios de la cruz. La cruz marcaba el centro del espacio que a partir de ella había de construirse.

De esta manera, el nuevo pueblo había de formarse “...con sus calles cuadrado...”, de tal forma que “...echaron cinco calles desde onde (sic) están el río grande hasta la parte del Sur, onde (sic) están unos cerritos, y las otras cinco calles empezó al pie del cerro grande para la parte del Poniente, que hacen diez calles cuadrado...”¹⁶.

La traza general de los centros urbanos novohispanos se hizo en la mayor parte de los casos simulando un tablero de ajedrez, trazando las calles a compás y cordel. Se trata de una premisa urbanística en la que confluyen varias herencias culturales, desde la traza de los antiguos campamentos romanos pasando por las bastidas francesas, las experiencias medievales hispánicas o los tratados renacentistas. A ello hay que unir elementos propios del universo cultural mesoamericano, que privilegiaba los espacios abiertos sin límites físicos precisos y la división en cuadrantes, y que además, planteaba una compleja relación jerárquica entre el centro ceremonial y los asentamientos dispersos, aún por investigar. Estas dos actitudes ante el espacio que definían dos tipos de vida, distintivos de dos universos culturales, confluían en América surgiendo una constante urbanística más o menos modificada en función de la experiencia y las circunstancias.

Desde el punto de vista simbólico el cuadrado es, en la cultura occidental, expresión geométrica de los cuatro elementos, de las cuatro estaciones y, sobre todo, de los cuatro puntos cardinales¹⁷. Simboliza el universo creado, limitado y estable y mediante la forma cuadrada se expresan

¹¹ *Relación de Michoacán*. Edición de A. M. Escobar Olmedo. 1ª edición. Madrid. Testimonio Compañía Editorial, 2001. Segunda parte. Cap. XXXI, p. 502. Colección Thesaurus Americae, 3.

¹² BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 27.

¹³ *Relación de la villa de Celaya y su partido...* [9], p. 65.

¹⁴ REVILLA, F.: *Diccionario de iconografía y simbología*. 3ª edición. Madrid. Editorial Cátedra, 1999, p.127.

¹⁵ SEBASTIÁN LÓPEZ, S.: *Espacio y símbolo*. Córdoba. Ediciones Escudero – Departamento de Historia del Arte. Universidad de Córdoba, 1977, pp. 21-22.

¹⁶ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 27.

¹⁷ SEBASTIÁN LÓPEZ, S.: *Espacio y símbolo...* [15], pp. 20-21.

aquellas realidades que se tienen por definitivas¹⁸. El cuadrado en el urbanismo es por tanto una forma simbólica de otorgar carácter definitivo a un espacio y su construcción; por eso, el símbolo que define la Jerusalén terrestre, paradigma de la nueva humanidad, es cuadrado. Los espacios nacidos a una nueva vida en el Nuevo Mundo habían de ser como la nueva Jerusalén, cuadrados¹⁹.

La traza era el hecho físico más importante en el nacimiento de un espacio pero una vez efectuada ésta era necesario “superar” la mera construcción “estética” introduciendo la construcción “ética”: por esa razón, en el lugar donde se había situado la cruz, “...se puso una ermita y dos palos altos, uno arriba atravesado, onde (sic) se colgaron las dos campanas; y domingo, a veinte de Septiembre, celebró la misa de Espíritu Santo el padre y señor Don Juan Bautista, cura y vicario del pueblo de Tula...”²⁰. De esta manera se liberaba al espacio de sus posibles o potenciales pecados, se le santificaba y en suma, se le sacaba, al igual que a los indios, de su pasado pagano para convertirlo en un espacio cristiano. La celebración de la eucaristía iba acompañada del rezo del rosario y cánticos de alabanza y sobre todo, del rezo de la doctrina al conquistado “...para que de allí aprenda a rezar...”²¹. La conquista del territorio llevaba consigo la conquista de los cuerpos y las almas, es decir, la abjuración de las antiguas creencias consideradas idolátricas por los conquistadores y la sustitución de éstas por el cristianismo, del que formaba parte esencial la celebración de la eucaristía.

A través del ritual eucarístico, el espacio quedaba liberado de su “pecado original” y era posible proceder a su ordenamiento. Aparece entonces en el relato el proceso de estructuración interna del espacio, uno de los aspectos más interesantes de la configuración espacial de los pueblos de indios. Este ordenamiento, gestado en los momentos iniciales de la conquista, explica muchas características de la organización social de los indígenas que han pervivido hasta la actualidad. En la conquista del territorio chichimeca participaron, según el relato, otomíes y tarascos. Ya hemos señalado que no puede precisarse en qué momento se produjo la llegada de los otomíes a este área, aunque es evidente su presencia en el momento de la conquista española. Ambos grupos pertenecían a étnias diferentes, hablaban lenguas de distinta raíz, y en la organización interna del espacio ambos aspectos se harían presentes; de esta manera, la mitad del pueblo hacia el Norte se reservó para el asiento de los otomíes mientras que la mitad sur fue destinada para asiento de los tarascos. El texto es especialmente revelador respecto a este tema, ya que muestra como el pueblo fue dividido en dos mitades, correspondiendo cada una de ellas a un grupo étnico, que recibieron solares para la construcción de sus viviendas en idéntica proporción.

Pero además, el relato pone en evidencia cómo en ese reparto de solares se hacía presente la estructura jerárquica de la sociedad y el ordenamiento interno de la misma anterior a la llegada de los españoles ya que el texto menciona a caciques y principales como los primeros en recibir solares para su asentamiento. Éstos recibirían cincuenta brazadas para levantar sus casas, y tras ellos, los naturales, que recibirían treinta. Pero además muestra cómo la construcción del espacio novohispano atendía a diferentes presupuestos: las casas eran espacios a los que se añadían las huertas lo que representaba un claro intento por introducir la agricultura a la manera española dentro del mundo indígena. No sólo el tamaño de los solares marcaba las diferencias sociales sino que éstas radicaban fundamentalmente en la proximidad a la plaza. En ese nuevo orden espacial la plaza aparecía como núcleo generador que había de asumir en sí mismo las dos vertientes esenciales de la conquista, el poder político –con la presencia del cabildo– y el poder religioso –con

¹⁸ REVILLA, F.: *Diccionario de iconografía...* [14], p. 128.

¹⁹ Apocalipsis, 21, 16: “La ciudad es cuadrada: su ancho es igual a su largo”.

²⁰ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 28.

²¹ *Op. cit.*

la iglesia-. En la plaza se gestarían además los procesos sociales más importantes para la comunidad, no sólo desde el punto de vista político y religioso sino también económico y social, ya que en ella, además de tomarse las decisiones políticas y exteriorizarse el culto, habrían de celebrarse los mercados y sucederse las fiestas.

De esta manera, en ella se “escenificaban” los ejes vitales de la comunidad, y la proximidad espacial a ella era un símbolo de la proximidad a lo que ésta representaba, poder político, poder religioso, poder económico, poder social... poder en definitiva. Sin embargo, es preciso notar que este espacio abierto, núcleo de la vida del pueblo, enlazaba de una forma directa con los presupuestos del ordenamiento del espacio existentes en Nueva España antes de la llegada de los españoles, ya que en el mundo mesoamericano habían existido grandes espacios abiertos reservados para las actividades comunitarias y esta característica sería recogida por los españoles.

El relato nos muestra cuál es el paso siguiente en esta construcción del espacio: cuando el pueblo terminó de ser “fundado”, “...repicaron las campanas y tocaron las cajas, y clarín seis cajeros, cada cajero tras su clarinero, y pifano...” y conquistadores y pobladores procedieron a vitorear al emperador²². En esa expresión del dominio se hacía presente también el compromiso del conquistador con la Corona mediante la mención al verdadero dueño, el emperador. Comienza entonces un elemento clave en este proceso de construcción, ya que una vez escenificada la conquista religiosa del espacio –a través de la celebración de la eucaristía–, se procedía a la escenificación de la conquista militar. Gruzinski ha señalado cómo la política urbanística española en América “...materializaba la voluntad imperial de inscribir el triunfo de un poder y de una fe en el paisaje americano”²³.

Por ello, la puesta en escena del nuevo poder requería magnificencia y esplendor, debía evidenciarse esa nueva situación de posesión y dominio. La toma de posesión de una nueva tierra era la expresión de un triunfo. De esta manera, a las dos de la tarde comenzaba el paseo por la nueva “fundación”. Alrededor de ésta se situaron “...quinientos hombres católicos, y otros quinientos amigos indios chichimecos...”²⁴. Éstos últimos, aparecen en esta parte del relato “retratados” como fieros combatientes, “...danzando encima de los cerros, dando alaridos y tirando sus flechas...”²⁵.

El cacique D. Nicolás de San Luis hace entonces una curiosa afirmación: “Visto la ruina de los enemigos, subí en mi caballo blanco...”²⁶. Al enfrentarnos a esta frase nos han parecido especialmente significativos dos aspectos; de un lado, la referencia a la posesión y uso del caballo por parte del narrador, un cacique indígena. Sin duda, el caballo fue uno de los elementos que mayor admiración y sorpresa causó a los indios pero lo que importa aquí es que la mención a este animal equis para al cacique no a cualquier español sino a un caballero. Una de las formas de reacción más comunes por parte de las culturas “subalternas” con respecto a la cultura hegemónica es la apropiación selectiva de aspectos formales del dominador, entre ellos determinados signos externos.

No olvidemos que tras la conquista, a pesar de su progresivo debilitamiento²⁷, los nobles indígenas conservaron ciertos privilegios en virtud de su pasado prehispánico, agrupados en dos cate-

²² BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 30.

²³ GRUZINSKI, S.: *El pensamiento mestizo*. Traducción de Enrique Folch González. 1ª edición. Barcelona. Editorial Paidós Ibérica, 2000, 364 p. Biblioteca del Presente, 12 , p. 96.

²⁴ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 31.

²⁵ *Op. cit.*, p. 30.

²⁶ *Op. cit.*, p. 31.

²⁷ Un caso paradigmático de este debilitamiento progresivo es el de don Pablo Huitzimengari. Nieto del último *cazonci* tarasco, había sido educado en el colegio de los jesuitas de Pátzcuaro y en 1576, a raíz de la terrible epidemia desatada, se instaló en el hospital donde moriría contagiado en 1577. De él, el obispo Antonio de Morales escribiría al rey en 1572 que “...está muy virtuoso y muy hecho a las costumbres de los españoles, pasa necesidad...” y le suplicaba le concediese alguna merced perpetua “...para que le quede algún rastro de lo mucho que su abuelo tuvo...”. A.G.I. (Archivo General de Indias), México, 374.

gorías, privilegios de honra y privilegios de beneficio. Entre los privilegios de honra se hallaban aspectos como el uso de la partícula “don” antes del nombre, el uso de armas defensivas, el adquirir y utilizar caballos... El caballo es aquí un símbolo de supremacía que tiende a equiparar, al menos externamente, la posición del protagonista del relato a la del conquistador español.

Pero es necesario hacer referencia además a otro aspecto, la inclusión del adjetivo *blanco* para referirse a su caballo. La presencia de un caballo blanco vinculada a la derrota de un enemigo infiel nos remite inevitablemente al apóstol Santiago y su persistente presencia en los campos de batalla de la reconquista española. No queremos afirmar con ello que exista una identificación con el apóstol por parte de D. Nicolás de San Luis, pero es imprescindible recordar que los símbolos de la reconquista y el ideal de cruzada se perpetuaron en América, al menos en los primeros años de la conquista. Santiago era el protector contra los “infieles”; lo interesante es que en el relato el apóstol aparece al lado de un indígena ya convertido que vence a otros indígenas, los “infieles” chichimecas.

La escenificación de ese paseo triunfal se prolongó según el relato por espacio de cuatro horas, tiempo en el cual la pólvora fue el elemento central de la celebración. Esta escenificación revelaba no obstante, además de un dominio, una esperanza: el deseo de arraigo y permanencia por parte del conquistador. Por esa razón, al mismo tiempo que se dominaba el espacio, tomando sus calles, varios padres franciscanos hacían oraciones “...*dando gracias a Dios de ver el pueblo formado con mucha orden...*”²⁸. La espada y la cruz, símbolos del poder español en América, aparecían así estrechamente vinculados. Pero además, en ese agradecimiento expreso por el espacio ordenado está implícita, en nuestra opinión, la idea de que la dispersión espacial era sinónimo de barbarie y la civilización era indisoluble de la urbanización.

El espacio estaba pues dominado, convertido a una nueva fe y sometido a un nuevo poder militar pero era necesario dar un paso más, era precisa su introducción en el nuevo orden político. Y en la base de la construcción de esa nueva república ordenada y “*puesta en policía*”, el cabildo juega un papel determinante. El relato muestra cómo el siguiente paso es hacer “*la junta de república*”, de modo que en el espacio físico donde se había situado la ermita y donde posteriormente se levantaría el convento, se procedió a la elección del gobernador y los demás oficiales. La elección de los cargos del cabildo aseguraba la introducción de uno de los elementos clave en el proceso de conquista y colonización, la presencia de las instituciones políticas hispánicas. Pero la elección evidencia también quiénes ocuparon los cargos en dichas instituciones ya que el gobernador era un cacique “*principal de los principales de Tula y Jilotepec*”²⁹, y los miembros del cabildo eran todos principales. El cabildo indígena estaba destinado en gran medida a frenar el poder de los caciques pero fue una vía propicia para el ascenso de la nobleza de rango medio y sobre todo inferior, ya que, a pesar de que los cargos del cabildo eran por elección y no por herencia, sólo los principales podían ser elegidos. Esto propició el ascenso, a través de los cargos políticos, de las capas más bajas de esa antigua nobleza, mientras que los caciques, al menos en una primera fase de la dominación, ocuparon los cargos de gobernadores indígenas. Se trata de un fenómeno complejo que en su evolución histórica daría lugar a panoramas muy diferentes.

Tras la confirmación por parte de la Real Audiencia de la “fundación” del pueblo y la constitución del cabildo comenzaba el proceso de transformación de la *urbs* en *civitas* y, desde la perspectiva hispánica del momento, no existía mejor república que la ordenada conforme a la ley de Dios, la “*civitas Dei*”. El relato, que sigue de manera precisa este proceso, apunta cuál fue el

²⁸ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 32.

²⁹ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 32.

siguiente paso: la construcción de un convento de la Orden de San Francisco donde “...han de administrar los santos sacramentos, y doctrinar a los naturales como doctrieros y misioneros, y darles la fe del bautismo y matrimonio a los gentiles...”³⁰.

En ese nuevo espacio construido los símbolos más visibles, más compactos, más evidentes eran precisamente la iglesia y el convento. Ubicado en la plaza, eje central del espacio converso, no es posible comprender el convento novohispano sin atender a las circunstancias que rodearon su nacimiento. De ahí que junto a los elementos arquitectónicos básicos en los conventos europeos, templo, claustro y huerto, aparezcan otros nacidos de las nuevas circunstancias como las capillas posas, la capilla de indios y el atrio.

El convento debía contar además con un surtidor de agua, elemento fundamental para el desarrollo del nuevo espacio, no sólo por su importancia para la vida cotidiana del pueblo sino también por su innegable carácter simbólico: no hay inicio a la nueva vida sin bautismo de agua, un agua imprescindible en la conversión de los indios y en la ritualización del espacio. El relato pone en evidencia cómo fue utilizada la mano de obra indígena en la construcción de todas las obras públicas y narra de manera muy precisa cómo fue traída el agua desde un cerro vecino. También ese espacio del que brotaba el agua fue santificado a través de la celebración de un ritual eucarístico.

Es interesante cómo en el lugar del que salía el agua estaban asentadas cuarenta familias de tarascos “...al pie del cerro, que llaman los gentiles el cerro de Tocuaro...”³¹. Estas familias no quisieron, según el relato, abandonar su asentamiento, de tal forma que el padre fray Antonio Bermul, tras celebrar la misa y por tanto santificar el espacio, bautizó el pueblo con el nombre de San Mateo de Tocuaro. De esta manera, quedaba constituido, desde los inicios, un *sujeto* dependiente de la cabecera, San Francisco de Acámbaro.

Además, el relato apunta a otro de los elementos sustanciales en el proceso de colonización americano, el hospital. La construcción de hospitales desde los inicios mismos de la conquista atiende a diversos factores, pero en esencia tuvieron como fin frenar la innegable y masiva mortalidad indígena a causa de las nuevas epidemias traídas por los españoles. Esos espacios atendían y servían a un fin muy claro, preservar en la medida de lo posible el “sujeto” de la conquista material y espiritual, ya que su desaparición anulaba el fin mismo de la dominación al desaparecer con él el potencial converso y la mano de obra. Pero es preciso señalar que en numerosos casos la institución se convirtió en uno de los más claros ejemplos de asunción, adaptación y reinterpretación por parte de los indígenas, que acabaron por convertir estos espacios en el centro de la vida de los pueblos de indios³².

En el caso de Acámbaro, es muy posible que se trate de la primera fundación hospitalaria efectuada en territorio michoacano. Según el relato de D. Nicolás de San Luis, en 1532 tras haberse concluido el convento de Santa María de Gracia, los franciscanos fray Antonio de Bermul y fray Juan Quemada Lazo³³ pidieron permiso al presidente de la Segunda Audiencia, Sebastián Ramírez de Fuenleal, para fundar un hospital sujeto al Patronato Regio. Su finalidad era atender a los enfermos y hospedar a los peregrinos³⁴, como la mayor parte de los hospitales que se fundarían posteriormente en todo Michoacán siguiendo la tradición medieval hispánica. Lo interesan-

³⁰ *Op. cit.*, pp. 33-34.

³¹ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 34.

³² Vid. SÁNCHEZ DEL OLMO, S.: *Los hospitales de indios en Michoacán. El proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Valladolid, 2003.

³³ No hemos encontrado referencias biográficas de ninguno de los dos religiosos.

³⁴ MURIEL, J.: *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI. Tomo I. Segunda Edición*. México, Universidad Nacional Autónoma de México – Cruz Roja Mexicana, 1990, p. 84. Serie Historia Novohispana, 12.

te en este caso es que la *Relación de la villa de Celaya y su partido*, escrita como se ha señalado en 1581, recoge ya la existencia de dos hospitales en Acámbaro, “...uno, de los tarascos, y otro, de los otomíes...”. La presencia de hospitales para cada uno de esos grupos ha de ser interpretada en nuestra opinión vinculándola precisamente a la coexistencia de dos grupos étnicamente diferentes, diferencia que no sólo se hacía presente desde el punto de vista espacial sino a través de determinadas instituciones propias para cada uno de ellos.

Sin embargo, llegado este punto, uno de los aspectos más interesantes del relato es precisamente lo que omite: en el proceso de reorganización espacial de los indígenas los pueblos se proyectaron generalmente en torno a una plaza central en la que se hacían presentes el símbolo del nuevo poder político, a través del cabildo, el del nuevo poder religioso, a través de la iglesia y/o el convento, y de la nueva justicia, a través de la cárcel. Sin embargo, en este relato no aparece ninguna mención a este último elemento. Esta omisión, involuntaria o no, es uno de los aspectos más sugerentes ya que la administración y la organización de la justicia fueron asuntos de capital importancia para la Corona. Por esa razón, la omisión resulta sorprendente, máxime cuando el relato sí tiene otras presencias importantes que hacen referencia a aspectos sustanciales en la vida de los pueblos de indios durante la época colonial.

Así, la narración no “olvida” la condición de tributarios de los indios, vasallos de Su Majestad, al tiempo que recuerda la obligación de pagar el tributo. Se produce entonces uno de los momentos álgidos de la narración ya que de forma sintética el relato recoge gran parte de las ordenanzas establecidas por la Corona con respecto a los derechos de los indígenas y los pueblos de indios: la posibilidad de poseer ganado mayor y menor y caballerías de tierras, el goce de las mismas, la imposibilidad de enajenación de los bienes del común, la imposibilidad de los españoles para adueñarse de éstos, y el amparo de los indios ante los abusos ya que no habían de ser despojados “...sin ser primero oídos...”. El relato continúa recordando la obligación anual de celebrar junta de república, las dimensiones espaciales o límites de la nueva “fundación”, y un aspecto que marcaría la vida de los pueblos de indios, la celebración de las fiestas del patrón y de la Virgen, que constituyeron uno de los más importantes cauces para la cohesión social en la época colonial.

El relato continúa “apostando” por el crecimiento de la “fundación”, es decir, por la incorporación a ese nuevo espacio de “*más indios católicos*”. Se trataba, en suma, de la expresión del deseo de permanencia y fortalecimiento de la empresa colonial a través de una política urbanizadora. No obstante, llegado este punto conviene retomar algo que fue señalado al inicio: en Acámbaro, junto a tarascos y otomíes, aparecía en escena un tercer grupo de población, el formado por los chichimecas aliados. El relato también atiende al papel que éstos juegan en la construcción del espacio, ya que fueron re-ubicados al otro lado del río, junto a unos cerritos, de tal forma que pese a formar parte del mismo pueblo, cada grupo ocupaba un lugar determinado dentro del mismo. Resulta significativo que tarascos y otomíes ocupasen un mismo espacio, mientras que los chichimecas aliados fuesen “segregados” de ese espacio central. Según el relato, los propios chichimecas pidieron ocupar ese espacio separado. Pero es necesario señalar que la visión que los españoles tuvieron de éstos era que se trataba de un grupo inferior desde el punto de vista cultural no sólo con respecto a la cultura hispánica sino a las otras poblaciones indígenas. A ello hay que añadir su gran belicosidad y los continuos enfrentamientos mantenidos con los españoles y los indígenas ya sometidos de tal forma que el relato recoge también cuál era la política de la Corona, “...poblar más el pueblo de indios por la parte de adentro, que vayan conquistando a los bárbaros en nombre de Dios nuestro Señor y de su Majestad...”³⁵.

³⁵ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, p. 41.

Por último, uno de los aspectos más interesantes del relato es la utilización de los nombres propios de los caciques y principales que estuvieron presentes en la “fundación”.

Éstos no son “los indios” sino Don Fernando de Tapia, Don Bartolomé Jiménez, Don Marcelo Chimalpo, Don Alonso Guzmán, Antonio Magonin, Don Mariano Bautista Criado, Don Juan Valencia, Don Francisco Gallego, Don Juan de León, Don Gabriel Gentil, Don Miguel Valona, Don Nicolás de San Luis, Don Pablo Fabian, Don Marcos Sisona, Don Pedro Hernández, Don Luis Islas, Don Miguel Ramírez, Don Francisco de San Pablo, y Don Bernabé Cortés. Por eso, llegado el final de la narración, se insiste en que el texto “...*está fielmente sacado por el título original de la fundación de este Pueblo de San Francisco Acámbaro, cuyo original lo tienen los indios en su casa, y está con voces y expresiones que tiene el dicho original...*”³⁶.

3. ACÁMBARO, UN “EXEMPLI” DE LA FUNDACIÓN DE PUEBLOS DE INDIOS

Este relato narra el proceso de construcción de un espacio de una forma tan sistematizada que casi podría ser considerado una declaración de principios y una síntesis del proceso de la formación de los pueblos de indios novohispanos. No en vano ha sido presentado por algunos autores como un “modelo” del proceso urbanizador de España en las Indias³⁷. La “fundación” de Acámbaro descrita en el relato aparece como el exponente de estos principios ya que “tipifica” el proceso de congregación de la población y el proceso de incorporación de los indígenas al nuevo orden social. La reducción de la población indígena posibilitaba la incorporación real de ésta a la nueva forma de vida definida por los conquistadores.

Además, el propio relato muestra otro proceso aún más interesante, ya que el espacio construido, en este caso Acámbaro, había surgido con el mismo fin que los sermones religiosos, como un “exempli”, ya que desde allí, con la ayuda de los recién convertidos tarascos y otomíes, se trató de atraer a la nueva fe y a la nueva vida a los “bárbaros chichimecas”, ofreciéndoles una nueva construcción social a través del asentamiento en una nueva construcción espacial, definitiva frente al nomadismo anterior, vestida frente a la desnudez, de “*reputados hombres*” frente a bárbaros a través de la nueva fe.

En el relato puede observarse en gran medida lo que suponía para los conquistadores el proceso de urbanización del Nuevo Mundo. La lectura del relato desde la óptica del conquistador revela que el proceso de congregación de los indios poseía, además de un innegable fin socio-económico, un componente simbólico, ya que en el proceso de su fundación se trataba de re-convertir áreas “paganas” en espacios cristianos como paso para la entrada en una nueva vida siguiendo los presupuestos del Apocalipsis, “*Ecce nova facio omnia*”³⁸. Ese *pueblo nuevo* era el espacio propicio para el establecimiento de una nueva sociedad, y ese proceso de re-construcción del espacio se revelaba como una metáfora del intento por construir una nueva sociedad. Desde la perspectiva del conquistador, los espacios, como los propios indios, habían de nacer a una “nueva vida” a través de su bautismo con el que habrían de perder su “pecado original”.

Además, la lectura del relato desde esa óptica evidenciaba la mentalidad del conquistador, al plantear una construcción del espacio asociada al norte y al sur, ejes básicos en la cartografía europea renacentista³⁹. De esta manera, se introducían en dicha construcción elementos *modernos*

³⁶ BEAUMONT, P.: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo...* [6]. Capítulo I, pp. 42-43.

³⁷ ROJAS, P.: *Acámbaro colonial: estudio histórico artístico e iconográfico*. 1ª edición. México. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas, 1967, p. 9. Estudios y Fuentes del Arte en México, XXIII.

³⁸ Apocalipsis, 21, 5: <<He aquí que todo lo hago nuevo>>.

³⁹ MIGNOLO, W. D.: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. 1ª edición. Michigan. University of Michigan Press, 1995, p. 304.

como el *compás y el cordel*, que habrían de sustituir a los referentes preexistentes como el movimiento de los astros. En la construcción del espacio pues se enfrentaban como ya ha sido señalado dos visiones diferentes del mismo.

4. MÁS QUE UN TEXTO, UN PRETEXTO

Sin embargo, autores como Kubler han señalado que la crónica consignada por Beaumont parece, por el lenguaje utilizado, una narración escrita en el siglo XVII y considera que en realidad el relato constituye una producción literaria destinada a legitimar la vieja posesión de los indios sobre las tierras⁴⁰. Además, otras fuentes tempranas –como el cronista franciscano La Realdatan la fundación de Acámbaro no antes de 1531 e incluso 1540. Las apreciaciones de Kubler considerando este escrito como una construcción “artificial”⁴¹ nos condujeron de forma obligada a la relectura del relato desde una nueva perspectiva. Se hizo preciso entonces observar la narración desde el punto de vista indígena y atender a la forma en que lo habían hecho para conocer la razón que les había llevado a realizarlo.

Desde esa nueva perspectiva, el relato se revela mucho más interesante. Si la narración no había sido escrita como un “*diario de campo*” por parte del cacique D. Nicolás de San Luis, si ni siquiera éste era el “verdadero” autor, si no había sido escrita en 1535... ¿podía analizarse el texto como un ejemplo de la construcción del espacio por parte de los conquistadores?. ¿Qué sentido tenía utilizar un “falso” protagonista?. ¿Qué aspectos de la mentalidad propiamente indígena estaban presentes en la narración?. ¿Qué “veracidad” histórica poseía el relato?. ¿Por qué se escribe un texto como éste?.

Con respecto a la conveniencia de utilizar el relato como un ejemplo del proceso de fundación de los pueblos de indios por parte de los españoles, como se ha venido haciendo en numerosas ocasiones, consideramos que es precisamente el hecho de que el relato sea una construcción formal destinada a un fin determinado lo que hace que éste atienda con extremada precisión a todos los aspectos que *teóricamente* debían formar parte de un pueblo de indios. Desde esa perspectiva, el relato puede considerarse un modelo “ideal” del proceso y, una vez tenido en cuenta este matiz, podría ser utilizado.

La elección de un protagonista, éste en concreto, no es en absoluto casual. Por una parte, en el relato se pone de manifiesto una de las apropiaciones selectivas incorporadas por los indígenas a su universo cultural, el “yo” narrador, que se presenta en el relato como un “sujeto empírico” que ha participado “directamente” en los hechos narrados. Además, si aceptamos la premisa de que el relato es una elaboración consciente destinada a mantener la posesión indígena sobre unas tierras, la utilización de la figura de un indio aliado de los españoles para narrar el origen del pueblo tendría un marcado sentido legitimador basado, no sólo en el carácter étnico del narrador, sino también en su condición de aliado, ya que ambos elementos contribuían a reforzar la veracidad de lo relatado. En la misma línea se inscribe la utilización de los nombres y apellidos de todos los indios que en un principio habían participado en la “fundación” del pueblo.

Pero hay otros elementos que refuerzan el carácter del relato como una construcción, y que evidencian además que la imposición por parte de los conquistadores de nuevas formas de relación con el espacio no supuso la total desaparición de la personal visión indígena con respecto a éste. Mignolo ha señalado cómo en la historia de América, desde la colonización hasta el presen-

⁴⁰ KUBLER, G.: *Mexican Architecture of the Sixteenth Century. Volume II*. Lewis Perry Curtis, editor. 2ª edición. Westport (Connecticut). Greenwood Press, 1975, p. 488.

⁴¹ *Op. cit.*

te, coexistieron dos descripciones territoriales distintas⁴². En este sentido, es interesante observar cómo en el relato ambas se hacen presentes. Así, por ejemplo, son constantes las referencias a los cerros, de los que se dan detalles relativos a su tamaño o a su nombre.

No tenemos suficientes elementos de juicio como para establecer si se trata de una manifestación de la pervivencia de un culto prehispánico soterrado, pero pensamos que sí es en todo caso una evidencia del mantenimiento de un referente territorial fundamental en el mundo indígena mesoamericano hasta el día de hoy, lo que refleja que, a pesar de los análisis que al respecto se han hecho, pervivió de una forma más o menos activa, la visión que los indígenas tenían del territorio o lo que es lo mismo, una *territorialidad alternativa*⁴³. De esta forma, desde el comienzo del relato, aparecen combinadas las dos visiones del espacio, ya que el propio trazado de raíz hispánica es vinculado narrativa y espacialmente a los cerros, de los que conocemos sus nombres, *Ucarec* y *Tocuaro*.

La lectura entre líneas hecha desde el punto de vista de un narrador o narradores indígenas deja ver muchos aspectos que escapan a las primeras lecturas. Sabemos que Acámbaro *era* antes de la llegada de los españoles, formaba parte de la historia, de una historia escrita de manera distinta a cómo se escribía en Occidente. Además, en ese espacio vivían sociedades con historia y en la historia. Tras la conquista, se impusieron nuevos modelos políticos, religiosos, culturales, económicos... pero ni desapareció el espacio ni desapareció totalmente –a pesar del desastre demográfico– la población que lo ocupaba y mucho menos toda su cultura. La mayor parte de los pueblos de indios –como estructura urbana y como estructura social y cultural– fueron el resultado de un difícil encuentro en el que confluyeron elementos foráneos y autóctonos. Esto debería conducirnos a abandonar la etnocéntrica visión del nacimiento *ex-novo* de los pueblos de indios ya que muchos de ellos, especialmente las cabeceras, habrían sido construidos sobre espacios habitados previamente. Las investigaciones deberían tratar entonces de desentrañar qué tipo de ocupación del espacio se daba, y por tanto qué construcción del mismo y qué parte de esos elementos pervivieron después de la conquista y la colonización. En el caso de Acámbaro es evidente que el asentamiento existía en época anterior a la llegada de los españoles, y que en ese espacio y su área de influencia se asentaban tarascos, chichimecas y, probablemente, otomíes. La primera señal de la evidencia de un núcleo poblado es precisamente la existencia constatada de un nombre indígena para referirse a él, hecho que sucede en innumerables pueblos de indios.

Se nos planteaba entonces otra pregunta: ¿por qué no se apelaba a esa existencia anterior como forma de añadir más proyección histórica al texto y de paso más legitimidad?.

Creemos que los indios en este punto estaban asumiendo el mensaje transmitido por los conquistadores, a los que muestran haberlo aprehendido bien: ellos y el espacio que habitan han nacido a una “nueva vida” en la que el pasado es, aparentemente, olvidado aunque no negado. No se niega porque se preserva el nombre, cristianizado, y no se niega porque de forma sutil y quizá incomprensible o inapreciable para el conquistador, se mantenían vigentes formas de construcción del espacio propiamente indígenas que coexistían sin problema con las del “otro”. A través de las referencias a los cerros, por ejemplo.

Interesante es también la imagen que el narrador o narradores indígenas nos presentan de los “bárbaros chichimecas”. Los españoles “heredaron” el conflicto bélico con éstos, cuya primera fase terminaría a finales del siglo XVI en gran medida gracias al papel jugado por otros grupos étnicos convertidos, como tarascos y otomíes. Pero en el siglo XVII, la guerra volvería a desatar-

⁴² MIGNOLO, W. D.: *The Darker Side of the Renaissance...* [39], p. 246.

⁴³ MIGNOLO, W. D.: *The Darker Side of the Renaissance...* [39], pp. 296-303.

se esta vez bajo el nombre de *Guerra de las Provincias Internas*, que sería heredada por los anglosajones bajo el apelativo de *Guerra Apache*. Resulta significativo el hecho de que si el relato es una construcción literaria del siglo XVII realizada por los indígenas tarascos y/u otomíes, la visión que se proporciona de los chichimecas siga siendo la de “bárbaros”. Y en este sentido resulta altamente reveladora la mencionada presencia del apóstol Santiago al lado de los indígenas ya convertidos, los tarascos, en lucha contra los nuevos infieles. Es preciso mencionar también que entre las prácticas festivas michoacanas de época colonial una de las más extendidas era la escenificación de la batalla entre moros y cristianos, sólo que en Michoacán, durante ese periodo, los tarascos reemplazaron a los primeros por los “bárbaros” chichimecas⁴⁴.

De este modo, los indios “reprodujeron” en ocasiones “alteridades” con respecto a otros grupos étnicos indígenas. Para los tarascos y los otomíes, conquistados y convertidos a una nueva fe, el “otro” estuvo representado no sólo por los españoles sino también por otros indios, los “infieles”, los “bárbaros chichimecas”.

Más compleja resulta la respuesta sobre la “veracidad” histórica del relato, pero éste es, sin duda, uno de los aspectos más interesantes. Florescano ha señalado que uno de los efectos más devastadores de la conquista española fue la continua ruptura de los indígenas con su pasado, produciéndose una “pulverización de la memoria étnica”⁴⁵. Como consecuencia de ello, en el siglo XVIII la mayoría de los pueblos de indios carecía de un relato articulado que vinculara su presente con su pasado. Y para hacer frente a esa situación, los pueblos de indios *inventaron* una nueva forma de transmitir el pasado, ejemplificada a través de los llamados “Títulos Primordiales”. Estos documentos, escritos en nahuatl a finales del siglo XVII y principios del XVIII que tienen como tema central la adjudicación y reparto original de las tierras del pueblo no pueden considerarse, en opinión de Florescano, falsificaciones históricas ya que muestran hechos históricos realmente ocurridos aunque elaborados y narrados desde otra perspectiva, la indígena. En esos documentos se produce una simbiosis entre el pasado prehispánico y el presente colonial; no hay en ellos rastro de incredulidad ante la nueva fe ni actitudes de deslealtad hacia el monarca español. Más bien al contrario señala Florescano, el cristianismo, las autoridades y los procedimientos españoles actúan como una nueva forma de legitimidad⁴⁶.

El relato de la fundación de San Francisco Acámabaro puede identificarse en cierta manera con los “Títulos Primordiales” ya que coincide con ellos en su finalidad, no sólo la preservación de los derechos territoriales sino sobre todo, la preservación de la memoria. La construcción deliberada del relato por parte de los indios muestra, en nuestra opinión, que éstos habían decidido recurrir a su memoria histórica para dar forma escrita a un proceso real ocurrido en el pasado. Y al escribir el pasado no estaban haciendo otra cosa que historia de sí mismos, es decir, escribirse e inscribirse en una historia cuyas categorías habían determinado y definido otros. Por eso, se utilizan las pautas del conquistador y por eso, el relato es tipificador: en él deben mostrar que conocen las reglas, que conocen la fe, que conocen la política, que conocen a “Su señor”, que se saben “vasallos”, que saben cuál es el “mejor orden del mundo” y cómo ha de estar “ordenada una república”... y lo escriben todo, no para recordarlo sino para utilizarlo como argumento de defensa.

⁴⁴ BECHTLOFF, D.: *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia*. Traducción de J. F. Zaballa Omaña. 1ª edición. México. El Colegio Mexiquense – El Colegio de Michoacán, 1996, p. 70.

Vid. Sobre el tema: WARMAN, A.: *La danza de moros y cristianos*. 1ª edición. México. Secretaría de Educación Pública, 1972. Serie SepSetentas, 46.

⁴⁵ FLORESCANO, E.: *Memoria mexicana: ensayo sobre la reconstrucción del pasado*. 1ª. Edición. México. Editorial Joaquín Mortiz, 1987, pp. 155-156. Colección Contrapuntes.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 157-167.

Por eso, las relecturas del texto nos revelan que éste es, en realidad, un pretexto ya que está conformado como una declaración de principios, como un argumento escrito que apela a las propias reglas establecidas por el dominador como forma de no perder lo que se tenía y de defenderlo. Se utiliza entonces no la palabra –vital en el mundo mesoamericano– sino el escrito, fundamental para la legitimación desde el punto de vista hispánico, y ese escrito está elaborado en la forma en que el conquistador escribe la historia, apelando a los hechos “veraces” y fechados, a lugares precisos, a protagonistas con nombre y apellido... Al tiempo, se “recuerdan” las propias reglas establecidas por los conquistadores, en realidad, se “les recuerdan” como forma de apelar a la validez y el vigor de las mismas. En el relato hay por tanto una apropiación de la historia y de las formas de hacer historia del conquistador y también de sus formas jurídicas y su derecho como instrumentos de defensa contra él.

Nuestro deseo en un inicio fue utilizar este texto como una metáfora, como la escritura de una ideología cargada de símbolos; vimos en él el reflejo de un proceso, el intento de los conquistadores por construir una nueva sociedad a través de la construcción del espacio. Pero las relecturas nos condujeron hacia otro camino e intentamos desplazar nuestro punto de vista no tanto hacia el contenido sino hacia sus narradores, los indígenas. Y comprendimos que este *relato histórico* puede ser leído como un ejemplo de defensa, de resistencia y, sobre todo, de apropiación de la alteridad... como un modo de seguir siendo y de hacerse presentes en la historia de los “vencedores”. El levantamiento armado fue sólo uno de los caminos de reivindicar presencia en esa sociedad que se gestaba, oponiéndose a ella. En muchas otras ocasiones, el modo de hacerse presente fue a través de la apropiación selectiva, la reinterpretación, la adaptación y la utilización de numerosos elementos de los recién llegados. La conquista provocó una fuerte fractura en la cosmovisión indígena pero los indios comprendieron pronto que era imprescindible reelaborar su universo cultural para sobrevivir en ese nuevo contexto. Se dotaron entonces de una nueva identidad en la que afloraría en muchas ocasiones, aunque de manera sutil, el pasado prehispánico. Pero al tiempo, se apropiaron de una de las herramientas que mejor han contribuido a conformar la identidad occidental, la escritura alfabética de la historia. Por eso, la creación de un texto “histórico” elaborado a la manera en que el “otro” escribía la historia, que contenía todas las enseñanzas que éste les había transmitido, que mostraba su aprendizaje de las mismas y, al tiempo, recordaba las propias normas impuestas por el conquistador -dando así plena validez a las pretensiones y deseos indios– supone, desde nuestro punto de vista, una de las formas más sutiles, sagaces, sugerentes y elaboradas de apropiación de la alteridad con el único fin de resistir y seguir siendo parte de la historia.

Bibliografía

- BEAUMONT, Fray Pablo de la Purísima Concepción: *Crónica de los Santos Apóstoles S. Pedro y S. Pablo de Michoacán*. Imprenta de Ignacio Escalante. México, 1874, Libro II.
- BECHTLOFF, Dagmar: *Las cofradías en Michoacán durante la época de la Colonia*. El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense. México, 1996
- El Evangelio del Pueblo. Nuevo Testamento*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1989.
- FERNÁNDEZ, Justino: *Arte Mexicano*. Editorial Porrúa. México, 1989.
- FLORESCANO, Enrique: *Memoria mexicana*. Editorial Joaquín Mortiz. México, 1987.
- GERHARD, Peter: *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1986.
- GRUZINSKI, Serge: *El pensamiento mestizo*. Editorial Paidós. Barcelona, 2000.
- HARDOY, Jorge E.: *Sistemas sociopolíticos y urbanización. Una selección de ejemplos históricos y contemporáneos en Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia á*

- través de la historia* (Jorge E. Hardoy y Richard P. Schaedel, compiladores). Ediciones Siap. Buenos Aires, 1975, pp. 79-112.
- KUBLER, George: *Mexican Architecture in the Sixteenth Century*. Greenwood Press, Publishers. Westport, Connecticut, 1975.
- MARKMAN, Sydney D.: *El paisaje urbano dominicano de los pueblos de indios en el Chiapas colonial en Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia á través de la historia* (Jorge E. Hardoy y Richard P. Schaedel, compiladores). Ediciones Siap. Buenos Aires, 1975, pp.165-200.
- MIGNOLO, Walter D.: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. The University of Michigan Press. Michigan, 1995.
- PALM, Erwin Walter: *La aportación de las Órdenes Mendicantes al Urbanismo en el Virreinato de la Nueva España en Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses*. Stuttgart-München (1968), IV, pp. 131-140.
- Relación de Michoacán* (ed. de A.M. Escobar Olmedo). Testimonio Compañía Editorial. Madrid, 2001.
- Relación de la villa de Celaya y su partido en Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1987.
- REVILLA, Federico: *Diccionario de iconografía y simbología*. Ediciones Cátedra. Madrid, 1999.
- RIQUELME JIMÉNEZ, Carlos: *La beneficencia en Indias (siglos XVI-XVIII). Una aproximación legislativa*. Editorial Surcos. Ciudad Real, 1994.
- ROJAS, Pedro: *Acámbaro colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1987.
- SOLANO, Francisco de: *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. C.S.I.C. Madrid, 1990.
- _____: *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana. 1492-1600*. C.S.I.C. Madrid, 1996.
- TOUSSAINT, Manuel: *Arte Colonial en México*. Universidad Autónoma de México. México, 1990.
- VIÑAS Y MEY, Carmelo: *El estatuto del obrero indígena en la colonización española*. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones. Madrid, 1929.
- WARMAN, Arturo: *La danza de moros y cristianos*. Secretaría de Educación Pública. México, 1972.