
Los cronistas franciscanos y las necesidades de los indios en la provincia de Xalisco, 1653-1755

Juan Pío Martínez

Universidad de Guadalajara/El Colegio de Michoacán

En la medida que la palabra necesidad es un término vago, indeterminado y totalmente empírico,¹ pareciera que con ella no puede establecerse algún tipo de complejidad teórica. Sin embargo en este artículo queremos intentar una interpretación histórica usando como objeto de estudio el concepto de necesidad y como base documental del análisis, las tres primeras crónicas sobre la Provincia de Xalisco: la de fray Antonio Tello, de 1653, la de fray Nicolás de Ornelas, de 1722, y la de fray Mariano de Torres, de 1755.

Como cualquier otro documento colonial estas crónicas expresan de manera tácita su propio concepto de las necesidades. Mostrar ese concepto, orientado a los problemas de la alimentación, el vestido y la vivienda, es el propósito de este trabajo.

El concepto de necesidad como objeto de estudio

Si bien en la antigüedad clásica existieron pensadores como Anaxágoras, Demócrito y Platón, que emplearon el concepto de necesidad, sólo Aristóteles lo definió de manera precisa.

Para el Estagirita el concepto de necesidad tiene tres sentidos. El primero de ellos es que la necesidad resulta de la coacción, es decir, es la represión cultural de los instintos y apetencias primitivos. En otro sentido, la necesidad es la condición del bien, entendiendo por

bien lo más elemental para la sobrevivencia como el alimento, el vestido, la medicina, etc., y, finalmente, Aristóteles concibió lo necesario como lo que no puede ser de otra manera, que es el sentido fundamental del concepto.²

“Estas notas se han mantenido más o menos invariables en toda la historia de la filosofía”.³ Es decir, desde Aristóteles la especulación sobre la necesidad únicamente se ha ampliado pero apenas se ha modificado su sentido fundamental como lo que no puede ser de otro modo. Acordes con el planteamiento aristotélico, los escolásticos distinguieron varios tipos de necesidad estableciendo una compleja gradación entre formas de necesidad que van de lo absoluto a lo más condicionado. Así tenemos, por ejemplo, una necesidad lógica, una necesidad física y una necesidad metafísica, entre otro tipo de necesidades.⁴

De manera similar a la filosofía medieval, la filosofía moderna estableció sus propios parámetros acerca de la necesidad, lo que amplió el campo de abstracción sobre este concepto. Para el propósito de este artículo es suficiente señalar la influencia de Aristóteles en la discusión acerca del problema de la necesidad. Una discusión que partiría de dos enfoques distintos, en determinado momento del transcurso histórico de la filosofía.

La forma más frecuente de abordar el estudio de la necesidad ha sido en función de la moral, es decir, hasta dónde hay que limitar o alentar las necesidades o de qué manera y en qué grado limitarlas. Con menos frecuencia se ha visto a la necesidad desde el punto de vista de las posibilidades que tiene para permitirnos comprender, describir y explicar la existencia humana. Darle esa importancia a la necesidad es posible simplemente porque ella nos ubica en una clara dependencia con otras cosas y otros seres, o entre el hombre y los otros hombres, puede ser considerada bajo el aspecto de la necesidad.

La filosofía medieval y la filosofía moderna explotaron el primer enfoque desdeñando a la necesidad como vía para interpretar la realidad humana. En sus planteamientos teóricos, sustentados en

la concepción aristotélica de la necesidad, el hombre se hallaba en total independencia con respecto al mundo. Un replanteamiento acerca de la manera de encarar la necesidad se registró durante el siglo XIX. Es entonces cuando surgieron algunas corrientes de la filosofía contemporánea, como el marxismo, el naturalismo y el existencialismo, que le dieron al concepto de necesidad un gran valor para el estudio del hombre.⁵

En lo que al marxismo respecta el planteamiento acerca de la necesidad tiene su trascendencia, aunque Marx no haya definido nunca ese concepto y no haya indicado siquiera qué debe entenderse con tal término.⁶ Pese a ello el concepto de necesidad subyace, junto con la noción del trabajo dirigido a satisfacer las necesidades, como el tema central de la antropología de este autor.⁷ Por otro lado, las categorías con las cuales interpretó el sentido de la necesidad rebasaron el carácter puramente económico a que ha sido reducido el concepto desde Aristóteles mismo.

Las definiciones más comunes del concepto necesidad, dentro de la tradición economicista, se refieren a la carencia de algo material, de lo que se deriva la miseria o pobreza del individuo que padece esa ausencia; sobre todo si dicho individuo es capaz de satisfacer únicamente sus necesidades individuales (alimentación, vestido y vivienda), pero carece de los medios para dar satisfacción a sus necesidades sociales (que dentro de la escala que manejan los defensores de esta corriente comprenden una esfera de necesidades más amplia que las anteriores).⁸

Marx evidenció esta forma de entender las necesidades, pues vio en la sociedad capitalista que la capacidad de consumo era precisamente la fuente de las necesidades. La sociedad burguesa lo que hacía era subordinar los sentidos humanos a las “burdas necesidades prácticas” haciéndolas “abstractas” y reduciéndolas a meras necesidades de supervivencia.⁹ Las necesidades de los hombres en esta sociedad están determinadas por las relaciones sociales y por el lugar que cada uno de ellos ocupe en este sistema de relaciones.

En la medida que la estructura de las necesidades se encuentra estrechamente vinculada a las relaciones sociales, sea en un sistema capitalista, sea en una comunidad tribal, la distinción entre las categorías de “necesidades naturales” y “necesidades socialmente determinadas”, que Marx establece en ciertos lugares, se diluye en la aceptación de que sólo hay necesidades socialmente producidas.¹⁰ Este tipo de necesidades, que Marx identifica también con el concepto de “necesidades necesarias”, tienen un origen histórico y se diferencian de las necesidades naturales en que no están orientadas a la mera supervivencia. Son necesidades configuradas por el grado cultural y moral de cada pueblo y su satisfacción depende de la posición que los individuos ocupen en su respectiva escala social.¹¹

En relación a este punto conviene tener presente la idea de Norbert Elías en el sentido de que, mediante la producción social de necesidades, se crean formas de “interdependencias específicas”, que dan cuerpo y sentido a las diversas agrupaciones humanas. Tales agrupaciones se cohesionan de muy particular manera para que sus miembros satisfagan sus diversas necesidades o dependencias, dando lugar al surgimiento de determinada distribución del poder expresado a través de las instituciones.¹²

Con la instauración del régimen colonial en el continente americano se desarrollaron formas de interdependencias específicas entre colonos e indígenas. Estas interdependencias delinearon diferentes tipos de necesidades entre un grupo y otro, y dieron inicio a procesos de conformación capitalista en esta zona. Las formas en que estos grupos satisfacían sus necesidades, dependían de su determinante histórico-cultural, así como de las relaciones de poder instrumentadas entre dichos grupos y dentro del seno de cada uno de ellos. Las crónicas franciscanas nos muestran parte de este fenómeno.

Los frailes y sus crónicas

Los datos que tenemos sobre los frailes que escribieron las crónicas en cuestión son verdaderamente escasos.

Fray Antonio Tello nació en Santiago de Compostela, en Galicia, España. El año de nacimiento, sugerido por un documento publicado por el también franciscano Lino Gómez Canedo, es el de 1593. Ese año se infiere de que Tello tenía veintiséis años de edad cuando se tramitó su embarcación a la Nueva España el 6 de junio de 1619 con otro grupo de franciscanos destinados a la Provincia de Xalisco.¹³ Este dato, sin embargo, no concuerda con el que nos dice que Tello tendría ochenta y seis años de edad cuando murió en junio de 1653, pues resultaría entonces que nació en 1567.¹⁴ Ya en edad avanzada su obra era bastante voluminosa y muy probablemente alcanzó a concluirla antes de fallecer.

Empero, para nosotros puede ser irrelevante que Tello fuera más joven o más viejo al momento de redactar su trabajo, lo importante es que tenemos su manuscrito y que a través de éste podemos visualizar hasta cierto punto el pensamiento que permeaba la sociedad colonial de mediados del siglo XVII. La crónica está compuesta por seis libros de los cuales se analizará en este artículo únicamente el segundo,¹⁵ que es el que está enfocado a la conquista y la evangelización de la Nueva Galicia y del territorio que llegaría a constituir la Provincia de Xalisco.

Fray Nicolás Antonio de Ornelas Mendoza y Valdivia nació en Jalostotitlán el 26 de marzo de 1662 y murió aproximadamente en 1726.¹⁶ La orden franciscana a la que ingresó en 1681,¹⁷ le encargó la elaboración de la crónica, misma que escribió mientras profesaba en la guardianía de Tzacocalco. Antes que él estuvieron con el cargo de cronistas de la orden fray Nicolás de Angulo en 1669 y fray Antonio Carrillo en 1687, desafortunadamente sus escritos se perdieron y no han sido encontrados.¹⁸

Concluido en 1722 el trabajo de Ornelas es el más mutilado y por lo mismo incompleto de los tres que aquí veremos. Son catorce capítulos los que han podido ser publicados de los cuales ocho son apenas fragmentos. Los temas predominantes son: la fundación de conventos, la referencia a milagros e imágenes milagrosas, la crea-

ción de hospitales y cofradías y, apenas mencionada, la conquista realizada por el ejército español y sus aliados indígenas.

De fray Mariano de Torres sólo sabemos que escribió la tercera crónica sobre la Provincia de Xalisco en Cocula y que la terminó en 1755.¹⁹ La edición de este documento es algo más extensa que la de Ornelas pero pequeña en relación a lo que se conoce de Tello. La obra de Mariano de Torres fue escrita bajo un plan más organizado. Trata por separado la conquista y la evangelización, procesos que a diferencia de las anteriores crónicas no se confunden ni se mezclan. Crónica mutilada y también incompleta, la mayor parte hace alusión a la conquista espiritual.

En la época en que fray Antonio Tello redactó su trabajo la tradición mendicante, preocupada por compenetrar la realidad indígena a través de acuciosos estudios, se hallaba en plena decadencia. Hacia principios del siglo XVII había triunfado la llamada reacción antiindia. Por esta época resultaba peligroso escribir libros favorables a los indios o criticar en exceso a los conquistadores.²⁰ Fray Juan de Torquemada, con la publicación en 1615 de su obra *Monarquía Indiana*, fue uno de los pocos en retomar una cierta defensa del indio sin comprometerse demasiado. Si bien señaló las precarias condiciones de vida a que habían reducido los españoles a los indios, no dejó de observar que el sufrimiento de éstos era un castigo divino por sus pecados de idolatría, incesto, fornicación y asesinatos en masa.²¹

En este punto fray Antonio Tello estaba de acuerdo con Torquemada, uno de los tantos autores que leyó en busca de datos. Sin embargo, siguiendo de cerca a fray Bartolomé de las Casas, nuestro cronista escribió abiertamente sobre las "maldades" de los conquistadores, a la vez que se preocupó por disculparlos.²² De cualquier manera el tema medular de su trabajo era la labor de la orden de San Francisco, cuyo papel en la Nueva España había sido impedir que los conquistadores arrasaran con la población aborigen.²³

La conquista y la evangelización general, las biografías de frailes, de obispos, la fundación de conventos y la relación de milagros, son los temas constantes en la obra de Tello. En síntesis, temas relacionados con la administración sacramental de las órdenes religiosas y con la administración de las autoridades virreinales. Los indígenas, como veremos más adelante, forman dos grupos en su esquema conceptual. Los que viven sujetos a los españoles y los que no viven sujetos a los españoles. Los primeros no necesitan mayor descripción, los segundos requieren de un tratamiento especial.

Agustín de Vetancurt, franciscano también, publicó en 1696 su *Teatro Mexicano*, obra en la que se dibujan rasgos del incipiente nacionalismo criollo. A diferencia de fray Juan de Torquemada, el interés de Vetancurt en el pasado indio tuvo tintes políticos. El concebía la realidad de los indios con una carga más ligera de lo que fuera antes de la conquista. Pensaba incluso que si los indios no fueran tan indolentes y dados a la embriaguez serían ricos, incluso más que los españoles.²⁴

De esta manera, al escribir fray Nicolás de Ornelas y fray Mariano de Torres sus respectivas crónicas, existía ya el antecedente de un trabajo con una orientación eminentemente criolla y una falta de interés por la causa de los indios. De hecho, tanto uno como otro utilizaron el trabajo de Vetancurt no sólo como fuente sino como modelo para hacer sus trabajos. Ornelas lo dice claramente en su obra,²⁵ no así Mariano de Torres, a quien se le adjudica el haber seguido el plan de Vetancurt en lugar del de Antonio Tello.²⁶

Así pues, los cronistas en los que se basa este artículo estaban más preocupados por las luchas entre criollos y peninsulares, entre las diversas órdenes religiosas y entre los clérigos y los frailes, que por una investigación profunda acerca de las costumbres y formas de vida de los indígenas. No obstante, estas crónicas reflejan una visión de los indios de suma importancia, correspondiente a sus necesidades contrastadas con las de los españoles. Siendo la obra de Tello la más voluminosa, en relación con las otras dos, y la primera

en orden cronológico, es evidente que en ella encontramos la mayor parte de la información aquí utilizada.

En lo que sigue hemos optado por poner entre paréntesis, en el texto mismo, la referencia a uno y otro cronista y en nota al final del artículo las referencias bibliográficas de apoyo.

El contraste de los gustos alimenticios

Cuando los cronistas franciscanos se refirieron a la alimentación de los indios tuvieron en cuenta el grado de pacificación y cristianización alcanzado en determinado momento y en determinado lugar. Los tres religiosos sabían que la Nueva Galicia había sido un territorio indio conquistado y evangelizado con relativa facilidad. Sabían, además, que si bien los indios prehispánicos de esta zona no vestían con la fastuosidad de los aztecas, ni contaban con grandes construcciones arquitectónicas como éstos, eran pueblos que cultivaban la tierra y que estaban organizados bajo cierto orden. Por eso para ellos los indios comprendidos en esta área tenían, por así decirlo, costumbres alimentarias no muy criticables y mucho menos censurables.

Estos eran indios que consumían la dieta básica en toda Mesoamérica. Es decir, el maíz, la calabaza, el frijol y el chile. Al lado de esos productos destacan la miel y el pescado que podía ser de río, blanco o de salinas.

La gallina –que así llamaban los españoles a los guajolotes– fue una de las aves que más pródigamente se obsequiaron a los conquistadores. Otra de ellas fue la codorniz. Los animales de caza de que se alimentaban los indígenas eran: conejos, venados, ciervos y puercos o “animales silvestres”, que quizá fueran los jabalíes (Tello, I, p. 35).

Ante la falta de referentes para nombrar las cosas los cronistas usaron expresiones genéricas con mucha frecuencia. Así, por ejemplo, había animales que comían los indios que eran de “otros géneros” (Tello, I, p. 35). Las frutas que les dieron a los conquistadores

fueron “de todas” (Tello, I, p. 111). Sólo las ciruelas y las tunas son mencionadas expresamente (Tello, I, p. 153 y II, p. 142).

A esa incompleta lista de víveres hay que agregar otros apenas mencionados: los ahucates, las cebollas, el pinole, la sal, los palmitos, los guacoyoles, los huamúchiles, los huevos, los ostiones, y unas bebidas llamadas chianpinole y huanpinole (Tello, I, pp. 72, 111, 120 y 174).

El único platillo que es mencionado, sin una amplia descripción de sus ingredientes ni de su significado social, es el de las gallinas en barbacoa, que los indígenas de Tonalá les prepararon a los conquistadores (Tello, I, p. 114). Por su parte, los indios de la nación cora fabricaban vino tepachi el cual bebían exclusivamente en sus rituales; y del maíz ancho preparaban tamales de pinole los que, junto con la miel que recogían en abundancia, intercambiaban por pescado, sal y “todo el bastimento necesario en este tiempo” (Tello, I, p. 42).

Uno de los productos de mayor cultivo, sobre todo en las zonas cálidas o tropicales, como fue el cacao, casi pasa desapercibido. Inexplicablemente sólo se constata su cultivo en Etzatlán (Tello, I, p. 121).

Fuera de la vaga mención de “otros géneros” de animales que comían los indios, hasta aquí no hay mayor reparo de los frailes en cómo y qué consumían los indígenas del Reyno de la Nueva Galicia. Esta actitud podría deberse a que los productos mencionados formaban parte de la propia dieta de los españoles, quienes, por otro lado, tenían capacidad para influir en los hábitos alimenticios de los indígenas, dado el sometimiento y la cercanía de sus poblaciones.

Otra razón podría ser que, al tener la misión de resaltar la labor evangelizadora de la orden franciscana, las crónicas tenían que mostrar un concepto favorable sobre unos indígenas susceptibles de cristianización. Ya Tello había dicho, siguiendo a Bartolomé de las Casas, que los indios sujetos al gobierno español eran “aptisimos para recibir nuestra sancta fee chatólica, y ser dotados de virtuossas costumbres” (Tello, II, p. 65).

Las razones en que los franciscanos basaron este tipo de argumentos fueron fruto del más puro pensamiento del Occidente Medieval. Este plantea una dicotomía entre la cultura y la naturaleza, entre lo que es construido, cultivado y habitado y lo propiamente salvaje.²⁷ Dentro de esta última categoría, a partir sobre todo de los grandes descubrimientos geográficos, se gestó la idea de los hombres “nuevos”, según la cual tales hombres manifestaban un cierto tipo de animalidad. Algunos de estos individuos tenían una animalidad susceptible de ser domesticada mediante la conversión y el trabajo, mientras que la animalidad de otros era tan salvaje, que su destino no podía ser otro que el exterminio.²⁸

De ahí que los indios “bárbaros” o chichimecas que habitaban del otro lado del Río Grande, es decir hacia el norte y relativamente alejados de los centros de población española, fueran vistos con ojos menos condescendientes. Estos indios vivían de la caza de conejos, liebres, venados, ciervos y de la recolección de raíces de hierbas y tunas (Tello, I, pp. 100 y 240, y II, p. 147). Y no sólo eso sino que su dieta era más amplia pues comían

todo cuanto hallan, raíces, venados, caballos, cuervos, hombres, culebras, víboras, sapos, zorrillos, y hasta las heces de las tripas de los venados que matan. No perdonan cossa viviente, las carnes comen crudas y la uña del dedo pulgar les sirve de cuchillo para desollar los animales que matan, para lo cual dexan crecer mucho (Tello, I, p. 17).

Esta imagen de los indios “bárbaros” o chichimecas reforzó fray Antonio Tello al dedicar en su crónica un capítulo: “En que se trata de la manera que se sustentan y cómo comen estos yndios de las vacas”, que ejemplifica la idea que los franciscanos se hacían de los indios alejados de los españoles.

Los indios a que Tello se refiere en esta parte son unos que habitaban el territorio que más tarde se conocería como Nuevo México. Su único recurso era la cantidad de “vacas” que allí ha-

bía, pues no sembraban ni recolectaban. Por eso los españoles bautizaron al lugar como el Llano de las vacas. No sabemos de dónde tomó Tello la información sobre estos indios, lo cierto es que su manuscrito exhala repugnancia al describir la forma en que estos se comían las vacas, pues lo hacían “como perros” y “sin tener asco”. En cierta ocasión, éstos ayudaron a los españoles a cazar un toro y una vez que lograron derribarlo

lo primero que hicieron fue sacarle la gordura de los párpados de los ojos, y comérsela así caliente, y luego con unos pedernales, como si fueran cien hachas, lo fueron cortando por sus coyunturas, y lo desollaron, habiéndole abierto por el lomo y sacándole el redaño y la gordura de los riñones que luego se lo comieron, y después las criadillas, y sacándole las tripas, la sangre que había quedado en el cuerpo la bebieron, cogiéndola con dos manos, como quien bebe agua de arroyo. Llevaban un tizón de boñiga ardiendo, y luego juntaron otras boñigas y hicieron lumbre, y luego cogieron las tripas, y fueron vaciando la basura y humor que tenían, exprimiéndolas con las manos, y aquellas, revueltas a la lumbre, se las comieron. Luego un yndio dio una cuchillada pequeña en el buche del torillo, y puso unas yerbezuelas porque no saliese sino el agua, y la bebió como si fuese del más claro río, y tomando un pedazo de carne, lo metían en la boca lo que cabía, y partiendo con un pedernal lo que quedaba, medio mascado lo tragaban (Tello, II, pp. 277-278).

Ante ese tipo de prácticas alimenticias era evidente para Tello que los indios chichimecas no podían ser reducidos a la enseñanza del dogma cristiano. Para él la capacidad de entendimiento de estos indígenas era mínima. Esto los hacía “menos aptos para alcanzar los misterios de nuestra santa fee” (Tello, I, p. 19), lo cual los condenaba no a otra cosa que al exterminio. Sin embargo la resistencia que oponían los indígenas a la conquista y a la evangelización, propició fuertes embestidas militares para apoyar la predicación y el poblamiento con colonos españoles, quienes finalmente sujetarían y reducirían a las tribus rebeldes por medio de las armas.²⁹

Es decir que, tanto fray Nicolás de Ornelas como fray Mariano de Torres, pudieron tener otro concepto de los indios chichimecas. Quizás para ellos ya no eran sujetos candidatos al exterminio, sino ahora sí indios capaces de aprender “virtuosas costumbres”. Hasta 1722 lograron los españoles reducir a los indios de Nayarit. Todavía hacia 1742 la forma de atraerse a éstos y a los indios de los pueblos de Sonora, Sinaloa, Vizcaya, reino de León, Coahuila, Texas y Nuevo México, era eximirlos del pago de tributos. Incluso, como dice el historiador colonial Matías de la Mota Padilla, “muchas veces se les da el sustento y para que se vistan, para que de esta suerte se domestiquen, por tenerlo así encargado su magestad en repetidas reales cédulas”.³⁰

Alteración del sistema productivo indígena y modificación del patrón de consumo

La forma en que los españoles “domesticaron” a los indígenas consistió no sólo en la expropiación de la mayor parte de sus recursos naturales, sino en la transformación de sus sistemas de producción y distribución de los productos de consumo. En la época prehispánica el modo en que los indios se procuraban el sustento era diverso y dependía en gran medida de la posición ocupada en la jerarquía social.

Unos de los pocos estamentos que aparecen en las crónicas son los “tamemes”, que se “holgaban de ganar soldada” acarreado lo que para la subsistencia ordinaria era necesario, así entre los indios como después entre los españoles (Tello, I, p. 240); y los caciques, que sujetaban a diversos pueblos imponiéndoles el pago de tributos.

A Ocelotl, cacique de la provincia de Tzenticpac, le tributaban oro y plata; miel, pescado y algodón. Y tenía para su servicio en casa a doscientos indios y a cien indias como molenderas (Tello, I, p. 142). Al rey de San Juan Cutzalan, por su parte, sus vasallos le

sustentaban cinco mujeres, tributándole además “mucho pescado, elotes [...] y calabazas y otros frutos de la tierra, pues no había oro ni plata” (Tello, I, p. 196). Cómo no observar la ausencia del oro y la plata, si para los frailes Dios mismo sabía de la necesidad que tenían de estos minerales “el común de los hombres” (Torres, p. 101).

En la medida que los españoles fueron imponiendo su dominio a los diversos pueblos que encontraban, fueron también imponiéndoles tributos y obligaciones iguales a las que les imponían los caciques, incluso en contubernio con ellos, pues algunos indios “principales” o “nobles” se aliaron a los españoles con el fin de mantener sus privilegios.

Podría pensarse por eso que las desiguales condiciones sociales antes y después de la llegada de los españoles no cambiaban para los indígenas, sobre todo para los llamados macehuales, aquellos que se encontraban en la base de la sociedad prehispánica. Sin embargo, la clave del cambio está precisamente en el ritmo, la cantidad y el sentido de la producción destinada al pago de tributos y a la satisfacción de las necesidades de los extranjeros. Pues como dice Gruzinski

Por brutales que hayan sido las agresiones y las exigencias de los vencedores de antaño —pensaremos por ejemplo en los de la Triple Alianza—, respetaban el equilibrio de las culturas locales en su relación con la realidad, con el tiempo, con el espacio, con la persona. Cuando mucho sobreimponían prácticas y usos que seguían emanando del mismo conjunto cultural o del mismo acervo mesoamericano.³¹

Un primer factor de cambio de la productividad indígena fue el aumento en la demanda de alimentos por parte de los conquistadores, pues éstos, asediados por la necesidad, se vieron compelidos a consumir la comida de los indios, sin tener reparos en los medios para conseguirla. Entre los pueblos de cazadores y recolectores pudieron conseguir “mucho bellota dulce y mucha caza” (Tello, I, p. 148).

Con los pueblos de cultivadores la exigencia fue mayúscula. Hacia 1531 Beltrán Nuño de Guzmán le demandó al entonces cacique de la provincia de Centicpac, Xuili, que él y los suyos deberían sembrar

una gran milpa de maíz, otra de frisol y otra de chile (que son pimientos) y a la cosecha envió todos los géneros a Tepic en hombros de yndios, de quatrocientos en quatrocientos cargados, y si no andaban muy diligentes en esto y en las cossas que les mandaban de servicio del capitán, los españoles los mataban a unos a azotes y a otros a palos, y sus cuerpos los echaban a los perros (Tello, I, p. 201).

Entre otras actividades de este mismo capitán una fue la de esclavizar indígenas y venderlos, llegando a dar “ochenta yndios por una yegua, y uno solo por un queso” (Tello, I, p. 82). A las indias, por su parte, las usaban en las expediciones para que les sirvieran y les prepararan los alimentos (Tello, II, p. 130).

Un segundo factor de cambio de la productividad indígena fue la insistencia de los religiosos por enseñarles a los indios el uso del arado, aun pese a que las crónicas expresan una gran admiración porque adondequiera que llegaban los españoles encontraban excelentes “labores” de maíz, calabaza, frijoles y algodón (Tello, I, p. 176; Torres, p. 24). De cualquier manera los religiosos se esforzaron en cambiar la forma de cultivar de los indios. En Otlipan, por ejemplo “les hicieron comprar algunos instrumentos de que tenían necesidad para cultivar la tierra y para entrar en lo político, y así compraron cuchillos, hachas y coas, enseñándoles el modo con que habían de sembrar” (Tello, I, p. 216; ver Torres, pp. 69 y 135).

Fue tal el ímpetu de los religiosos y la fuerza del impacto de esos nuevos objetos para trabajar la tierra, que la tecnología española se hallaba expandida hacia 1670 en la jurisdicción de Coahuila donde algunos pueblos de indios sembraban con bueyes y arados (Ornelas, p. 122). Aunque no podemos desarrollarlo en este estudio hay que mencionar que la introducción del arado con los animales de tiro y

las hachas causó serias modificaciones en el ecosistema del continente americano.

Junto a la modificación de las formas productivas se introdujeron algunos cambios en las prácticas alimenticias de los indios. Tales cambios los establece claramente la Instrucción del Rey expedida en 1536. Esta establecía que a los indios de la nueva Galicia debía prohibírseles comer carne y pescados crudos; y debería hacérseles comer, “los manjares que los españoles ussan y comen” (Tello, II, p. 45). El Papa, por su parte, en una bula del año siguiente decía, “que los yndios no tengan obligación de ayunar más que los viernes de Quaresma, la vigilia de Navidad y el Sábado Sancto” (Tello, II, p. 88).

Los españoles con carácter de conquistadores impondrían —con instrucciones y bulas o sin ellas— algunas de sus costumbres alimentarias a la vez que se adecuaban al propio patrón de consumo de los indígenas. En la expedición a Tzibola sucedió que, con llevar cada uno harina de maíz y pinole, iban abastecidos para muchos días, “sin padecer necesidad de hambre” (Tello, II, p. 244). Y la expedición que salió al norte del reino, ansiosa por encontrar oro y plata, padeció grande necesidad la cual se reparó con tunas cimarronas” (Tello, II, p. 448).

El ganado llegó al continente americano junto con los primeros españoles y se reprodujo rápidamente. Desde 1536 se notaba en la Villa de la Purificación un notable incremento del ganado mayor. De hecho algunas expediciones más afortunadas estuvieron bien surtidas de ganado vacuno, de carneros y de puercos (Tello, II, p. 126). Otros productos, diferentes en su origen al animal, empezaron pronto a tener auge. En la misma Villa, por la misma época, se daba “muy bien caña dulce y todo género de naranjas y limas” (Tello, II, p. 31).

El trigo fue uno de los cultivos de grano que más tierras ocupaba y que por ser un producto básico en la dieta española fue fomentado desde temprano. En Compostela llegó a haber tal abundancia de trigo, que por el año de 1540 el Cabildo y Regimiento mandó “que

el panadero que no diese seys libras de pan floreado por un real, y doce de pambazo o semitas, fuesse gravemente castigado. Y las otras semillas se daban también con grande abundancia” (Tello, II, p. 391).

Dicha abundancia permitió alrededor de 1543 la creación de un molino de pan en Guadalajara. El cual seguramente tuvo una gran demanda, ya que esta localidad llegó a ser conocida por los indios como “el molino” (Tello, II, p. 385). Al igual que esa nueva capacidad energética, frutas como las naranjas, limas, limones, sidras, granados, duraznos, peras, membrillos, manzanas, uvas, y especialmente la caña de azúcar; los granos como el trigo; y las bestias traídas por los españoles, ocuparon pronto las tierras de los indígenas. Todo esto desestabilizó el entorno ecológico en el cual satisfacían sus propias necesidades. Claro que, en relación a los intereses de los españoles, esto carecía de importancia de ahí que en las crónicas se omite este asunto.

De esta manera los indígenas se veían enfrentados a un aumento cuantitativo y cualitativo en su capacidad de satisfacer el hambre. Ante la confusión de autoridades generada por la conquista misma, y por ende, ante el resquebrajamiento de las jerarquías y de la “etiqueta”, los indios macehuales tuvieron oportunidad de ampliar su dieta rutinaria de granos molidos, frijoles y legumbres preparadas con chile, o tamales y atole, a un consumo de gallinas o guajolotes, que antaño les estaba vedado, y carnes de res, de cordero y de puerco.³²

No obstante, quedaría por analizarse la estructura comunitaria en su relación con las fuerzas del mercado y la productividad colonial. Esto nos permitirá comprender cabalmente las interdependencias específicas entre los grupos indígenas y españoles, y la forma en que se modificaban o desaparecían ciertas prácticas alimenticias de los indios, fueran éstas como ritual o como mera satisfacción fisiológica, en la medida que ambas son reflejo de un determinado desarrollo cultural.

El apego a la desnudez y el cambio de indumentaria del indígena vestido

Con la llegada de los españoles los indígenas experimentaron fuertes cambios en sus formas de satisfacer sus necesidades. Se modificaron sus patrones básicos de relación con la tierra el trastocárseles su forma de producir y consumir los alimentos. En la misma medida, se les impuso el uso de un vestido específico, a través del cual se identificaría la pertinencia del individuo a determinado estamento, y se fomentaría con el cambio de ropas la aculturación y con ello la pérdida de identidad étnica.

Como vimos antes, a los chichimecas todavía hacia 1742 se les trataba de doblegar no sólo dándoles comida, sino procurándoles ropas para que se vistieran. Esta insistencia la generaba el hecho de que estos grupos de indios solían andar “embijados y pintados de diversos colores”, para que no los molestaran los mosquitos y tábanos (Tello, I, p. 18). A los conquistadores les habían salido al encuentro “en carnes, con el arco en la mano, y una lista de cuero (o banda) en la frente” (Tello, I, p. 48).

Todavía a mediados del siglo XVII otros grupos indígenas que habitaban muy al norte del Río Grande de Santiago tenían formas muy peculiares de protegerse contra la intemperie. Los indios de California, por ejemplo, cuando iban de una parte a otra “en lugar de ropa, llevan un troncón ardiendo con que calientan los pechos y delantera; estando caliente aquella parte, vuelven el tizón a las espaldas” (Tello, II, p. 245).

Por su parte, las mujeres indias del Llano de las vacas

andan vestidas de la cintura abaxo con unos a manera de faldellines de quero de venado adobado, hasta los pies, y unos como capotes vizcaínos y mangas por encima, y medias calzas de venado y sandalias de quero crudio. Ellos andan en carnes, y quando el frío más les asflice, traen un quero adobado por capa, y todos tresquilados a nava-

ja desde la mitad de la cabeza hasta la frente, y lo demás como sobre peine; y las mujeres andan también tresquiladas (Tello, II, p. 276).

Igual que los europeos con las cosas de América, los indígenas se enfrentaban a los objetos europeos de acuerdo a su propia experiencia. Por eso muchos de ellos usaban esos objetos, tras encontrárselos u obtenerlos luego de exterminar a toda una tripulación, para ornamentar su cuerpo. Los indios de Tlamachala, por ejemplo, traían “sartas al cuello, de clavos y cintas, y en los brazos hierrezuelos en lugar de joyas” (Tello, I, p. 242). Cabeza de Vaca, Castillo, Maldonado y Esteban el negro a la altura de Sinaloa, “vieron al cuello de un yndio una hevilleta de talabarte de espada, y atado a ella un clavo de herrar” (Tello, I, p. 251).

Cuando Nuño de Guzmán se lanzó a la empresa de conquistar lo que llegaría a ser la Provincia de Xalisco se le advirtió reiteradamente, que la ruta que había emprendido después de haber matado al Calzonzi no tenía sentido. Por ahí “no había sino yndios desnudos”. El camino no era el trazado por Oñate siguiendo el curso de los ríos “de la Oaxcana y Tzacatecas”, sino lo que había conquistado Francisco Cortés, porque había por allí gente vestida y que hablaba la lengua mexicana (Tello, I, pp. 99 y 133).

En sus avanzadas hacia Culiacán, dentro del área considerada por la historiografía moderna como mesoamericana, los españoles encontraron a unos indios guerreros y “caciques” ataviados de muy peculiar manera. Estos vestían de manera muy similar, pero mostrando visiblemente algún elemento distintivo de su jerarquía. Eran más o menos comunes los morriones o penachos adornados con plumas de papagayos y de garzotas blancas y coloradas. Igual los collares de caracoles. Los guerreros diferenciaban su rango mediante el uso de mantas matizadas y pieles de tigres, prendas que también usaba el cacique.

Algunos caciques usaban una “coselete” de cuero de caimán y otros una “cunagua”, que iba “rodeada al cuerpo en forma de cruz”. De sus “joyas” puede mencionarse aparte de los caracoles

la venera de oro. El elemento distintivo de la calidad de autoridad del cacique era el “estoque” que se adornaba con muchas borlas de pluma y correas delgaditas de cuero de tigre, y por remate una borla de plumas. Las mujeres de estas autoridades vestían coloridos huipiles y caracoles y perlas quemadas al cuello (Tello, I, pp. 71, 143, 153, 173 y 180).

Entre los indios del común del área mesoamericana era habitual que tanto hombres como mujeres “andaban desnudos, sin tener otra cosa cubierta que las partes de la honestidad” (Tello, I, p. 195). Entre los indígenas mesoamericanos pues, igual que en otras culturas del mundo, el vestido era parte de una etiqueta que distinguía a los individuos, y le daba a cada quien su lugar correspondiente en la escala social.

Es por ello que, en aquellos territorios en que los españoles impusieron su dominio, se alentó pronto la muda del vestido de las autoridades étnicas. Siguiendo a Torquemada, Tello nos habla de una india de Tepic, que cautivaba a los españoles, porque además de hermosa “se ponía naguas de Damasco y de otros géneros muy preciosos, y huipiles bordados de seda y de mucho valor y con tocar un clavicordio o guitarrón con gran destreza” (Tello, I, p. 16).

Muy probablemente dicha india era hija del cacique de Tepic, quien se supone que hacia 1535 tenía treinta y dos años y vestía “a lo español” (Tello, I, p. 293). También desde 1530 el cacique de Michoacán vestía a lo español (Tello, I, p. 96). Y es que desde los primeros encuentros, los españoles fueron de alguna manera acostumbrando a las autoridades indias a su vestimenta, invitándolas así a tomar parte en la nueva repartición de la riqueza.

Los caciques de Tonalá y Tlajomulco, por ejemplo, por haber corroborado en 1541 su fidelidad a los españoles, recibieron como regalo “algunos géneros de ropa de la de los españoles, con que quedaron muy amigos” (Tello, II, p. 186). Y al cacique del Valle de Cuina, Nuño de Guzmán le hizo llegar “unas cuentas azules de vidrio, como canutos que se llamaban margaritas, muy estimadas entre los yndios”. Le envió también “un sombrero colorado con

una pluma” (Tello, I, p. 103). Hay que hacer la observación, que siempre los regalos de ropa europea fueron hechos a los indios principales o nobles, nunca a un macehual o indio del común.

Como quiera que sea, desde los primeros contactos se hizo evidente el ánimo de conquistadores y frailes por vestir al indio desnudo y cambiarle indumentaria al vestido. Estas acciones fueron estimuladas por la corona al formular órdenes, como la Instrucción de 1536, para que se persuadiera a los indios a que “anden de la cintura abaxo, vestidos, cubiertas sus verguenzas”. Y que los principales “anden todos vestidos y sus mujeres de ellos, de la ropa de la tierra, y de los que de ellos pudieran buenamente, se conformen con nuestra manera de vestir” (Tello, II, p. 44). Este proyecto estaba muy avanzado hacia 1653. Para entonces

los yndios del Reyno de Xalisco, aunque en su gentilidad eran recios y belicosos, ya con la compañía de los españoles están muy mansos y tratables, y aunque entonces vestían como los mexicanos y los zapatos eran una sandalias, hoy los más visten y calzan a los español.

Las indias, además de vestir naguas y luego un guipilillo corto que llaman izquimil o xolotón, se visten otro género de vestidura entera y zerrada que les cubre desde los hombros hasta la media pierna, que llaman huipil, y quando van a los tianguis [...] se visten unas naguas cerradas por más honestidad; a la iglesia van con cobijas de lienzo, y muchas las llevan de Bengala con muchos deshilados, randas y puntas (Tello, I, p. 15).

Para los indios caciques o principales, y para los macehuales o indios del común que lograron ocupar puestos clave durante la colonia, cambiar su indumentaria tradicional por otra de tipo europeo, fue un hecho indudablemente motivado por el deseo de parecerse al otro, al dominador. Sin embargo, para los indios del común fue una carga el tener que vestir de cierta manera. Según el testimonio de un indígena cora, los de su tribu tenían una capilla con mucho oro y plata, minerales que tuvieron que ir “sacando y hurtando para vestirse” (Tello, I, p. 42).

Bajo el régimen colonial no hubo alternativa para el grupo vencido. Mientras algunos indios por su posición económica y social se aficionaban a los gustos españoles en el vestir, la gran mayoría, todavía en 1755, mostraba en su vida cotidiana “su desnudez y la grosería de su poca ropa”. Pero al templo, y sobre todo al comulgar, iban aunque sea con “un trapito blanco limpio” atado al pescuezo, con el cual se andaban el resto del día. Desde luego el trapito no se lo ponían por voluntad propia sino requeridos por los religiosos (Torres, p. 151).

Así pues, durante la segunda mitad del siglo XVIII los indígenas del común seguían reacios a cubrirse el cuerpo con las prendas que los españoles les señalaban. De hecho la desnudez, junto con la costumbre de tener varias mujeres, fue uno de los principales obstáculos para realizar su conversión, “porque al andar vestidos se les hacía muy pesado y el tener una sola mujer intolerable” (Torres p. 43). Estos aspectos, sin embargo, enfrentan problemas concretos e ideológicos que en la brevedad de un artículo es imposible desarrollar.

Uno de esos problemas es que la poligamia no era práctica exclusiva de los indígenas, ya que los españoles gustaban también de tener muchas mujeres. Otro problema se refiere al concepto de la desnudez, que implica el considerar la manera en que tanto indios como españoles concebían al cuerpo humano. Es decir, cómo interviene en ambos grupos la idea de pecado ante el cuerpo desnudo y/o en qué medida hay una tendencia a la regulación de la sexualidad mediante el encubrimiento de los genitales. Algunos conceptos utilizados en las crónicas, como “cubrir las verguenzas” y “vestirse por honestidad”, son indicativos de la postura de los españoles en dichos aspectos.

La vivienda indígena y la reglamentación del espacio

Las crónicas son muy escuetas al tratar el problema de la vivienda entre los indígenas. Sin embargo, la información que proporcionan

es suficiente. Con ella podemos caracterizar globalmente la forma en que los indígenas satisfacían esta necesidad y cómo se fue planteando la transformación de la misma. Entre los indios chichimecas la “habitación ordinaria” era en los montes (Tello, I, p. 18), lo cual no quiere decir que dependieran por entero de los reductos naturales, pues eran capaces de fabricarse determinado tipo de vivienda.

Los indígenas de Zacatecas construían bohios “de paja redondillos” (Tello, I, p. 148). Por su parte, los del Llano de las vacas adondequiera que se movieran llevaban siete varas,

que son las que sirven de armar su choza o tienda, y un quero sin pelo para poner encima de ellas, y otro quero con pelo, con que se debían de cubrir, y otro pedazo de quero en que traían envuelto un buen pedazo de carne, que pesaría bien arroba y media o más, y todo el quero era adobado, y unas medias calzas de queros de venado, y dos buches de vacas, que les servían como de cántaro para acarrear agua (Tello, II, p. 275).

Por su parte, las construcciones de los indios mesoamericanos de la porción occidental del país eran modestas en relación a las del Valle de México. Los indios del común vivían en chozas (Tello, I, p. 35), que eran fabricadas de región en región con los materiales más accesibles que se encontraban en el área. En Colima las hacían “de carrizos, babereques y bujíos” (Tello, I, p. 72). En el Valle de Petatlán estaban cubiertas y techadas de estelas llamadas “petatl”, de las que derivaba el nombre del lugar (Tello, I, p. 241). En el pueblo de Ytzcuintlan, perteneciente a la provincia de Tzenticpac el cacique vivía en “cúes y cassas grandes”, mientras los demás indios habitaban casas “aderezadas de esteras de palma y cueros de tigueres, y muy enramadas y perfumadas de copal” (Tello, I, pp. 143-144).

No deja de llamar la atención el hecho de que cronistas como Tello describieran mejor las ciudades despobladas que las que son parte de su entorno inmediato. Posiblemente esta actitud se explica porque tales ciudades, como la que estaba en lo que más tarde sería

la Villa de Xerez, son atribuidas al pueblo mexicana (Tello, I, pp. 149-150); pueblo cuya grandeza y esplendor era innegable desde el primer contacto, lo que ubicaba a sus habitantes en la categoría de salvajes susceptibles de cristianización. O bien porque alguna de estas ciudades —como la de Tzibola, por ejemplo— había sido construida por los indígenas supuestamente para practicar el ocio y la gula. (Tello, II, p. 141).

Bajo el dominio de los españoles los indígenas no sólo se enfrentaron a una feroz lucha por el espacio, sino a la modificación de sus propias formas de establecerlo y de habitarlo. La Instrucción real de 1536 ordenaba que a los indios se les persuadiera hacer los pueblos “como los christianos, juntos, haciendo cassas como los españoles en los lugares principales y cabezeras” (Tello, II, p. 44). Para entonces se había estipulado que los españoles gastaran la décima de sus bienes en edificios (Tello, II, p. 41).

Durante los años de conquista los españoles tuvieron que sujetarse, para satisfacer su necesidad de vivienda, “al modo que permitía la tierra” (Tello, I, p. 288). Máxime si eran los indios quienes les “ayudaban” a edificar sus casas con los materiales acostumbrados. Es por eso que en 1540 se pregonó en Guadalajara una provisión real y cédula. En ella se decía que por estar enterado el rey que las poblaciones hechas por los conquistadores han sido de

cassas paxizadas y de madera, de que se han seguido muchos incendios y quemazones, que mandaba y mandó que, de allí adelante, ningún poblador ni conquistador haga cassas que no sean de piedra, ladrillo o adobe, particularmente los que tienen yndios, y que les hagan a manera que están en España, para que en esto haya perpetuidad y estén ilustrados los pueblos (Tello, II, p. 122).

Junto a esas casas de los conquistadores que se incendiaban con facilidad, sin duda se levantaron construcciones mediante trabajo esclavo indígena como habitación para los españoles. Nuño de Guzmán, por ejemplo, había hecho sacar de los montes a varios indios para que, durante un mes aproximadamente, le construyeran

su casa en Tepic (Tello, I, p. 205). Desafortunadamente no tenemos indicios sobre las características o los materiales utilizados en esa casa. Es evidente, sin embargo, que la vivienda que se mandó hacer dicho capitán no fue ninguna choza, pues es sabida la crueldad con que se trató a los indios en cuestión de construcciones; esta fue tal que “hubo hombre que para cercar de pared una gran güerta suya traía ochocientos yndios trabajando sin pagarles ni darles de comer, y con la mucha hambre y trabajo, súbitamente se caían muertos, sin que a él se le diese nada por ello” (Tello, I, pp. 82-83).

Desde los primeros años de conquista erigieron en la Nueva Galicia edificaciones al estilo español. Como aquel “palacio tan grande, que en el patio se corrían toros”, levantado en Compostela en 1543 (Tello, II, p. 390).

Sólo los frailes organizaron la construcción de edificios orientados a su servicio personal, al de los españoles en general, y al de los indios. Además de conventos e iglesias, promovieron la erección de hospitales, con salones grandes donde estuviesen los enfermos, con oficinas, patios y cocinas. Mandaron construir escuelas para facilitar la evangelización.

Conclusiones

Mediante la construcción de conventos, iglesias y escuelas los religiosos fueron imponiendo una determinada manera de enfocar la realidad. Como depositarios de cierta práctica social esos edificios cristianos contribuían en cierta manera a sumergir a los indígenas en una economía monetaria.

¿O de qué otra forma se puede considerar el hecho de que la administración sacramental representara para los indígenas un gasto de dinero? Por ejemplo, a manera de limosna, una misa rezada para el culto de sus imágenes costaba un peso; si era cantada, tres; y si la pedían con “procesión y vísperas”, que era rara la vez que no la pedían así, cuatro (Torres, p. 152).

Por otra parte, un punto medular para el problema de la percepción de la realidad, que aquí sólo tocaremos de pasada, es que las construcciones religiosas inhibían la “idolatría” entre los indígenas. Esto es importante porque la llamada idolatría jugó siempre un papel trascendental en el desenvolvimiento de su cotidianeidad. De ella dependía todo lo relacionado con la producción y la distribución, y le daba sentido a la realidad de lo cotidiano mediante una densa y coherente red de prácticas y saberes.³³ Tras el rompimiento de esa red por el influjo de la fuerza y la evangelización, los religiosos instrumentaron una serie de ritos de sustitución adaptados a las necesidades de supervivencia de los indígenas.

Así, ante la destrucción de sus ancestrales deidades, y ante la falta de una clara conciencia de los conceptos y categorías cristianos, los indígenas adoptaron las imágenes cristianas dentro de sus propios marcos autóctonos y sin una redefinición de lo aceptado.³⁴ Con la conquista pues, los indios se vieron inmersos en un mundo de inseguridades apenas compensadas por la adaptación de los ritos cristianos a su mundo de significados.

Además de modificar la percepción de la realidad la utilización del espacio, igual que la alimentación y el vestido, sirvieron al orden colonial para remarcar la discriminación.³⁵

Con la llegada de los españoles se reubicaron muchos pueblos de indios en lugares distintos a los de su fundación original, y se le señaló a cada pueblo un “fundo legal”, mediante el cual se le delimitaba la propiedad territorial y se le organizaba el espacio.

Con los españoles llegaron también multitud de objetos nuevos, que dieron lugar al aumento de las necesidades de los indios. Sin embargo, marcado por la propia lógica del orden colonial, el consumo de mercancías y la ocupación del espacio no respondían tanto a la satisfacción de necesidades como a un establecimiento y mantenimiento de determinadas relaciones sociales.³⁶ El consumo de mercancías como es sabido comprende dos tipos de bienes: los materiales y los espirituales. Los primeros son los alimentos, los vestidos,

los materiales para la construcción, etc. Los segundos son cuestiones como la pintura, las letras, la música, la religión, etc.

En las crónicas franciscanas que hemos analizado, el punto de vista de los frailes respecto a la necesidad espiritual de los indígenas, es que a éstos se les introduzca a la fe cristiana, enseñándoseles el evangelio y las formas de poblamiento español. Por su parte, las necesidades materiales de los indígenas son graves, pues tienen hambre, padecen desnudez y no tienen camas donde dormir (ver Torres, p. 148).

Para los religiosos entonces, lo más natural ante esas carencias era proporcionarles a los indígenas todos los bienes necesarios, tanto materiales como espirituales. Sin embargo, en este aspecto soslayaron la existencia de formas bien estructuradas, sustentadas en la "idolatría", con que los indios satisfacían sus diversas necesidades. Por otro lado, establecieron una división entre bienes materiales y bienes espirituales inexistente, ya que ambos tipos de bienes responden a iguales situaciones de establecimiento de significados, los cuales se encuentran íntimamente conectados con el medio social.³⁷ Esa conexión hace que tales significados den lugar a la discriminación de mercancías y a la apropiación o continuación de formas particulares de consumo.

De esa manera, bajo el concepto escolástico de las necesidades, los franciscanos perfilaron su discurso hacia las reglas para la satisfacción de las necesidades de los indios, sin tratar de comprender la propia naturaleza de las mismas. Es decir, no atendieron a la historicidad de las necesidades ni a que éstas son el producto del determinado desarrollo cultural de los pueblos. En la experiencia de la alteridad entre franciscanos e indígenas (en la que los franciscanos participaban de una postura generalizada entre los europeos), los primeros asimilaron a los segundos proyectando en ellos sus propios valores y establecieron una diferencia en la que naturalmente ellos eran superiores a los indios.³⁸

Es por eso que para los franciscanos, todavía hacia mediados del siglo XVIII, los indígenas siguen siendo salvajes, que viven bien cuando se hallan bajo la tutela del gobierno español y de la administración sacramental de los religiosos, ya que de esta manera aprenden las costumbres españolas, pero parecen bestias cuando se mantienen alejados, reacios a doblegarse.

Notas

1. Heller, Agnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. 2a. ed. (Trad. J. F. Yvars.) Barcelona: Península, 1986, p. 170.
2. Nicola Abbagnano. *Diccionario de filosofía*. 2a. ed. (Trad. Alfredo N. Galletti), México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 843, y José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1979. Núm. 3 Alianza Diccionarios, p. 2320.
3. Nicola Abagnano. *Op. cit.*, p. 844
4. José Ferrater Mora. *Op. cit.*, p. 2320.
5. Nicola Abbagnano. *Op. cit.*, pp. 849-850.
6. Agnes Heller. *Op. cit.*, p. 21.
7. Nicola Abbagnano. *Op. cit.*, p. 850
8. *Diccionario de economía*. Una exposición alfabética de conceptos económicos y su aplicación. Recopilado por Arthur Seldon y F.G. Pennance. (Versión castellana, Antonio Casahuga Vinardell). México: Alhambra mexicana, 1981, p. 381. *Enciclopedia Universal-Ilustrada Europeo-Americana*. España: Espasa-Calpe, s.a., tomo XXXVIII, pp. 2-5 y Pratt Fairchild (ed.) *Diccionario de sociología*. (Trad. y revisión de T. Muñoz, J. Medina Echavarría y J. Calvo). México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 198.
9. Agnes Heller. *Op. cit.*, p. 29.
10. *Ibid.*, pp. 28 y 32.
11. *Ibid.*, p. 33.
12. Norbert Elías. *La sociedad cortesana*. (Trad. Guillermo Hirata). México: Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 192-193 y 212-213.
13. Lino Gómez Canedo. O.F.M. "Nuevos datos acerca del cronista fray Antonio Tello", en *Estudios Históricos*. tomo I, octubre 1959, núm. 4, p. 118.

14. John Van Horne. "Fray Antonio Tello historiador", en *Estudios Históricos*, tomo I, julio-septiembre, 1957, núms. 2-3, p. 87.
15. Fray Antonio Tello. *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Guadalajara, Jal: Gobierno del Estado de Jalisco/Universidad de Guadalajara/IJAH/INAH/. 1968: libro segundo, vol. 1, 374 p. 1973: libro segundo, vol. 2, 511 p. Serie de Historia # 9. Ver la "Notanda" de Juan López en pp. XLI-LIV para la relación del contenido de los libros restantes.
16. Fray Nicolás de Ornelas Mendoza y Valdivia. *Crónica de la Provincia de Santiago de Xalisco*. Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia. 1962, p. 182.
17. *Ibid.* p. 191.
18. *Ibid.* p. 18.
19. Fray Mariano de Torres. *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco*. Guadalajara, Jal.: H. Ayuntamiento de la ciudad de Guadalajara/Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1965, p. XIII.
20. Benjamín Keen. *La imagen azteca en el pensamiento occidental*. (Trad. Juan José Utrilla). México: Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 184 y 195.
21. *Ibid.* pp. 192 y 195.
22. Véase el capítulo que dedica a "la disculpa que nuestros españoles pudieron tener para usar de los rigores referidos contra los yndios en las conquistas de la Yndias". Por su parte Beltrán Nuño de Guzmán fue un "gran tirano" que cometió "maldades y crueldades" al pasar de Jalisco a Michoacán. Fray Antonio Tello, *op. cit.*, tomo II, pp. 83-84 y tomo I, p. 156.
23. *Ibid.*, p. 82.
24. Benjamín Keen. *Op. cit.*, p. 199.
25. Fray Nicolás de Ornelas. *Op. cit.*, 132.
26. Fray Mariano de Torres. *Op. cit.*, p. 157.
27. Jacques Le Goff. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. (trad. Alberto L. Bixio) 2a. ed. Barcelona: Gedisa, 1986, p. 38.
28. *Ibid.* p. 96.
29. Matías de la Mota Padilla. *Historia del reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*. Guadalajara, Jal.: INAH/U. de G. 1973, p. 464.
30. *Ibid.*, p. 319.
31. Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. (Trad. Jorge Ferreiro) México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 153.
32. Benjamín Keen. *Op. cit.*, p. 28, y Serge Gruzinski. *Op. cit.*, pp. 90 y 102.
33. Serge Gruzinski. *Op. cit.*, pp. 153 y 158.
34. *Ibid.* p. 155.

35. Mary Douglas y Baron Isherwood. *El mundo de los bienes. Hacia una antropología del consumo*. (Trad. Enrique Mercado). México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990. Colección de los Noventa núm. 22, p. 81.
36. *Ibid.* p. 75.
37. *Ibid.* p. 88.
38. Véase a este respecto Tzvetan Todorov. *La conquista de América. El problema del otro*. (Trad. Flora Botton Burlá). México: Siglo XXI, 277 p.