



Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
ISSN: 1981-8122
ISSN: 2178-2547
MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi

Torres, Andreia

Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (Méjico): un puente entre dos mundos
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, vol. 15, núm. 1, e20190113, 2020, Enero-MCTI/Museu Paraense Emílio Goeldi

DOI: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0113

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394065203012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (Méjico): un puente entre dos mundos

Glass beads from the San Gabriel Tacuba church (Méjico): a bridge between two worlds

Andreia Torres 

CHAM - Centro de Humanidades (FCSH, Universidade Nova de Lisboa. Universidade dos Açores).

Lisboa e Ponta Delgada, Portugal

Resumen: Este trabajo reflexiona sobre el lugar que ocuparon los abalorios en las relaciones entre europeos, africanos y americanos durante la conquista y colonización de la Nueva España. Se destaca su repercusión particular para las comunidades nativas del Valle de Méjico, que no habían visto el vidrio artificial antes de la conquista, para indagar en su significado en el proceso de incorporación del 'exótico europeo' en América. Así se pretende romper con una visión unidireccional de esos fenómenos, subrayando la agencia indígena pero igualmente el impacto de sus cuerpos con cuentas en la subsecuente valoración europea de esos adornos. Para el efecto, se escogió la colección arqueológica recuperada en la iglesia de San Gabriel de Tacuba (Méjico) que traduce una realidad compleja donde los abalorios permitieron transitar entre el mundo de los vivos y el de los muertos, de la cultura prehispánica a la virreinal, o de las representaciones europeas medievales a las modernas.

Palabras-clave: Nueva España. Abalorios. Agencia social. Exótico. Vidrio.

Abstract: This work reflects on beads in relationships between Europeans, Africans, and American natives during the conquest and colonization of the New World, most notably the specific impact on the local communities of the Mexico Valley who had not seen artificial glass until the Spanish conquest, and investigates its meaning as an incorporation of the 'European exotic' in the Americas. This is an effort to break with a mono-directional view of these phenomena, highlighting indigenous agency, while simultaneously showing the impact of their bodies decorated with beads in later European assessment of these ornaments. To do so, we selected the archaeological collection from San Gabriel de Tacuba (Mexico), which presents a complex context in which beads allowed movement between the world of the living and the dead, between pre-Hispanic and viceroyalty culture, or between medieval and modern representations of Europeans.

Keywords: New Spain. Glass beads. Social agency. Exotic. Glass.

Torres, A. (2020). Las cuentas de vidrio de la iglesia de San Gabriel Tacuba (Méjico): un puente entre dos mundos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(1), e20190113. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0113

Autora de correspondência: Andreia Torres. Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores. Av. de Berna, 26 C. Lisboa, Portugal. 1096-061 (andreibatortorres@gmail.com).

Recebido em 23/09/2019

Aprovado em 09/01/2020



INTRODUCCIÓN

Las obras en el metro de la Ciudad de México en la década de 1980 fueron acompañadas por la División de Salvamento Arqueológico del INAH¹, particularmente el "Proyecto Metro Línea Siete". Durante la segunda etapa, centrada en el atrio de la iglesia de San Gabriel del convento de San Francisco, se recogieron algunas cuentas de vidrio del siglo XVI. Su estudio permite acceder al aspecto de los primeros ejemplares que se llevaron a América, a las personas que los portaron y a los usos que se hicieron de ellas, elementos que trataremos de descifrar.

En este caso, las cuentas se vincularon a prácticas funerarias y a complejos sistemas de creencias que caracterizaron la convivencia entre personas nacidas en mundos diferentes, durante las primeras décadas de la conquista. La realidad que vislumbraban todas ellas era también muy distinta a la que habían percibido hasta entonces, repleta de seres y objetos inimaginables con los que pasaron a convivir de cerca. En ese entorno, españoles, africanos² e indígenas protagonizaron diálogos que cambiarían substancialmente la apariencia y el intelecto de cada uno.

Algunas de esas mudanzas germinaron y/o se expresaron en el campo artefactual, como vienen poniendo de manifiesto los trabajos de Lagrou (1998, 2007, 2009) o de Barcelos Neto (2008) en Brasil. Sobre el tema, se sostiene que la cultura material se asocia a la construcción de la corporalidad del individuo y que la introducción de los abalorios en América repercutió en las comunidades

indígenas para formar nuevos cuerpos amerindios. Del mismo modo, las experiencias vividas por los europeos en lo que consideraban ser un 'Nuevo Mundo' y la percepción de sus habitantes con esos objetos influyó en la valoración que pasaron a hacer de tales piezas y consecuentemente en su propia corporeidad.

Para los aborígenes, esos adornos novedosos tenían un enorme potencial simbólico, en la medida en que su incorporación posibilitaba acceder a las agencias de la alteridad que participan en la complejidad del individuo. La transformación de esos productos extranjeros en elementos constitutivos de la identidad de ciertos grupos o de algunos sectores poblacionales supuso complejos procesos de incorporación, algunos de los cuales se operaron mediante factores estéticos³. A veces se reconocían similitudes con otras piezas empleadas hasta entonces pero, en otros casos se ampliaba el espectro de significancia de los congéneres prehispánicos cuando las cuentas castellanas suscitaban nuevas asociaciones alegóricas. Estas dinámicas, proporcionadas por el aspecto del objeto o por los cambios en las prácticas cotidianas provocadas por la presencia europea y africana, facilitaban imaginar nuevos simbolismos, usos o estratégicas de diferenciación dentro de su entorno social y en su relación con los 'otros' extranjeros.

La captación del potencial semántico de estos materiales revelaría la agencia social de las comunidades autóctonas, ignorada por un discurso académico que considera la incorporación de los objetos europeos de

¹ En México, la arqueología constituye una competencia exclusiva del Estado, estando prohibida cualquier actividad empresarial. Los trabajos arqueológicos o la conservación y divulgación de ese patrimonio se encuentran bajo la tutela del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Este organismo cuenta con varios departamentos dedicados específicamente a esta área de intervención, entre los cuales se encuentra Salvamento Arqueológico, más enfocado en realizar acompañamiento de obras. Su creación se vinculó a los primeros grandes emprendimientos públicos en la Ciudad de México, durante los años 30 del siglo pasado, precisamente asociados a la creación de infraestructuras para el transporte subterráneo.

² Al respecto merece la pena recordar que en la conquista española de México participaron europeos pero también africanos, así esclavos como libertos, con lo cual no se puede ignorar la participación de personas de étnias africanas o nacidos en Europa en entornos culturales negros.

³ Curiosamente esa es la tesis sostenida por la antropóloga Lagrou (2013) al enfocar su atención precisamente sobre el papel de la chaquira en el mito y ritual kaxinawa contemporáneo. Eso demuestra el enorme potencial de seguir indagando sobre el significado atribuido en el pasado y en el presente a estos objetos considerados de menor importancia en los estudios sobre la cultura material realizados en el ámbito de la antropología y arqueología.



manera pacífica y como evidencia de su supremacía tecnológica. A sabiendas de que se trataba de un género extranjero, la opción de incorporar ese valor y transformarlo en su beneficio, demostraría la intencionalidad indígena de “domesticar lo exótico” (Said, 2009), concepto ampliamente utilizado para referirse a la adopción de productos “orientales” en Europa y que sorprendentemente no ha sido explorado en el ámbito de la perspectiva indígena sobre los objetos europeos.

Paralelamente a esta visión, que sugiere que las cuentas de vidrio se pudieran considerar como un objeto propio del colonizador, se plantea la posibilidad de que los indígenas las asociaran también con las formas de adorno corporal propias de aquellas personas con origen en entornos socioculturales africanos o de ascendencia africana. No está demás recordar que diferentes etnias de África llevaban siglos utilizando alhajas de vidrio importadas o producidas/recicladas por sus artesanos y lo más probable es que siguieran vistiéndose con ellas allá adonde fueran, trasmitiendo ese gusto a sus descendientes. Por ese motivo, existen grandes probabilidades de que esos individuos participaran en el uso y/o circulación de estos géneros entre las comunidades autóctonas del Valle de México.

El protagonismo indígena se manifiesta igualmente en la demanda de cierto tipo y color de cuentas, en las opciones de uso y procesos técnicos con los que fabricaron nuevas piezas con esos adornos, obedeciendo a una lógica estrictamente indígena que no cabe en el concepto de hibridismo tradicional sino que revela el surgimiento de algo enteramente nuevo, en la línea de lo que ha sostenido anteriormente Gutiérrez Estévez (2014) al reflexionar sobre el sentido del sincretismo entre las diferentes culturas amerindias.

Por otra parte se encontraban los españoles, quienes venían empleando los abalorios desde época pre-romana casi de manera ininterrumpida hasta ese momento, como lo reflejan los diversos trabajos arqueológicos realizados por toda la península. Los usos y significados atribuidos en esos lugares no permanecieron fijados en el tiempo

sino que evolucionaron con la experiencia cotidiana. Lo que ahora se sostiene es que, a partir de la expansión el concepto que los ‘españoles’ tenían de tales objetos se transformó ante la mirada de los nativos americanos y de sus cuerpos con cuentas. Así se generó un discurso que las asoció a quincallería sin valor y que demuestra el poder de las agencias de la alteridad también sobre la constitución de la persona del colonizador. Estas fuerzas e ideas estuvieron activas a la par que se imponía progresivamente una moda de ropas bordadas y joyas de abalorios hechos por los principales maestros vidrieros. Esos materiales funcionaron como marcador social de las élites peninsulares y americanas sin provocar contradicciones con el alegato anterior, haciendo ropa y todo tipo de objetos de artes decorativas de gran valor mediante la aplicación de ‘baratijas’.

Portodo lo anterior se sostiene que las mismas cuentas tuvieron en la Nueva España una doble función: sirvieron para crear corporalidades diferentes que identificaban el individuo con su entorno socio-cultural a la par generaban afinidades cuando se compartían modelos. Al aplicarse de manera diferenciada y sobre objetos distintos, sus cuerpos se percibían también desiguales. En ocasiones el espectador alternó ese enfoque lejano, que le permitía ver el contexto, para centrar su mirada en las particularidades de los elementos constitutivos del objeto, mediante el cual percibía aspectos aparentemente compartidos. En esos casos, la morfología de las cuentas estableció puentes entre diferentes culturas para acercarlas (Martins Torres, 2017a) y no es viable seguir atribuyendo esos adornos exclusivamente a indígenas. Nuestro análisis se centrará en las ideas señaladas para reflexionar sobre el sentido de las cuentas con las que se sepultó una persona en el s. XVI junto al templo franciscano de Tacuba, identificando la filiación de los sentimientos religiosos que estuvieron en la base de la elección de esas piezas y los mecanismos de las fuerzas de la alteridad que despertaron. Por el camino, se aclaran algunos aspectos estrictamente arqueológicos, relacionados con la historia del sitio y la interpretación de los hallazgos, por donde decidimos empezar.



LA IGLESIA DE SAN GABRIEL ARCÁNGEL

La iglesia de San Gabriel Arcángel constituye una de las fundaciones iniciales de los franciscanos en Nueva España. Los primeros en llegar en 1523 fueron los flamencos Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, en una misión creada por el rey Carlos V que se amplió a 13 de mayo de 1524, al arribar 12 frailes enviados por el Papa Clemente VII. Se dirigieron todos desde Tlaxcala a México, donde les recibió Hernán Cortés con grandes exequias, en junio de 1524. El conquistador les concedió entonces un solar donde se haría la primera iglesia y monasterio del Virreinato que sufrió

varias reedificaciones. Muriel (1978) sostiene que la primitiva iglesia pudo construirse antes de la llegada de los franciscanos y tener un aspecto rudimentario apenas preparado para recibir a los frailes y realizar ahí el primer capítulo al que asistieron españoles e indígenas. El local elegido se situó estratégicamente junto a las casas de Cortés (Figura 1), donde había existido el altar a *Huitzilopochtli*, en el Templo Mayor, entre las designadas calles Acequia y Tacuba⁴.

Ese edificio no debe confundirse con la iglesia de San Gabriel, ubicada en el barrio del mismo nombre. Pérez-Rocha (1982, 1995, 1997) investigó sobre la villa de Tacuba

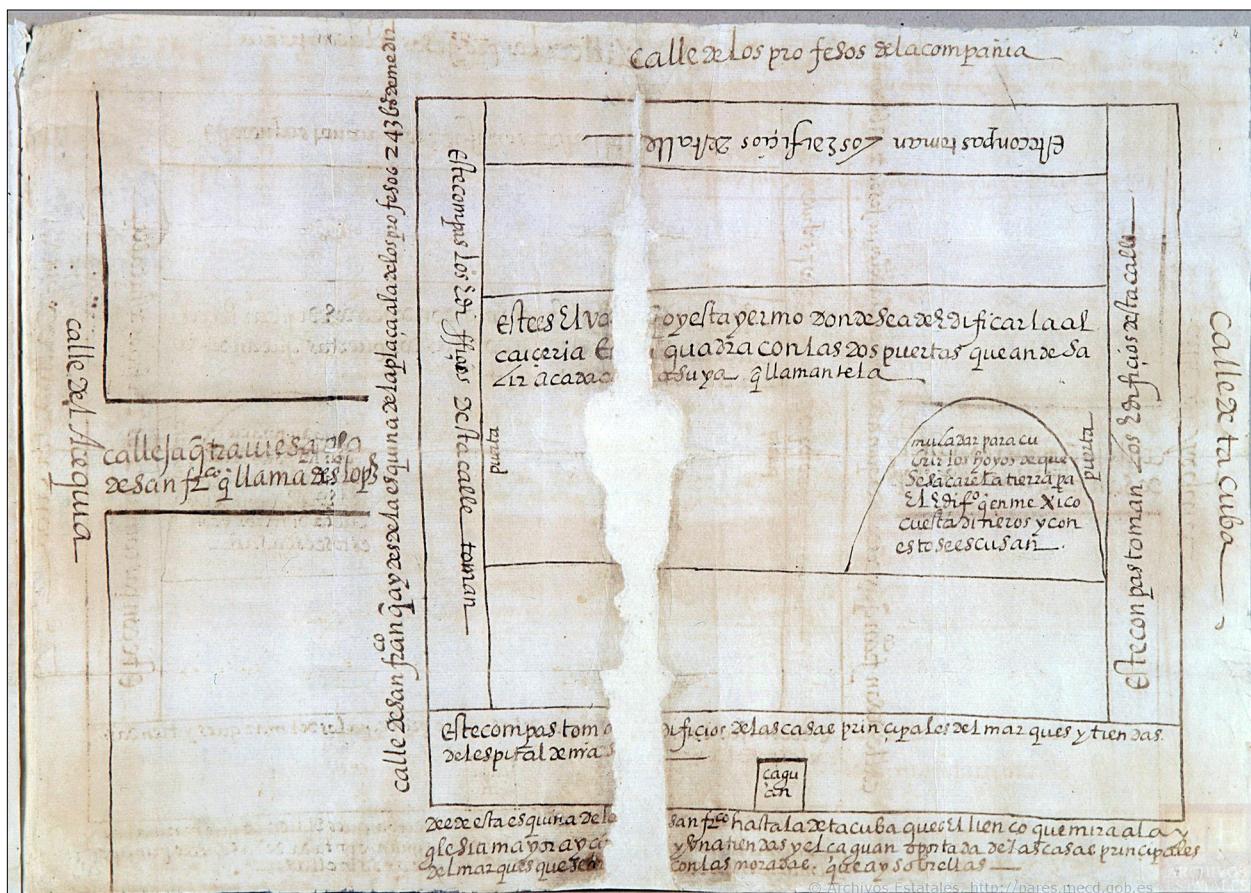


Figura 1. Delineación esquemática de la manzana o cuadra de casas perteneciente a Pedro Cortés, IV marqués del Valle, en la plaza mayor de México, colindante con las calles Profesos [sic., Profesas] de la Compañía al norte, Tacuba al este y San Francisco [actual Isabel la Católica] al oeste. Autor desconocido (1603). *Descripción de la quadra del sñor marqués del Valle en México. Mapas y Planos-Méjico.* (52). Archivo General de Indias, España]. Fuente: Cortés (1603).

⁴ Anónimo (1603).

en época virreinal pero la documentación disponible sobre el referido templo es de fechas más tardías (Pérez-Rocha, 1988). En un artículo escrito en colaboración con Serrano Espinosa intentaron reconstituir la historia de la fundación y evolución de la parroquia (Serrano Espinosa & Pérez-Rocha, 1988) pero existen fuertes lagunas sobre los primeros años de la instalación franciscana. Asimismo hay algunos aspectos a destacar si se pretende entender la fase de transición política, social y religiosa que ocurrió con la instalación de los españoles y a partir de la cual se interpretan las cuentas de vidrio recuperadas en el lugar.

El “Códice Franciscano” (García Icazbalceta, 1889) es una de las fuentes más relevantes para el estudio de los primeros años de la colonización de Tacuba pero se desconoce la fecha en la que el cura de esa parroquia redactó el texto anexado después a las demás informaciones producidas por sus compañeros. El documento se envió a España en 1570, por lo que su información alude a una realidad ligeramente anterior. La llegada de europeos a *Tlacopan* supuso considerables cambios políticos, económicos y sociales que afectaron a los indígenas aunque los líderes autóctonos lograron que las autoridades coloniales reconocieran su señorío, manteniendo la posición de cabecera de la región y recibiendo el título de ciudad. A pesar de todo, los límites de la jurisdicción prehispánica se redujeron, delimitados por las orillas occidentales del Lago de México hasta la cumbre de la Sierra de las Cruces (González Gómez, 2004, pp. 90-91; Pérez-Rocha, 1982, p. 31, 1996, p. 152). A partir de entonces se instalaron ahí diversas haciendas de trigo o vid, y espacios de recreo para la élite novohispana a lo largo de todo el camino hacia México, como describen los franciscanos Antonio de Ciudad Real (1551-1617) y Alonso de San Juan (s. XVI (?)-s. XVI (?)) (Ciudad Real & San Juan, 1873, p. 228).

Para promover la evangelización de los indígenas y atender a los cristianos recién llegados se fundó la iglesia de San Gabriel. Los trabajos arqueológicos dirigidos por Rubén Manzanilla indican que el edificio se erigió en el mismo local donde antes se situaba el recinto ceremonial prehispánico, una opción que parece corresponder a una estrategia deliberada, que ya se había implementado en el centro de México-Tenochtitlan. En efecto, en el “Códice Franciscano” consta una “Relación particular y descripción de toda la provincia del Santo Evangelio, que es de la Orden de Sant [sic.] Francisco en la Nueva España”, en la que se tejen consideraciones acerca del arzobispado de México y la adopción de dicho método que consistía en que “adonde hubo particular memoria y adoración en los demonios, la hubiese ahora de Jesus Cristo [sic.] nuestro Redemptor [sic.], y veneración de sus santos” (García Icazbalceta, 1889, p. 7).

Serrano Espinosa y Pérez-Rocha (1998, pp. 47-48) sugieren que la explanada correspondería a la plaza citada por Cortés y que Bernal Díaz del Castillo (ca. 1495-1524) menciona como “los patios de Tacuba”. Probablemente es eso lo que se representa en la copia de un mapa antiguo, compilado en un expediente de delimitación de tierras de la primera mitad del siglo XVIII (Figura 2)⁵. En ese documento, el pueblo de Tacuba se señala aún con el nombre prehispánico de *Tlacopan*, simbolizado en el diseño de una estructura de doble talud, con una puerta en forma de arco en la parte inferior⁶. Ese ícono es el mismo que corona el Cerro de Amola, junto a unas cruces, por lo que ambos aludirían al mismo tipo arquitectónico o a un espacio con la misma función. Sus características son muy distintas de las que se emplearon para dibujar la iglesia de *Juchitepeq* [Xuchitepec], con un campanario, la fachada y una pared porticada.

⁵ En una nota del catálogo digital del Archivo de Indias se aclara que el original en que se basó esta copia es anterior a 1611 pero, si se considera que en esa fecha aún no habían comenzado la construcción del templo franciscano, se podría afirmar que su elaboración tuvo que ocurrir mucho antes. Su creación se puede ubicar, como muy tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando se fundó la Iglesia de San Gabriel.

⁶ La estructura arquitectónica que simboliza *Tlacopan* fue diseñada de tal manera que la línea que delimita la parte superior del edificio sirvió para tachar un nombre. Al ampliar el imagen nos parece que la palabra original sería *Yltepec* pero no es posible asegurarlo.



La fecha de su fundación permanece sin determinar. Fernández García (2002, pp. 20-24) sostiene que en 1556 ya existía una iglesia de planta basilical pero la mayoría de los autores atribuye su inauguración al 6 de octubre de 1566, cuando se consagró la sacristía (Bueno Bravo, 2014, pp. 313-314; Chavero, 1902, p. 524; Kubler, 1968, p. 577). Según averiguamos, existen indicios de que eso ocurrió con anterioridad o que se prestaron servicios religiosos previamente a la inauguración de la iglesia. El argumento principal se encuentra en un documento citado por González Gómez (2004, p. 174) en el que se menciona a un “español” de nombre Sebastián de Aparicio, constructor de carreteras y transportista. En 1562 se casó con una joven indígena, que murió al año siguiente, pero el local elegido para el casamiento y su sepultura fue la iglesia de San Gabriel Tacuba, prueba de que los franciscanos ya habían comenzado su labor de evangelización en la zona y oficiaban los sacramentos en el templo, lo que en teoría solo ocurría después de su consagración.

Los datos disponibles sobre la fundación del convento son igualmente confusos. El edificio ya existía en 1570 y por entonces:

Moran en el monasterio [sic.] de Tlacuba [sic.] cuatro frailes, los tres sacerdotes y el uno lego. De los sacerdotes sólo el guardián predica á los indios, y es confesor de ellos y de españoles. El segundo solamente es confesor de los españoles, porque no sabe la lengua. El tercero es confesor de solos los indios. Los vecinos de Tlacuba [sic.] serán al pie de cinco mill [sic.], en la cabecera y en los sujetos [sic.], que son quince poblezuelos ó aldeas. Los encomenderos deste [sic.] pueblo son Juan de Andrada, que está allá en España, y Pedro Cano y Gonzalo Cano. (García Icazbalceta, 1889, p. 9).

Ante la necesidad de alojar a los religiosos, el convento empezó a habitarse antes mismo de que se concluyeran las obras que, según Diego Cortés Chimalpopoca, cacique de Tacuba, solo terminaron en 1573 (Díaz Flores, 2002, pp. 102, 104). Esa labor contó con el apoyo del cacique Juan Cortés (Díaz Flores, 2002, p. 103) y, por el relato de dos frailes que acompañaron la visita del comisario fray Alonso Ponce, al pasar por ahí a

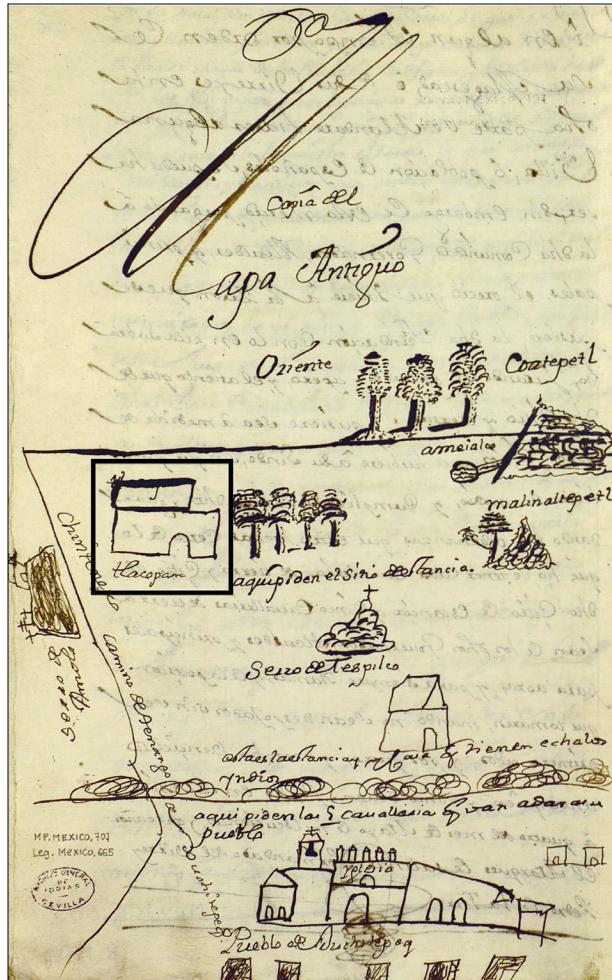


Figura 2. Localización de la plataforma sobre la que se construyó la iglesia de San Gabriel de Tacuba (Tlacopan). Autor desconocido (siglo XVIII (?)). *Copia del mapa antiguo del pueblo de Santo Domingo de Xuchitepec y sus términos em la provincia de Chalco. Mapas y Planos-Méjico (707)*, Archivo General de Indias, España. El diseño se anexó a un expediente sobre ventas y composiciones de tierras, formado en el siglo XVIII y se desconoce la cronología del diseño original en la que se basó el autor. Fuente: “Expedientes sobre ventas” (1713-1754).

29 enero de 1585, el convento ya estaba compuesto por iglesia, claustro, dormitorios y una huerta, aunque seguían viviendo ahí únicamente cuatro religiosos (Ciudad Real & San Juan, 1873, pp. 228-229).

La comunidad no habría logrado ejercer una fuerte preeminencia en la zona y el edificio siquiera aparece representado en la cartografía de la época como símbolo

de la ciudad, al contrario de lo que sucede respecto a otras localidades señaladas en el mapa del desagüe de la laguna de México (Figura 3). La falta de frailes hizo imprescindible la colaboración de indígenas en todo tipo de tareas en el convento, especialmente en los trabajos de mantenimiento diario y en la huerta. Por eso, a 18 de enero de 1588 se ordenó que el repartidor de Tacuba le concediera ocho nativos para que trabajaran ahí por el tiempo de cuatro meses⁷. Ellos convivieron de cerca con los religiosos y el rastro de sus vidas en ese local quedó necesariamente

plasmado en el registro material rescatado durante la excavación arqueológica, junto al de los 'españoles' que frecuentaron la iglesia.

Más allá de la fecha exacta en que se construyó el templo, los franciscanos hicieron duras críticas al modelo de colonización adoptado en la zona, sin capacidad para influir en ello. Los europeos expropiaron las fértiles tierras indígenas para instalar ahí sus haciendas e implementar nuevos cultivos, repercutiendo en el tradicional sistema agrícola y en su modelo económico (Pérez-Rocha, 1996).



Figura 3. Localización del pueblo de Tacuba. Enrico Martínez (1608, junio, 20). Descripción de la comarca de México i obra del desagüe de la Lagvna. Mapas y Planos-Mexico (54), Archivo General de Indias, España. En el diseño de dicho pueblo no se señala el templo franciscano, como sucede en otros casos. Fuente: Castilla (1707).

⁷ Jurisdicción de México (1599).

De tal manera la presencia europea fue avasalladora, que los franciscanos llegaron a afirmar:

... y ahora es Tlacuba [sic.] todo nada y cosa perdida y sin cabeza, por haber desposeído á los indios que eran señores, de sus señoríos, y porque los españoles de México se les han entrado en aquel pueblo y tomando sus tierras á los naturales de él, que no les han dejado por aquella parte de hacia México cosa ninguna ni palmo de tierra hasta las paredes de junto del monasterio [sic.], para hacer sus huertas y casas de recreación y labranzas que por allí tienen. (García Icazbalceta, 1889, p. 9).

Las poblaciones autóctonas se vieron despojadas de prácticamente todas sus propiedades y, durante la primera mitad de esa centuria, realizaron varias demandas para reclamar sus derechos. El caso más conocido es el pleito contra el gobernador Tejada por apropiación de unas fincas (Reyna, 1995, p. 73; Ruiz Medrano, 1991, pp. 245-258), aunque los conflictos se perpetuaron durante el siglo posterior, condicionando las relaciones entre indígenas y europeos que frecuentaban el convento de Tacuba.

LA EXCAVACIÓN

Las primeras excavaciones ocurrieron entre octubre de 1981 y enero de 1982, cuando se localizaron 20 entierros primarios y un osario en el costado norte del edificio, junto a la entrada, datados de época virreinal y del siglo XIX. Los cuerpos se encontraban en *decubitus* dorsal extendido y con los brazos cruzados sobre el pecho o el vientre, siguiendo la pauta del ritual católico. Aunque la orientación de los mismos no fuera uniforme, todos miraban hacia la entrada del templo.

En diciembre de 1982 tuvieron lugar trabajos puntuales, junto al costado norte del ábside de la iglesia, donde se encontraron tres enterramientos primarios y secundarios que obedecían a las características anteriores. En esa ocasión se alcanzaron niveles prehispánicos, determinándose que las estructuras de la iglesia y convento de San Francisco se habían implementado sobre una plaza

prehispánica, asociada al recinto ceremonial de *Tlacopan*. Se siguió explorando el potencial arqueológico del sitio durante la campaña dirigida por Rubén Manzanilla, en 1984 y 1985, cuando las obras del túnel de conexión entre la línea siete y dos del metro afectaron la estabilidad del edificio y hubo necesidad de intervenir en el atrio de la iglesia.

Durante la primera etapa de esta segunda fase, designada excavación extensiva 8, las labores se localizaron en la esquina suroeste del convento de San Francisco. Bajo el piso actual del atrio se encontraron diez entierros directos de los siglos XVI y XVII (Manzanilla López, 1985, p. 60)⁸. Cinco de ellos eran sepulturas individuales y otros cinco de tipo colectivo: tres de dos personas y dos de tres, que sumaron un total de 17 individuos excavados. El conjunto analizado representaba rituales funerarios algo heterogéneos: la posición del cuerpo varió entre *decubitus* dorsal y lateral, siempre orientado de oeste a este, aunque la posición de la cabeza, manos y pies variaba mucho (Manzanilla López, 1985, pp. 55-56).

Los enterramientos no presentaban ningún tipo de ajuar funerario, con excepción de la fosa n. 30, donde se sepultaron tres personas del sexo biológico masculino (30A, 30B y 30C), de corta edad (Figura 4). A pesar de yacer juntos, solo el individuo C presentaba alhajas, una de ellas realizada con cuentas de vidrio, una diferencia importante relativamente a los demás infantes y al resto de personas enterradas en esa zona del templo. Es precisamente esa variable que se trata de percibir con base en el significado de esos elementos.

EL ENTERRAMIENTO 30C

El individuo denominado 30C es un niño de seis años que fue enterrado junto a dos infantes, de cuatro y ocho años. Su cuerpo se encontraba depositado en *decubitus* lateral (derecho), con el esqueleto orientado de oeste a este. El cráneo, alineado de norte-sur, miraba hacia el sur, mientras

⁸ Solamente los entierros 38, 40 y 41, que son los más recientes, pudieron haber ocurrido en fechas posteriores puesto que no se conservó la secuencia estratigráfica original que correspondería al período entre finales del siglo XVII y el siglo XIX.



que sus miembros estaban extendidos, con excepción del brazo izquierdo que tenía flexionado. Manzanilla López (1985, p. 62) señala que esta práctica corresponde a una variante del ritual cristiano que predominó a lo largo del siglo XVI en México, normalmente en *decubitus* dorsal. Lo mismo se verificó en las excavaciones de Tepito y en Chapingo (Estado de México), donde se documentaron entierros "mexicas" en *decubitus* lateral y que "parecen indicar que en el Siglo XVI, algunos indígenas del Altiplano no habían asimilado aún las costumbres funerarias cristianas ó [sic.] bien [sic.], que estas se adoptaron parcialmente" (Manzanilla López, 1985, p. 62).

La contextualización arqueológica permite ahondar mejor en estas cuestiones. La fosa n. 30 se situaba en una intrusión de la capa XI, compuesta por piedras y un fragmento de tezontle con restos de estuco, que

asentaban sobre una base apisonada (apisonado #1). En esa superficie se identificaron los negativos de varias estacas de 7 cm de diámetro y longitud indeterminada, alineadas horizontalmente en sentido norte-sur (Figura 5). En el mismo nivel estratigráfico se detectó aún la fosa n. 33, donde se inhumaron otros tres niños, sugiriendo una relación entre los dos bloques de enterramientos y que no pasó mucho tiempo entre sus muertes. Por otra parte, la ausencia de personas adultas en este nivel de la excavación requiere pensar en una explicación enfocada en este sector de la población que Rubén Manzanilla López (1985, p. 62) atribuye a una epidemia que afectó a los individuos más jóvenes del barrio de Tacuba. No obstante, no se localizaron indicios de ello en las fuentes escritas ni se hicieron estudios sobre los restos osteológicos que lo comprueben.



Figura 4. Reproducción de la foto "Vista general del entierro 30", con los individuos A, B y C (de izquierda a derecha), de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 13).



Figura 5. Reproducción de la foto del "Negativo de estaca situado bajo el piso 2" de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 10).

La capa XI estaba perfectamente sellada con lo cual las inhumaciones de la fosa n. 30 y n. 33 ocurrieron entre la construcción de los pisos n. 1 y n. 2, que delimitaban este nivel arqueológico por arriba, marcando *el terminus ante quem*, y el abandono del piso n. 3, que apareció inmediatamente debajo y señala *el terminus post quem*. El arqueólogo determinó que el nivel IX corresponde a un relleno que preparó el terreno para la construcción de los pisos n. 1 y n. 2. Esos pavimentos presentaban una superficie rugosa de color rosado, eventualmente de cal y arena. El primero tenía una pendiente este-oeste y el segundo norte-sur, de tal modo que eran convergentes, posiblemente para nivelar el suelo sobre el que se construyó la iglesia de Tacuba, a mediados del siglo XVI (Manzanilla López, 1985, p. 49). Aunque ambos pisos tenían características prehispánicas, la presencia de materiales de cerámica vidriada de manufactura indígena con influencia europea en las capas arqueológicas inferiores (capas XII y XIII) los ubica claramente en época virreinal (Manzanilla López, 1985, p. 50).

Los niveles debajo de los apisonados n. 1 y n. 2 se relacionan con una fase de transición material con elementos de tradición indígena mezclados con otros de origen europeo. Este escenario artefactual, que antecedió la formación de la capa IX, es característico de la primera etapa de la presencia española, que la sitúan entre 1517 y 1521. Por otra parte, las semejanzas formales entre los pavimentos prehispánicos y los primeros pisos producidos en época virreinal sugieren que se empleó mano de obra indígena en los trabajos de preparación del terreno y edificación del templo, tal como sucedió en el convento franciscano de la Calle Tacuba (Méjico). Esas personas recurrirían a sus conocimientos tradicionales para dar forma a edificios con características nuevas, lo que se traduciría en dificultades técnicas que

justifican los problemas estructurales que afrontaron muchas de esas primeras construcciones franciscanas⁹.

Por debajo del nivel XII y XIII se situó el piso n. 3 que correspondía ya a una explanada o plaza prehispánica (Figura 6). Su textura de arena compactada con aglutinante ostentaba una superficie rugosa, igual a la que se había detectado en excavaciones anteriores en la zona del atrio (Manzanilla López, 1985, p. 51).

Los datos aportados admiten una clasificación cronológica bastante segura de los enterramientos señalados entre 1550 y 1570. Ellos corresponden a las sepulturas más antiguas detectadas junto al convento de San Francisco, apenas superadas por la fosa n. 2, que se encuadra en el período inmediatamente posterior a la conquista de México Tenochtitlán (1519-1521), aproximadamente entre 1525-1550.

El arqueólogo avanza con la posibilidad de que las inhumaciones colectivas ocurrieran durante la construcción del primitivo templo basilical de Tacuba,

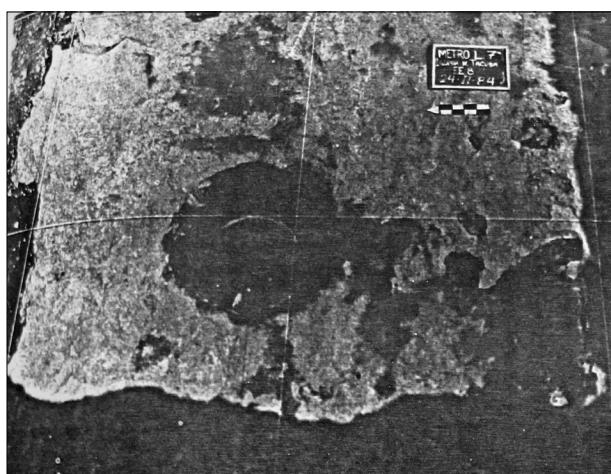


Figura 6. Reproducción de la foto del "Piso 3" de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de Méjico). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 11).

⁹ Sobre el empleo de la mano de obra indígena en la construcción del convento de la Calle Tacuba véase el informe compilado a lo largo del año de 1562 "Convento de la Encarnación" (1564). Al parecer, la necesidad de agilizar el alzamiento del convento de la Calle Tacuba, donde la falta de especialistas españoles les llevó a acudir al empleo de mano de obra indígena. Asimismo, el edificio empezó a deteriorarse al poco tiempo y los daños serían de tal orden que los frailes se vieran obligados a abandonarlo. Ante la enorme preocupación que eso suscitó entre los feligreses y las autoridades, en 1562 se generó un complejo proceso legal mediante el cual se recogieron diferentes testigos que confirmaban los motivos por los que los religiosos habían tomado tal decisión y se solicitaba su reedificación.

inaugurado en 1566 (Manzanilla López, 1985, p. 60). Una breve revisión historiográfica acerca de la fundación de este templo ha permitido confirmar esta tesis y apurar un poco más la cronología propuesta. La presencia del enterramiento n. 2 y de las fosas n. 30 y n. 33 en niveles arqueológicos anteriores a la construcción de los pisos n. 1 y n. 2, indica que las sepulturas ocurrieron antes del inicio de las obras de edificación, propiamente dicha, de la iglesia de San Gabriel Arcángel. Aunque no se sabe exactamente cuando empezaron, si los datos recopilados por Fernández García (2002, p. 20) son correctos y en 1556 ya se podía distinguir la iglesia, los enterramientos serán necesariamente anteriores a esa fecha. Esta podría retrasarse incluso unos años más si se confirma que la iglesia representada en el mapa de Popotla ya aparecía en la versión de 1552 y que efectivamente el diseño alude al templo de San Gabriel (Figura 7), como sugiere Bueno Bravo (2014). En todo caso, eso ratifica que la llegada de los franciscanos a Tacuba es anterior a la inauguración del templo en 1566, y que ellos iniciaran sus labores religiosas antes de concluir la obra, como apunta la fuente citada anteriormente.

Las consideraciones realizadas requieren una nueva mirada sobre la interpretación de la estructura perecedera que asentaba sobre estacas y de la cual se encontraron los negativos en la capa XI. Aunque el informe no refiera su naturaleza o función, ni tampoco las fotografías compiladas concedan una visión de conjunto que permita conocer mejor sus vestigios, avanzamos con algunas hipótesis. Lo más probable es que la referida estructura se asocie a las fosas n. 30 y n. 33 identificadas en ese nivel. Sin que Tacuba contara aparentemente con una iglesia católica y un campo santo, habría que señalar las sepulturas católicas que se iban produciendo, lo cual se pudo hacer mediante una delimitación y/o protección del espacio sepulcral que dejaría su huella en el registro arqueológico.

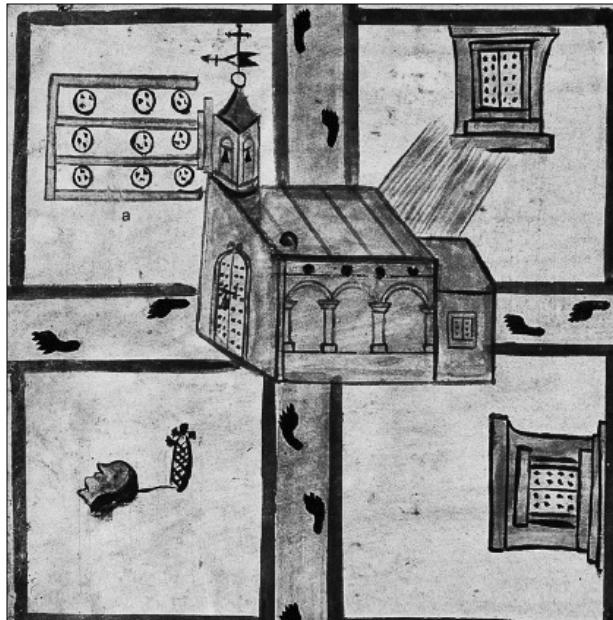


Figura 7. Reproducción del detalle del “Mapa de Popotla” con la representación de lo que pudo ser la iglesia de San Gabriel (ca. 1552-1701). Fuente: Bueno Bravo (2014, p. 310).

Otra posibilidad es que esas estacas se relacionaran con un primitivo templo construido en materiales perecederos mientras se construía la iglesia definitiva. En ese sentido cabe recordar que la iglesia jesuita de Tacuba, edificada en los años 70 del siglo XVI, tenía el techo de paja (Bueno Bravo, 2014)¹⁰. Por otra parte, Muriel (1978, p. 7) sugiere que la necesidad urgente de recibir a la primera comitiva de religiosos franciscanos en México llevó a que se hiciera, “con toda rapidez. . . una sencilla construcción [de] nulo valor arquitectónico y de existencia tan efímera”, posiblemente edificada con materiales perecederos.

Tampoco se puede descartar que la estructura se relacionara con la importancia social de las personas sepultadas cuyo rango exigiría elementos de distinción, o eventualmente por la práctica de ciertos rituales que tuvieron lugar en las inmediaciones durante o después del enterramiento de los jóvenes.

¹⁰ Fuente citada por el autor: México (n.d.).

De los individuos excavados en las fosas n. 30 y n. 33, la particularidad del 30C es que se decoró su cuerpo con complementos. Estos consistían en tres cascabeles de cobre que se recuperaron en la parte inferior de las tibias y que pudieron conformar el adorno de unas tobilleras con sonajero: una sobre el tobillo derecho y dos sobre el izquierdo (Figura 8). Según Manzanilla López (1985, p. 59) este modelo aparece en el Altiplano desde el año 950 d.C. hasta 1550, en excavaciones como Calixtlahuaca, Teotihuacán y Tenochtitlán (Manzanilla López, 1985, p. 58). Las complementaba una alhaja de cuentas de vidrio, seguramente un collar o pectoral. De ese ejemplar se recuperaron once cuentas de vidrio depositadas originalmente sobre las cervicales, después ensartadas para registrarlas fotográficamente (Figura 9).



Figura 8. Reproducción de la foto de las cascabeles de cobre asociadas al individuo C, del entierro 30 de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 15)¹¹.



Figura 9. Reproducción de la foto de las cuentas de vidrio asociadas al individuo C, del entierro 30 de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba (Ciudad de México). Fuente: Manzanilla López (1985, foto 14).

¹¹ Según Manzanilla López (1985, p. 59) este modelo aparece en el Altiplano desde el año 950 d.C. hasta 1550, en excavaciones como Calixtlahuaca, Teotihuacán y Tenochtitlán.

Se entiende que la disposición de los abalorios en la fotografía del informe corresponderá a su configuración original *in situ* pero no existen más datos acerca de ello y en la fotografía de la fosa n. 30 (véase Figura 4) no se distinguen los adornos del individuo C. Todos los materiales fueron inventariados con el número de Catalogo de Salvamento Arqueológico (CATSA) 18918 11/11, sin marcación individual pero, para poder destacar las particularidades de algunas piezas, se optó por atribuir un número distinto a cada una de las cuentas. Actualmente la colección está custodiada por el Depósito de la División de Salvamento Arqueológico del INAH, la antigua Alhóndiga de México¹².

CARACTERIZACIÓN DE LA COLECCIÓN DE CUENTAS DE VIDRIO

Las once cuentas de vidrio que conformaron el posible collar o pectoral que llevaba el infante son de dos tipos: el primero está representado por tres abalorios 'Nueva Cádiz', uno de ellos actualmente fragmentado en dos piezas, y el segundo por ocho abalorios 'chevron' (Tabla 1).

Los ejemplares del primer tipo señalado varían entre la forma cilíndrica de sección cuadrada y lados perfectamente planos (*Nueva Cadiz Plain*), (Figura 10: n. inv. CATSA 18918 1/11), y la forma cilíndrica de sección cuadrada ligeramente retorcida (Figura 11: n. inv. CATSA

Tabla 1. Cuentas de vidrio proyecto metro línea 7 - tramo 1. * Para clasificar la estructura se ha utilizado la metodología propuesta por DeCorse et al. (2003): 'simple' cuando la cuenta está formada por una capa de vidrio y no tiene ningún tipo de decoración, 'compuesta' cuando presenta dos o más capas de vidrio sin decoración, 'compleja' cuando el ejemplar tiene una capa de vidrio y presenta decoración, y 'compósito' cuando además de estar formado por dos o más capas tiene también algún tipo de decoración.

N. Inventario	CATSA 18918 1/11	CATSA 18918 2/11	CATSA 18918 3/11	CATSA 18918 4/11 - 11/11
Técnica	estirado	estirado	estirado	estirado
Estructura*	compuesta	compuesta	compuesta	compuesta
Forma	cilíndrica con paredes planas	cilíndrica ligeramente torcida/helicoidal	cilíndrica torcida/helicoidal	ovaloidal facetado, con extremidades truncadas
Color	capa muy delgada azul- capa delgada blanca – capa más espesa, azul muy oscuro	capa delgada azul- capa delgada blanca – capa más espesa, azul muy oscuro	capa muy delgada azul turquesa – capa delgada blanca – capa más espesa, azul oscuro	blanco-rojo-blanco-azul- blanco-rojo-blanco
Diáfanidad	traslúcido y opaco	traslúcido y opaco	traslúcido y opaco	opaco
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	4,2 x 0,5 x 0,2	4,2 x 0,4 x 0,15	4,9 x 0,5 x 0,2	0,7 x 0,5 x 0,1
Localización	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8, Cuadros D4 y E4	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8 Cuadros D4 y E4	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8 Cuadros D4 y E4	Iglesia de Tacuba, Excavación Extensión 8 Cuadros D4 y E4
Contexto	Sepultura 30	Sepultura 30	Sepultura 30	Sepultura 30
Cronología	1550-1570 (<i>i</i>)	1550-1570 (<i>i</i>)	1550-1570 (<i>i</i>)	1550-1570 (<i>i</i>)
Origen	europea <i>i</i>	europea <i>i</i>	europea <i>i</i>	europea <i>i</i>
Observaciones	Fragmentada	Las dos capas exteriores muy desgastadas junto a las extremidades, señal de uso o desgaste intencional.		Conjunto compuesto por 8 piezas similares

¹² Agradezco al INAH, y en particular al arqueólogo Carlos Salas Contreras, por facilitarme el acceso a la colección y autorizar que procediera a su estudio.



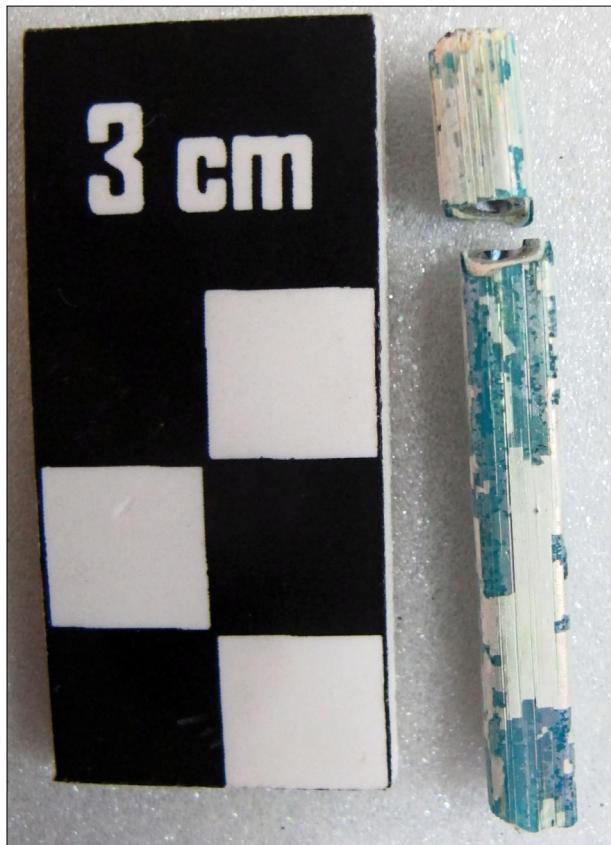


Figura 10. Cuenta Nueva Cádiz de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 1/11). Foto: Andreia Torres (2011).

18918 2/11), hasta el modelo cilíndrico de sección cuadrada y helicoidal (*Nueva Cadiz Twisted*), (Figura 12: n. inv. CATSA 18918 3/11). Las tres cuentas presentan un orificio transversal circular y están compuestas por tres capas sucesivas de vidrio de color azul, blanco y azul, siendo la del interior la más espesa y oscura. Se tratan de ejemplares bastante ligeros que emiten un sonido metálico al chocar, aspecto que los diferencia de las piezas del mismo modelo encontradas en territorio portugués (Lisboa) (Martins Torres, 2007). Los primeros fueron elaborados con una fórmula de vidrio sódico-cálcica con abundancia de sílice, característica común a varios ejemplares recuperados en contextos arqueológicos novohispanos (Salas Contreras & López Ignacio, 2011).

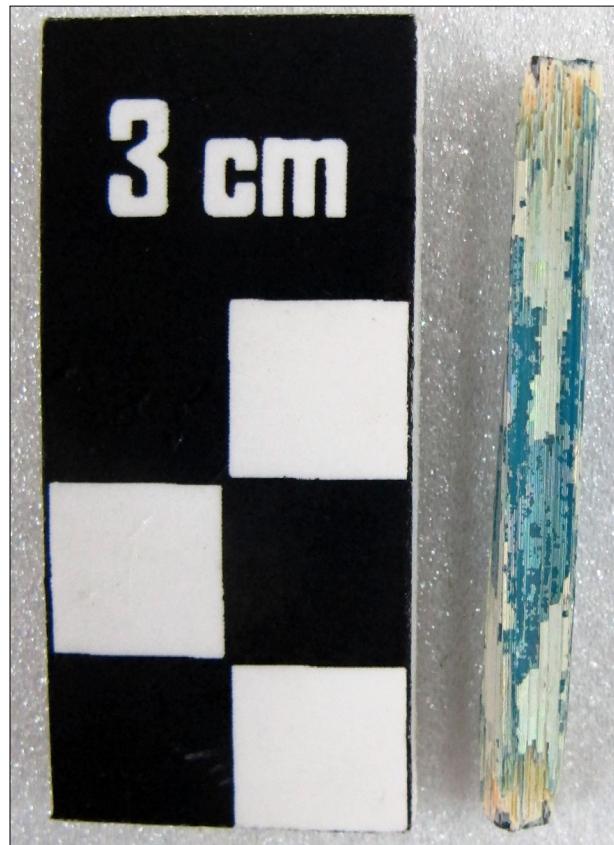


Figura 11. Cuenta Nueva Cádiz de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 2/11). Foto: Andreia Torres (2011).

El segundo tipo, designado de 'chevron', estrella o padrenuestro, presenta una forma ovoide de sección prismática, con orificio transversal circular (Figura 13: n. inv. CATSA 18918 4/11 a 11/11). Al igual que el modelo anterior, las ocho cuentas están compuestas por sucesivas capas de vidrio de color distinto, formando siete niveles en tonos de azul, blanco y rojo. Los extremos presentan un desgaste intencional que le confiere una forma achaflanada y hace visible los diferentes colores en forma de estrella. El número de puntas es irregular, así como el facetado, predominantemente en número de doce. Algunas de las piezas tienen una forma también bastante irregular, con sección triangular o cuadrangular, que pone de manifiesto el poco cuidado del artífice en la ejecución





Figura 12. Cuenta Nueva Cádiz de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 3/11). Foto: Andreia Torres (2011).

de la pieza y, sobre todo, en el acabado. Eso se podría relacionar con una producción hecha por profesionales poco especializados que fueron incapaces de ejecutar piezas de pequeñas dimensiones con la precisión habitual, o eventualmente con una manufactura de bajo coste que iba dirigida a un público menos exigente o de bajos recursos económicos.

Las cuentas 'Nueva Cádiz' y 'chevron' se produjeron mediante la técnica de vidrio estirado (*drawn bead*). Para hacer el tubo, el artesano necesitaba dos barras de hierro, colocadas una en cada extremo de la masa de vidrio caliente (Figura 14). A esta masa disiforme se le confería inicialmente



Figura 13. Cuentas chevron de la excavación arqueológica de la Iglesia de San Gabriel Arcángel, en Tacuba. Colección Salvamento Arqueológico (n. inv. CATSA 18918 4/11 a CATSA 18918 11/11). Foto: Andreia Torres (2011).

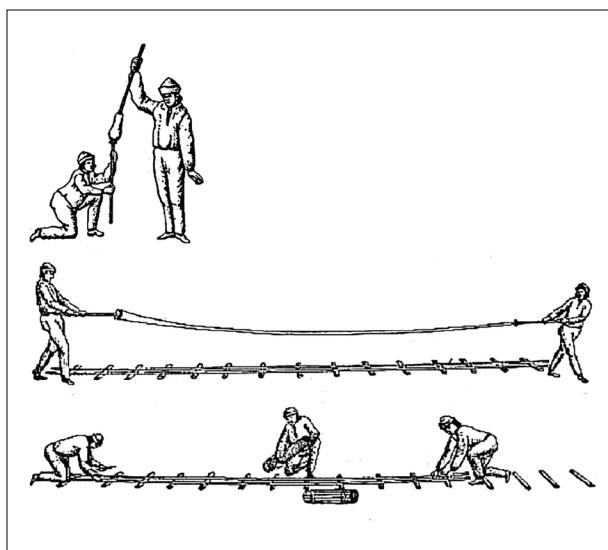


Figura 14. Diseño de las varias etapas de preparación de tubos de vidrio para la realización de cuentas: 1) dos artesano sujetan una varilla de hierro con la que modelan el vidrio incandescente. 2) estiramiento del tubo 3) el tubo ya refrigerado es cortado en trozos más pequeños que luego son agrupados. Fuente: Angus-Butterworth (1958).

una forma de embudo para crear una burbuja de aire que constituiría después el orificio de la cuenta. Después se estiraba progresivamente hasta alcanzar una forma tubular alargada, igualando progresivamente el diámetro de las extremidades del tubo. Por fin, se retiraban los elementos de hierro y se obtenía un largo tubo de vidrio que podría alcanzar hasta 90 cm de largo, medida a partir de la cual se volvería quebradizo. Posteriormente se cortaba la barra de vidrio en tubos menores, llamados 'diamantes'. Estos se cortaban, con una especie de guillotina, en pequeñas unidades que se designaban 'margaritazas' y llevaban al fuego, dentro de un cilindro de hierro con carbón y arcilla, para perder las rugosidades.

Para obtener ejemplares con varias capas de distinto color, se envolvía una segunda barra de vidrio semimodelada alrededor de la primera para unirlas y crear una cuenta policroma. El efecto bicolor se alcanzaba también mediante la utilización de otra técnica que consiste en introducir, en el interior de la burbuja de vidrio de un determinado color, un crisol de vidrio de tono distinto. Este se adhiere a lo que van a ser las paredes del orificio central de la cuenta, y al estirar la burbuja por el exterior, se consigue un tubo similar a los anteriores. Obtenidos los cilindros, se cortaban en pequeñas piezas que eran posteriormente sometidas al proceso de acabado descrito, técnica que se preservó en Venecia hasta al menos mediados del siglo XIX (Figuier, 1873-1877(*i*), pp. 134-135). Los ejemplares así obtenidos no eran todos del mismo tamaño y perfección, requiriendo su clasificación antes de la venta. Esto refuerza la idea de que las cuentas de estilo 'Nueva Cádiz' recuperadas eran de calidad superior a las de tipo 'chevron', bastante pequeñas e irregulares cuando comparadas con los congéneres que circularon en la época. Su estado de conservación es bastante bueno, aunque el vidrio presente la opacidad característica del paso del tiempo en condiciones de deposición que no serían las mejores para asegurar su preservación.

INTERPRETACIÓN Y DISCUSIÓN

Las características del enterramiento 30C del convento de San Francisco de Tacuba y su contextualización estratigráfica

sugieren que el hallazgo se sitúa cronológicamente entre 1521 y 1556, colocándonos ante uno de los primeros individuos sepultados con adornos de abalorios en la Ciudad de México. Aunque no se presenten estudios osteológicos que determinen con exactitud las causas de su muerte, la existencia de dos fosas comunes donde se enterraron tres jóvenes en cada una, plantean algunas posibilidades.

La primera nos remite a un probable escenario epidémico que ya fue sugerido por el arqueólogo responsable. La segunda sería la ocurrencia de un desastre natural como el que relató Juan de Torquemada (1557-1624). En 1582, estando viviendo en el convento de Tacuba, antes de ordenarse sacerdote, sintió un enorme terremoto en la ciudad "que pensaron los moradores y vecinos ser tragados de la tierra" (Torquemada, 1975, IV, p. 407). Eventualmente, ese suceso provocó algunas muertes que podrán corresponder a ciertos enterramientos más tardíos detectados a lo largo de las diferentes intervenciones arqueológicas en ese templo. Finalmente, la tercera posibilidad planteada es que esas fosas se vincularan a rituales prehispánicos que celebraban la conversión al catolicismo o la construcción del nuevo templo de acuerdo a rituales ancestrales. Aunque en principio sus protagonistas fueran indígenas, recientes hallazgos arqueológicos demuestran que las comunidades autóctonas realizaron rituales y sacrificios con extranjeros. Eso sucedió en Zultépec, después rebautizado como Tecoaque (Estado de Tlaxcala), donde la comunidad acolhua sacrificó a los miembros de una caravana que venía desde Villa Rica de la Vera Cruz (1519-1520). Entre ellos se encontraban europeos, indígenas aliados de los españoles y también negros, mulatos y mestizos que demuestran la incorporación temprana de población de origen africano a la sociedad novohispana (Martínez Vargas & Jarquín Pacheco, 2013). En el límite, la realización de la referida fosa pudo representar una apropiación pagana de un espacio que se proclamaba católico. Tampoco se puede descartar que el individuo 30C fuera extranjero (africano o europeo) y que su experiencia americana o la de las personas que lo sepultaron asimilaran ciertos aspectos rituales y materiales autóctonos. No obstante,



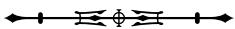
existen varios indicios que nos permiten sostener que el joven pertenecía a las élites autóctonas o, como mucho, era mestizo.

Por entonces, el barrio de Tacuba estaba habitado esencialmente por indígenas a quienes los franciscanos trataban de evangelizar y atender en sus necesidades religiosas cotidianas, como enterrar a sus muertos según los preceptos de la nueva religión y así garantizar la salvación de sus almas. Aunque probablemente ya había empezado el proceso de expropiación de tierras a los indígenas, la presencia española sería claramente minoritaria en esos años y las familias preferirían sepultar a sus parientes en templos de mayor prestigio, sobre todo porque por entonces apenas habían empezado los obras para erigir la iglesia de San Gabriel Arcángel. La reducida penetración de españoles sugiere que la población negra tampoco sería muy abundante, aunque el tipo de cuentas en cuestión ha sido encontrado en contextos americanos asociados a poblaciones de origen africano, particularmente en Brasil (Morais, 2003; Tavares, 2006). Cabe también advertir que, si bien las comunidades africanas en América usaran cascabeles con un significado espiritual (Yentsch, 1994), la forma del objeto recuperado en la excavación se corresponde claramente con un modelo de origen prehispánico. Así, aunque ellas también lograran hacer collares de abalorios que recuerdan a la estructura de un rosario y pudieran influir en algunos de los usos indígenas, nos parece poco probable que el enterramiento 30C se asociara, al menos de manera predominante, a una influencia africana.

La forma como el sujeto fue enterrado lo sitúa en un período de transición del ritual prehispánico al católico, indicando que no había sido aún perfectamente asimilado y que su sepultura pudo atender también a las prescripciones de las creencias autóctonas, como ya señaló Rubén Manzanilla López (1985). Sobre esas prácticas ‘compósitas’ en Tacuba no se localizó más información pero se intuyen mediante la observación de representaciones iconográficas y hallazgos arqueológicos más antiguos donde se detectó el mismo patrón material, que ahora aparece mezclado con elementos cristianos.

La idea señalada requiere reflexionar sobre el valor de los atuendos rescatados para la configuración de la apariencia del individuo 30C, o sea, sobre su significado en los códigos sociales específicos del entorno en que vivió. Por un lado, la elección de las cuentas de vidrio lo enmarca en un contexto de incorporación de elementos europeos, que guardan consonancia con determinados aspectos del ritual funerario adoptado. Por otro lado, los abalorios no parecen haber conformado ningún objeto propio del ajuar católico, como por ejemplo un rosario, ya que no se encontró ningún crucifijo o medalla asociados. Su aspecto tampoco permite relacionarlo con cualquier joya propia de la moda europea que se conserve en algún museo. No obstante, la literatura sugiere que Colón usó un collar con ejemplares de modelo similar que, además de sus características estéticas, emanaba un olor especial mediante su acondicionamiento entre unos algodones (Díaz del Castillo, 1904, I-38, p. 108). Esos aspectos hacen reflexionar sobre la atribución de eventuales propiedades mágicas que conferirían un valor especial a la pieza, a semejanza de lo que sucedía con los collares de cuentas rojas utilizados en el Reino de León. Desafortunadamente, no se conservan muchos amuletos europeos confeccionados con abalorios que permitan asociar el hallazgo con ese tipo de artílugo peninsular, de origen pagano y tantas veces cristianizado.

Más bien se sostiene que esas cuentas, supuestamente europeas, sirvieron para crear objetos adaptados a los gustos locales y poner en práctica costumbres y modas de origen americano. Más allá de la polémica en torno a los conceptos de hibridismo o sincretismo, que particularmente considero inapropiados para reflejar la complejidad de las relaciones de significancia generadas en torno a la cultura material en situaciones de contacto, esta conjugación de elementos aborígenes y extranjeros revela la agencia indígena en estos procesos y pone de manifiesto que no actuaron como simples receptores pasivos como tantas veces se hace creer. Estos adornos novedosos ya no eran plenamente europeos ni tampoco de tradición estrictamente americana y su carácter ambivalente los



volvería inapropiados a una persona nacida en el seno de una familia rigurosamente europea. Este grupo ostentaba la moda española como un elemento de distinción y aunque los expedientes de inquisición revelan que muchas veces usaron talismanes locales, no osarían enterrarse con uno por miedo al castigo divino.

Las marcas de la tradición mexica se manifiestan en la elección de un modelo de cascabel autóctono que pertenecería a unas tobilleras, adornos que las comunidades autóctonas del Altiplano emplearon desde época prehispánica, apareciendo en diferentes pictografías. Su presencia en contextos funerarios infantiles encuentra paralelos con la ofrenda 111 del Templo Mayor, dedicada a *Huitzilopochtli*, donde un individuo fue enterrado con dos cuentas verdes. En campañas anteriores, se recuperó una gran cantidad de esos objetos, de forma, tamaño y material variado, en los sacrificios de niños ofrecidos a Tláloc (López Luján et al., 2010). Eso nos da una idea de que conjugar complementos hechos a base de cascabeles con otros de cuentas obedeció a un patrón pre establecido. Al mismo tiempo, pone de manifiesto la importancia de reproducir esos modelos en contextos funerarios, sobre todo en ocasiones especiales como la de una ofrenda a los dioses. Tales aspectos contribuyen a pensar que el enterramiento 30, particularmente el individuo C, tuvo una posición destacada en su entorno social. A pesar de los paralelos presentados, y que el hallazgo se sitúe en el período fundacional del templo cristiano, no existen indicios suficientes para sugerir que se tratara de una ofrenda que, a los ojos de la Iglesia, se consideraría inapropiada aunque eventualmente también un mal necesario.

El empleo de un collar o pectoral de abalorios, que se pudo complementar con otras piezas en materiales perecederos que no resistieron al paso del tiempo, significó la incorporación de un elemento externo a los códigos de ostentación indígena, conjugándolo con otros

de uso ancestral. La gramática decorativa seguía las pautas vigentes y los modelos seleccionados recuerdan a los ejemplares de obsidiana empleados hasta entonces, en especial los que se encuentran en exposición en el Museo del Templo Mayor de la Ciudad de México, recuperadas en el interior del templo dedicado a *Huitzilopochtli* (Fernández, 1990, p. 15; Melgar Tísoc & Solís Ciriaco, 2009). Nos referimos a las cuentas verdes, gris y 'meca' (rojizo) con forma tubular y tubular retorcida, que coincide con la de las cuentas 'Nueva Cádiz'. De manera similar, los ejemplares de tipo calabaza, de color 'meca', presentan una volumetría que recuerda ligeramente a las cuentas 'chevron' mediante su efecto cromático tricolor. Ambos modelos aparecen en contextos de la fase II (1375-1427 d.C.), siendo que el helicoidal pervivió hasta la fase IVb (1469-1481 d.C.), en la cual se recuperaron dos piezas (Figura 15).

Las circunstancias señaladas sugieren que ambos modelos de abalorios encontraron una rápida asimilación por los grupos privilegiados indígenas. En el proceso habría influido la larga pervivencia de las cuentas tubulares hasta la conquista, así como el color azul de los ejemplares 'Nueva Cádiz', que facilitaba su asociación con los objetos considerados preciosos, propios de la élite, como señala Manzanilla López (1985, p. 57).

La configuración del enterramiento 30C con estos dos tipos de adorno (sonajeros y cuentas) encuentran similitudes con algunas pinturas indígenas que registran rituales funerarios, particularmente en los manuscritos que componen el designado *Grupo Tudela*¹³. Nos referimos a los bultos funerarios con collares de cuentas verdes y cascabeles (Figuras 16 y 17), con sartas de cuentas y de cascabeles (Figuras 18 y 19) o piedras talladas de diferentes colores (Figuras 20 y 21) que contribuyen a la tesis de que este individuo mantenía un estrecho vínculo con las tradiciones prehispánicas y las comunidades autóctonas.

¹³ Se ha adoptado esta terminología para designar este grupo de códices, en detrimento de las designaciones más comunes de *Grupo Magliabecchiano* o *Magliabecchiano-Tudela*, como sugerido por Batalla Rosado (2010).



Más allá de los motivos que explican su muerte, el encuadramiento cronológico nos hace avanzar con la teoría de que las cuentas son de producción italiana, puesto que en este período no se conocen otros centros manufactureros de esos modelos en Europa. Cabe aún la posibilidad de que se hicieran ya en la Nueva España donde Diego Balderas producía cuentas de vidrio al menos desde 1561¹⁴ y el vidriero Blas Hernández conocía el arte de hacer abalorios desde antes de 1595, cuando se propone enseñarlo al italiano Ángelo Carlo¹⁵.

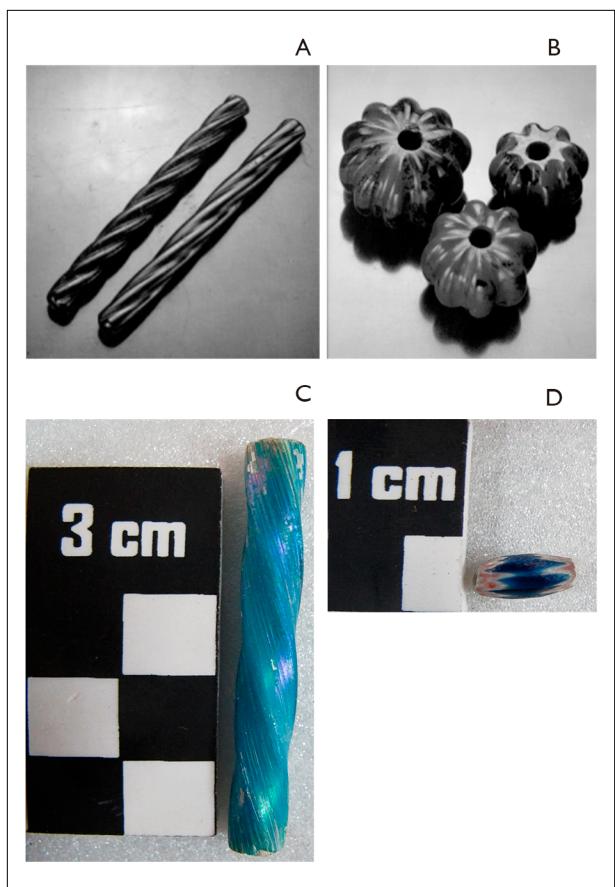


Figura 15. Similitudes entre las cuentas prehispánicas y las cuentas de vidrio coloniales. A y B) Cuentas de obsidiana Templo Mayor. Fuente: Mergar Tísoc y Solís Ciríaco (2009, p. 128); C y D) Cuentas de vidrio de la excavación Metro Línea 7. Fotos: Andreia Torres (2011).



Figura 16. "Esta figura es de lo mismo lo lloravan sus hijos y parientes y le davan para el camino cacauati", donde el bulto funerario presenta un collar con cuentas verdes y cascabeles de metal. Fuente: "Códice Magliabechiano" (1996, lámina 67).

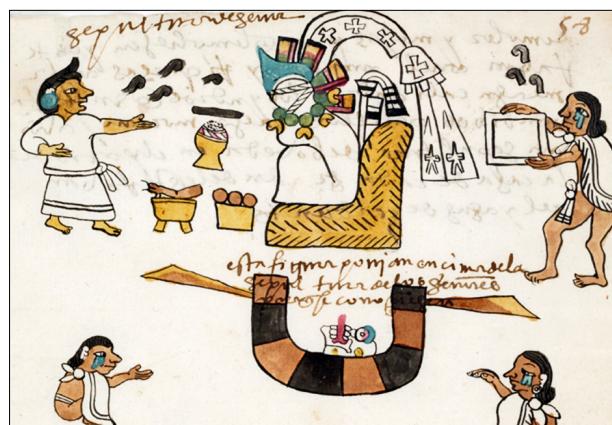


Figura 17. Esta imagen del “Códice Tudela” se corresponde con la temática representada en la Figura 16. Fuente: Batalla Rosado (2002, lámina 58v).

¹⁴ Ibarreta Notario (1561).

¹⁵ Villalobos Notario (1595).





Figura 18. "Esta figura es q[ue] quando algun mercader se finava lo q[ue]mavan y enterravan con el su hacienda y pellejos de tigre por lo q[ue] mas tenia poniendole a la Redonda las guiaras e oro e joyeles y piedras finas q[ue] tenian y plumajes como si alla en mictlan q[ue] ellos llamavan lugar de muertos uviera de usar de su oficio". Esta imagen presenta varios cambios respecto al Códice Tudela. Fuente: "Códice Magliabechiano" (1996, lámina 68).



Figura 20. "Esta figura es q[ue] quando finava alguno mançebo lo q[ue] le ponian era tamales y frisoles y le davan q[ue] llevase a questas una carga de papel si lo tenia y un papel atado como penacho q[ue] ellos llamavan amatl pero conto este embarazo o hato fuese a Recibir al señor del omictlan". Fuente: "Códice Magliabechiano" (1996, lámina 69).



Figura 19. Esta imagen del "Códice Tudela" se corresponde con la temática de la Figura 18 aunque presente varios cambios en la forma de representar los elementos principales de la escena. Las cuentas, por ejemplo, parecen conformar una única sarta dispuesta al rededor del bulto funerario que en la versión anteriormente mencionada se interpretaron como piezas ensartadas separadamente. Fuente: Batalla Rosado (2002, lámina 59v).



Figura 21. Esta imagen del "Códice Tudela" se corresponde con la temática de la Figura 20 y, aunque presente varios cambios en la forma de representar los elementos principales de la escena, se mantiene el diseño de las piedras preciosas. Fuente: Batalla Rosado (2002, lámina 60v).

Las piezas estudiadas sirvieron aparentemente para complementar el adorno de un joven indígena o mestizo que se enterró en una versión del ritual católico que no obedecía perfectamente a los cánones de la ortodoxia oficial. Desde el punto de vista simbólico, los elementos de distinción que presentaba se encontraban igualmente

en la transición entre el mundo prehispánico y virreinal, remitiendo simultáneamente a lo americano y a lo europeo. La presencia de estas cuentas de vidrio refleja los procesos de incorporación de lo ajeno mediante el reconocimiento de utilidades y símbolos previos, que se conjugaron con otros elementos claramente americanos

para seguir demostrando su situación particular en la nueva sociedad que se estaba conformando.

El joven pertenecería a una familia de rango elevado en la jerarquía social autóctona, ya sea porque fue el único individuo enterrado con complementos, como por el tipo de alhaja y materiales elegidos. El vidrio artificial le conferiría un valor añadido al vincularse con el colonizador, aspecto que asociado a la forma y al color del objeto, hace pensar que las piezas remitían al ámbito de las cosas curiosas y preciosas. En todo caso, las dificultades en atribuir este objeto a un grupo poblacional específico ponen en evidencia su ambigüedad.

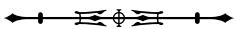
Todo lo anterior nos hace suponer que la participación de los abalorios en la construcción de la apariencia de este indígena no supuso eliminar totalmente las huellas del otro en la percepción del objeto, tal como sucede hoy día entre las comunidades kaxinawa (Acre brasileño y Amazonía peruana). Según observó Els Lagrou, los significados rituales y míticos atribuidos a la chaquira “posibilita la transformación de personas a partir de pedazos de artefactos ‘vivos’ que cargan, en su propia constitución, la agencia de otros seres” (Lagrou, 2013, p. 248). Por eso, la marca del europeo le conferiría un valor añadido y las memorias y emociones que despertaba ver y tocar esos objetos se capitalizarían en beneficio propio, ya sea como elemento de prestigio o como forma de participar o dominar a ese mundo que representaban.

Curiosamente, los dos modelos de cuentas de vidrio detectados en el enterramiento 30C aparecen normalmente juntos en América donde conocieron un amplia difusión espacial, desde los territorios situados más a norte, en lo que es actualmente Canadá (Gilbert, 1997) y EEUU (Blair et al., 2009; Deagan, 1987, pp. 162-163; Francis Júnior, 2009; Rodning et al., 2010; White, 2016, 2017; Williamson, 2012; Worth, 2016), pasando por Belice (Oland, 2009, 2014; Simmons, 2006) Costa Rica (Arrea Siermann, 2016; Vargas Amador, 2011), República Dominicana (Samson, 2007) y Venezuela (Flores, 2007), hasta el Perú (Menaker, 2016; Valkenburgh, 2012;

Wernke, 2011; Wernke & Oré Menéndez, 2013, pp. 74-75), Chile (Niemeyer et al., 1992, pp. 125-128), o incluso Argentina (Cabral & Yazlle, 2014; Ramos van Raap & Bonomo, 2016; Tapia & Pineau, 2011, 2013), un patrón que se repite también en la Península Ibérica, como se expresará más adelante, y que por eso no puede considerarse algo específicamente americano.

En lo que respecta particularmente a México, no se ha localizado ningún trabajo sobre estos tipos de cuenta aunque en la mediateca del INAH se registraron tres sartas (dos compuestas y una sencilla) con cuentas de estilo ‘Nueva Cádiz’ procedentes de una excavación en Chinantla (Oaxaca), en contextos clasificados del siglo XVI. Aparentemente ninguno de los ejemplares se conjugaba con cuentas ‘chevron’ en las dos sartas compuestas, como sucede en otras regiones americanas, sino que se asociaron con pequeñas cuentas globulares de metal dorado que atendían a los preceptos de la estética prehispánica vigente hasta entonces (Tabla 2).

Por el momento no fue posible averiguar más información sobre este hallazgo que constituye el único paralelo nacional debidamente contextualizado. Además de Chinantla, se sospecha que han sido encontradas en otras excavaciones de México sobre las cuales habla Kelly (1992, pp. 155-198). La autora hace un estudio de unos collares supuestamente recuperados en el interior de una vasija encontrada en los muros de la antigua iglesia de Xochipala (Guerrero) que terminó en manos de Donald Cordry y Dorothy Cordry. A pesar de la importancia de la referencia a unos collares con cuentas ‘Nueva Cádiz’ que supuestamente incorporaron el ritual fundacional de la iglesia de Xochipala, construida en una fecha anterior a 1548, cabe tener algunas precauciones. Los Cordry fueron emisarios de EEUU que, pese a su formación antropológica, se dedicaron a reunir un conjunto de piezas demostrativas de las artes indígenas mexicanas para incorporar los museos norteamericanos. Su entusiasmo y necesidad de validar sus investigaciones ni siempre obedeció a la ética profesional y presentaron



imágenes en sus trabajos que no se correspondían con las prácticas observadas en campo, sino que se trataban de construcciones que forjaban las evidencias que no lograron encontrar (Martins Torres, 2018). Por eso, aunque Kelly (1992, p. 188) reuniera otros relatos que confirmaran que durante las obras de la iglesia se encontraron cerca de 150 collares “supuestamente de vidrio” que se vendieron en el mercado local, cabe siempre la posibilidad de que los ejemplares que la autora tuvo oportunidad de ver no fueran auténticos. Lo mismo sucede respecto a un collar de estas cuentas descubierto por un huajero en 1969, en Colima, supuestamente en los márgenes del río Juluapan, cuando se removieron aproximadamente 80 enterramientos (Kelly, 1992, pp. 196-197).

Muy distinto es el fragmento de cuenta ‘Nueva Cádiz’ encontrado por Jorge Olvera en las excavaciones

de la Catedral Metropolitana, en un nivel que se dató de 1573. Se desconoce el paradero de dicha cuenta o los elementos en los que se basó para atribuir esta cronología. Eso sucede también con la cuenta ‘chevron’ recuperada en la excavación de Teotenango (Tenango), en el Estado de Méjico. Además, este tipo de cuenta ha aparecido en intervenciones arqueológicas norteamericanas, especialmente en misiones que pertenecían entonces a la Nueva España. Pero en ambos casos se tratan de regiones que se podrían considerar periféricas en relación a los grandes centros de poder, que ponen de manifiesto la singularidad de este hallazgo en la Ciudad Méjico. La colección del convento de San Gabriel permite incrementar el conocimiento sobre la difusión de estos modelos en América, ampliando el mapa de su difusión en el Virreinato más allá de las regiones periféricas.

Tabla 2. Cuentas Nueva Cádiz de Chinantla (Oaxaca). * Para clasificar la estructura se ha utilizado la metodología propuesta por DeCorse et al. (2003): ‘simple’ cuando la cuenta está formada por una capa de vidrio y no tiene ningún tipo de decoración, ‘compuesta’ cuando presenta dos o más capas de vidrio sin decoración, ‘compleja’ cuando el ejemplar tiene una capa de vidrio y presenta decoración, y ‘compósito’ cuando además de estar formado por dos o más capas tiene también algún tipo de decoración.

(Continúa)

Pieza/Conjunto 1	
N. Inventario	?
Técnica	estirado
Estructura	compuesta
Forma	cilíndrica con paredes retorcidas
Color	azul
Diáfano	?
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	?
Localización	Chinantla (Oaxaca)
Contexto	?
Cronología	siglo XVI
Origen	europea ?
Observaciones	Collar compuesto por 15 cuentas Nueva Cádiz (aparentemente de sección cuadrangular y paredes planas) y 16 cuentas de oro (según el inventario, aunque cabe la posibilidad que sean de vidrio sobredoradas).
Fuente	INAH (n.d.c)

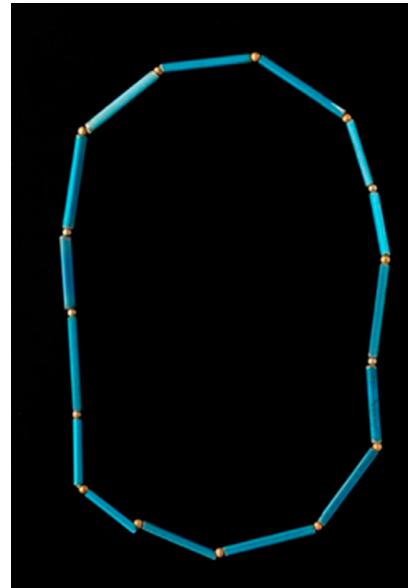
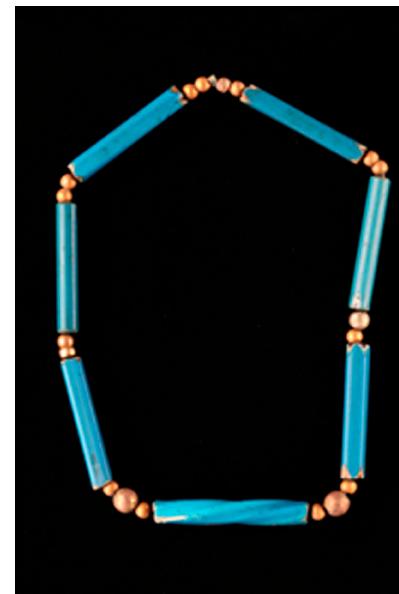


Tabla 2.

(Conclusión)

Pieza/Conjunto 2

N. Inventario	?
Técnica	estirado
Estructura	compuesta
Forma	cilíndrica con paredes retorcidas
Color	azul
Diافanidad	?
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	?
Localización	Chinantla (Oaxaca)
Contexto	?
Cronología	siglo XVI
Origen	europea ?
Observaciones	Collar compuesto por 7 cuentas Nueva Cádiz (1 retorcida, 4 de paredes planas y 2 de sección circular) y 18 cuentas de oro (según el inventario, aunque cabe la posibilidad que sean de vidrio sobredoradas).
Fuente	INAH (n.d.b)



Pieza 3

N. Inventario	?
Técnica	estirado
Estructura*	compuesta
Forma	cilíndrica con paredes retorcidas
Color	azul
Diافanidad	traslúcido y opaco
Medidas: largo x altura x orificio (cm)	2,0 x 0,9 x ?
Localización	Chinantla (Oaxaca)
Contexto	?
Cronología	siglo XVI
Origen	europea ?
Observaciones	Fragmentada
Fuente	INAH (n.d.a)



Del análisis global de los trabajos arqueológicos americanos resalta la reducida proporción de los ejemplares de modelo 'Nueva Cádiz' y 'chevron', en comparación a otros tipos de cuenta. Por lo general, se tratan de sitios de cronologías tempranas, desde inicios del siglo XVI hasta, como mucho, la primera mitad del siglo XVII, asociados a usos indígenas. Este patrón coincide con las características del hallazgo estudiado, indicando una cierta uniformidad en el consumo hispanoamericano de estos modelos. Al contrario de lo que afirman algunos autores, esa tendencia no resulta de una indisponibilidad de esos materiales en el mercado, puesto que las referidas cuentas se siguieron utilizando durante el siglo posterior en Europa, particularmente en Portugal (Martins Torres, 2007). Aunque resulte difícil determinar los motivos que justifican la ausencia de modelos 'chevron' y 'Nueva Cádiz' en contextos arqueológicos americanos a partir del siglo XVII se avanzan algunas hipótesis.

Antes de emplearse en América, esos modelos penetraron en el trato africano y su consumo inicial en el Nuevo Mundo pudo relacionarse más con las expectativas del europeo que propiamente con una expresión del gusto de las diferentes comunidades indígenas. En ese caso, su desaparición resultaría del fracaso de este producto en esas tierras y su sustitución por otras cuentas más demandadas. Asociada a esta idea, se debería considerar que las modas no son estáticas y que la evolución de los gustos produjo cambios en el mercado de consumo que pudieron afectar a la difusión de estos dos modelos, especialmente entre los indígenas. Sin embargo, este argumento no explica por qué, en toda la enorme extensión del territorio continental, las diferentes poblaciones aborígenes dejaron de demandar esos tipos de cuenta en particular. Aceptar este tipo de explicación sería negar la enorme diversidad cultural americana, así como las particularidades de cada grupo étnico que poblaban entonces ese territorio.

Por el momento, es posible pensar que la respuesta se encuentra en las dinámicas de mercado, porque los

grupos vinculados a la exportación de esas cuentas hacia América lograron mayores ganancias con la venta de ejemplares más sencillos y dejaron de invertir en este nicho del mercado. Otra posibilidad es que existieran problemas con los tradicionales proveedores, llevando a un cambio de intermediario que ocasionaría una mudanza del producto. En ese orden de factores podrían haber influido la configuración de las redes de comercio, las políticas de restricciones a las importaciones y de fomento a las manufacturas locales, o la geopolítica de los reinos de la monarquía hispana.

Más allá de los motivos de esa tendencia, todo indica que la vida social de esos objetos en América se enmarcó en una dinámica muy diferente a la de la península ibérica. Ahí esos modelos se difundieron esencialmente durante los siglos XVII y XVIII para la decoración arquitectónica de jardines y capillas de personajes importantes, a veces vinculados a los procesos de expansión europea (Martins Torres, 2007) o integrando los jardines Reales, como la Fuente de Neptuno proyectada por el italiano Vermondo Resta en el Real Alcázar de Sevilla entre 1613-1621 (Campos de Alvear & Martínez Lara, 2014). Eso sugiere que, así en Portugal como en España, la carga simbólica que afilió los abalorios al comercio africano y americano durante los siglos XV y XVI, condujo a una desconsideración del objeto que lo asociaba con los materiales sin valor que eran propios de los nativos de otros continentes. Dicha valoración contrastaba con una práctica cotidiana en la que proliferaba el uso de otro tipo de cuentas en la joyería, junto a materiales preciosos y semipreciosos. No es demás recordar que la Casa Real llegó a encargar joyas de vidrio al lapidario Don Pedro Puch que trabajaba en la sala de lapidar del Almacén General de Cristales, en Madrid (Calatayud Arinero, 2000, p. 59; Pastor Rey de Viñas, 1998, p. 207), demostrando que en pleno siglo XVIII su uso no era exclusivo de las clases populares, como frecuentemente se dice.

Curiosamente fueron también las circunstancias descritas anteriormente que favorecieron las



configuraciones alegóricas de las cuentas 'chevron' y 'Nueva Cádiz' en territorio peninsular. De 'osas de indios y negros', pasaron a plasmar el poder de las élites metropolitanas: algunas ciudades y personajes escenificaron particular y públicamente los estrechos lazos con los territorios atlánticos y todo el prestigio que les concedían esas relaciones. Esos objetos, conjugados normalmente con porcelanas asiáticas o cerámicas vidriadas producidas en Europa imitando las primeras, o aún con elementos acuáticos como cantos rodados de río, conchas y piedras de colores, representaban una apropiación de esos mundos lejanos que ahora constituían una de las esencias de las élites peninsulares. En última estancia, el proceso artístico que se revelaba en esa estética particular con abalorios, consolidaba el dominio sobre esos lugares y personas a los que pertenecían inicialmente. En ese sentido se podría afirmar que los europeos también captaron las fuerzas de la agencia del 'otro' reconocidas en los materiales y que eso no es exclusivo del pensamiento amerindio, como lo llegó a afirmar Lagrou (2013). A pesar de que la incorporación de los abalorios de los 'indios' en la arquitectura palaciega significó aparentemente el retorno del reflejo simbólico gestado en contexto virreinal, del cual sería deudor, su nuevo uso marcaba una distinción importante. En el Atlántico las cuentas 'chevron' y 'Nueva Cádiz' sirvieron, al menos idealmente, a la conformación social del aspecto que tendría el cuerpo de los aborígenes, mientras que en Europa se circunscribían a la apariencia de los espacios arquitectónicos en los que habitaba o frecuentaba.

Finalmente, aunque no se encuentren más ejemplares de este tipo en la Nueva España a lo largo de todo el período virreinal, las cuentas 'chevron' adquirieron una nueva vida en época contemporánea, asociada a las artes indígenas, reflejándose en el discurso museológico que las exhibe (Martins Torres, 2017b, 2018). Así las encontramos en Oaxaca, como parte de la composición de un collar de la comunidad zapoteca de San Pedro Quiatoni (Figura 22) o de un ejemplar de

Yalalag, junto a la característica 'cruz de las tres María' (Figura 23). Su uso sigue siendo circunscrito ya que la mayoría de esas piezas de joyería emplea otro tipo de cuentas, tal como sucedía antes. En la actualidad, eso se justifica por su reducida presencia en las tiendas de abalorios que se encuentran en las principales ciudades o, eventualmente, también por su precio superior. Esos ejemplares se siguen importando, ahora desde China y de República Checa donde existen importantes fábricas que las exportan a todo el mundo y son vendidas en los mercadillos en los puestos que venden complementos de vestuario vulgarmente apodados de *hippyticas*, en alusión a las interpretaciones contemporáneas de ciertos rasgos culturales de la cultura azteca.

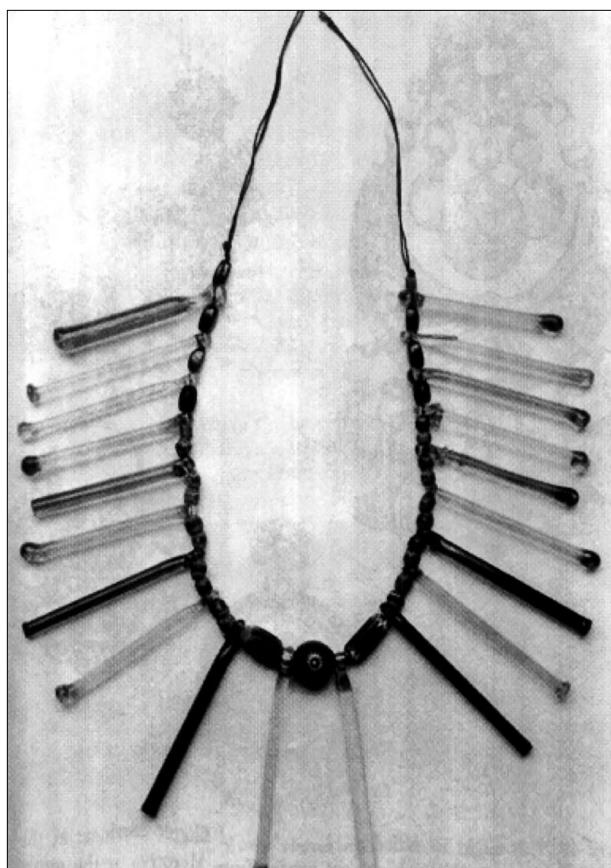


Figura 22. Reproducción de la foto de un collar de San Pedro Quiatoni con tres cuentas chevron al centro, autora y cronología desconocidas. Fuente: Davis y Pack (1963).



Figura 23. Collar de Yalalag compuesto por cuentas rojas intercaladas por cuentas chevron de diferentes colores, autora y cronología desconocidas. Fuente: Old Beads (n.d.).

CONCLUSIONES

El análisis de la colección arqueológica ha puesto en evidencia la complejidad del estudio de la cultura material en entornos interculturales y la necesidad de contemplar el uso de metodologías de diferentes disciplinas y el cruzamiento de diversos tipos de fuentes para pensar sobre la interacción entre personas y objetos. Al adoptar una visión amplia de los fenómenos, así en el espacio como en el tiempo, se trató de combatir una visión eurocentrica sobre los procesos de colonización material y simbólico de América, tal como lo hicieran otros autores, tales como Spector (1993). Así hemos logrado contemplar los flujos que ocurrieron en ambos sentidos entre ‘europeos’ y ‘americanos’ de manera simétrica, o sea, intentando observarlos desde una perspectiva más equilibrada mediante la cual se puedan observar también las importantes agencias sociales indígenas en la domesticación de las cuentas exóticas y en los cambios que lograron operar en la construcción de la persona del colonizador, aspectos sobre los cuales merece la pena seguir profundizando.

REFERENCIAS

- Angus-Butterworth, L. M. (1958). Glass. In C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall & T. I. Williams (Eds.), *A history of technology: the industrial revolution* (Vol. 4, pp. 358-78). New York: Oxford U. Press. [Adaptado de Diderot's Encyclopédie]. [1751-1772]. [1st ed.]
- Anónimo. (1603). *Descripción de la quadra del s[eñor] marqués del Valle en Méjico*. [Mapas y Planos-Méjico]. (52). Archivo General de Indias, España.
- Arrea Siermann, F. (2016). Un acercamiento al potencial de las investigaciones arqueológicas coloniales, republicanas y recientes en Costa Rica. In G. Chang Vargas (Ed.), *Memoria I Congreso Iberoamericano de Patrimonio Cultural: lo material y lo inmaterial en la construcción de nuestra herencia* (pp. 16-31) (Vol. 1). San José, C. R.: Universidad de Costa Rica.
- Batalla Rosado, J. J. (2002). *El Códice Tudela y el Grupo Magliabechiano: la tradición medieval europea de copia de códices en América*. Torrejón de Ardoz: Ministerio de Educación, Cultura y Deportes.
- Batalla Rosado, J. J. (2010). La importancia del “Códice Tudela” y la escasa validez del “Códice Magliabechiano” para el estudio de la religión azteca: el mal llamado “Grupo Magliabechiano”. *Anales del Museo de América*, (18), 7-27.

- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: EDUSP.
- Blair, E. H., Pendleton, L. S. A., & Francis Júnior, P. (Orgs.). (2009). *The Beads of St. Catherines Island* (Anthropological papers of the American Museum of Natural History, No. 89). New York: AMNH.
- Bueno Bravo, I. (2014). El mapa de Popotla y las copias vienesas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 48, 301-332.
- Cabral, J. E., & Yazlle, L. (2014). Análisis de un contexto de inhumación del momento de contacto Hispano Indígena en el sitio arqueológico La Hoyada (Cachi-Salta). *Revista Escuela de Historia*, 13(2), 1-18.
- Calatayud Arinero, M. Á. (2000). *Catálogo crítico de los documentos del Real Gabinete de Historia Natural (1787-1815)*. Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales.
- Campos de Alvear, R., & Martínez Lara, P. M. (2014). Restauración de la Fuente de Neptuno del Jardín de las Damas del Real Alcázar de Sevilla. *Apuntes del Real Alcázar de Sevilla*, (15), 86-107.
- Castilla, L. V. (1707, agosto 28). *Carta del virrey Luis de Velasco y Castilla*. [México]. (27, No. 30). Archivo General de Indias, España.
- Chavero, A. (1902). Colegio de Tlatelolco. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 40, 517-529.
- Ciudad Real, A., & San Juan, A. (1873). *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes* (Vol. 1). Madrid: Imprenta de la viuda de Calero.
- Códice Magliabechiano: libro de la vida. (1996). [Edición facsimilar]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Convento de la Encarnación. (1564). *Informaciones: Convento de San Francisco de México*. [México]. (207, No. 20). Archivo General de Indias, España.
- Cortés, P. (1603, noviembre 17). *Pedro Cortés solicita facultad: tomar a censo unas tierras*. [Patronato]. (17, R. 17). Archivo General de Indias, España.
- Davis, M. & Pack, P. (1963). *Mexican Jewellery*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Deagan, K. (1987). *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800: ceramics, glassware, and beads* (Vol. 1). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Decorse, C. R., Richard, F. G., & Thiaw, I. (2003). Toward a systematic bead description system: a view from the Lower Falemme, Senegal. *Journal of African Archaeology*, 1(1), 77-110.
- Díaz del Castillo, B. (1904). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Tipografía de la Secretaría de Fomento.
- Díaz Flores, L. (2002). *Tacuba, origen y desarrollo* (Tesis de maestría). Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, Instituto Nacional de Antropología y Historia, Secretaría de Educación Pública, Ciudad de México, México.
- Expedientes sobre ventas y composiciones de tierras. (1713-1754). [México] (665). Archivo General de Indias, España.
- Fernández, M. Á. (1990). *El Vidrio en México*. México: Centro de Arte Vitro.
- Fernández García, M. (2002). *Ciudad rota: la ciudad de México después del sismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Figuer, L. (1873-1877(?)). *Les Merveilles de l'Industrie ou descripción des principales industries modernes: Le verre et le cristal - les poteries, les faïences et les porcelaines - le savon - les soudes et les optases - le sel - le soufre et l'acide sulfurique* (Vol. 1). Paris: Furne, Jouvet et C.ie, Éditeurs.
- Flores, M. (2007). Las cuentas de vidrio en el Orinoco Medio. In L. M. Pacheco, G. Gordones & J. Clarac de Briceño (Orgs.), *Lecturas antropológicas de Venezuela* (pp. 205-214). Mérida, Venezuela: Editorial Venezolana C.A.
- Francis Júnior, P. (2009). The glass beads of the *Paternostri* of Venice. In E. H. Blair, L. S. A. Pendleton & P. Francis Júnior (Orgs.), *The beads of St. Catherines Island* (Anthropological Papers of The American Museum of Natural History, No. 89) (pp. 65-71). New York: AMNH.
- García Icazbalceta, J. (1889). *Nueva colección de documentos para la Historia de México: Código Franciscano* (Vol. 2). México: Imprenta de Francisco Díaz León.
- Gilbert, W. (1997). Baccalieu Trail Archaeology Project, 1997: excavations at cupids. In K. Nelmes (Ed.), *Archaeology in Newfoundland and Labrador 1997*. St. John's: Provincial Archaeology Office. Recuperado de https://www.tcii.gov.nl.ca/pao/arch_in_nl/1997/gilbert_1997_cupids.html
- González Gómez, J. A. (2004). *Antropología e Historia en Azcapotzalco: estudio histórico-antropológico sobre la dinámica cultural, económica y política de una población del noroeste de la Cuenca de México (siglos XVI y XVII)* (Tesis de maestría). Escuela Nacional de Antropología y Historia, Ciudad de México, México.
- Gutiérrez Estévez, M. (2014). Otra vez sobre sincretismo. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (33), 119-141.
- Ibarreta Notario, J. (1561). *Proceso contra Juan Sanchez, Bernabe Armijo, dorador; Diego de Balderas, candilero y un mulato criado de Balderas, por quererse robar a una india. [Inquisición]*. (Vol. 32, exp. 12). Archivo General de la Nación, México.



- Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH. (n.d.a). *Cuenta*. [Mediateca]. México. Recuperado de https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A20603
- Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH. (n.d.b). *Sartal de 7 cuentas*. [Mediateca]. Recuperado de https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A20604
- Instituto Nacional de Antropología e Historia-INAH. (n.d.c). *Sartal compuesto de 15 cuentas*. [Mediateca]. Recuperado de https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/objetoprehispanico%3A20605
- Jurisdicción de México. (1599, noviembre 15). *Para que los capítulos de ordenanzas aquí insertos, tocantes a la mesa de ganados mayores y menores se guarden y cumplan con Suárez de Peredo. [General de Parte]*. (Vol. 5, exp. 539, f. 259r). Archivo General de la Nación, México.
- Kelly, I. T. (1992). *Trade beads and the conquest of Mexico*. Windsor: Rolston-Bain.
- Kubler, G. (1968). *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lagrou, E. M. (1998). *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity* (Tesis de doctorado). University of St. Andrews, St. Andrews, Escócia, Reino Unido.
- Lagrou, E. M. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Lagrou, E. M. (2009). *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte.
- Lagrou, E. M. (2013). Chaquira, el inka y los blancos: las cuentas de vidrio en los mitos y en el ritual kaxinawa y amerindio. *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1), 245-265.
- López Luján, L., Chávez Balderas, X., Valentín, N., & Montúfar, A. (2010). Huiztilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan. In L. López Luján & G. Ollivier (Orgs.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 367-394). México: INAH.
- Manzanilla López, R. (1985). *Informe General Segunda Etapa - 1984-1985* (Proyecto metro-Línea, 7) (Texto mecanografiado). México: INAH.
- Martínez Vargas, E., & Jarquín Pacheco, A. M. (2013). El sacrificio de negros al inicio de la conquista de México. *Arqueología Mexicana*, 19(119), 28-35.
- Martins Torres, A. (2007). Contas exumadas na intervenção arqueológica do palácio dos marqueses de Marialva: uma tipologia usada no trato colonial. *Anais de História de Além-Mar*, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.
- Martins Torres, C. A. (2017a). Cuentas rojas y magia de amor: intercambios culturales entre España y Nueva España en Edad Moderna. *Hispania Sacra (CSIC)*, 69(140), 567-578. doi: 10.3989/hs.2017.035
- Martins Torres, A. (2017b). Narrativas e materialidades de San Pedro Quiatoni (México). In L. Amaral & C. Rocha (Orgs.), *Patrimônios possíveis: arte, rede e narrativas da memória em contexto iberoamericano* (pp. 23-41). Goiânia: UFG.
- Martins Torres, A. (2018). Os colares de vidro de Quiatoni (México): suas agências e simetrias na prática museológica e antropológica. *Etnográfica*, 22(1), 27-51. Recuperado de <http://journals.openedition.org/ethnografica/5141>
- Melgar Tísoc, E. R., & Solís Ciriaco, R. B. (2009). Caracterización de huellas de manufactura en objetos lapidarios de obsidiana del Templo Mayor de Tenochtitlan. *Arqueología*, 42, 118-134.
- Menaker, A. (2016). Las cuentas durante el colonialismo español en los Andes Peruanos. *Boletín de Arqueología PUCP*, (21), 85-97.
- Méjico. (n.d.). [doc. sin fecha]. *Real Junta*. (Vol. único, f. 42v-49v). Archivo General de la Nación, México.
- Morais, J. L. (2003). *O Engenho São Jorge dos Erasmos na perspectiva arqueológica e ambiental da Baixada Santista*. São Paulo: MAE.
- Muriel, J. (1978). En torno a una vieja polémica: erección de los primeros conventos de San Francisco en la ciudad de México, siglo XVI. *Estudios de Historia Novohispana*, 6(6), 1-33. doi: 10.22201/ih.24486922e.1978.006.3263
- Niemeyer, H., Rodríguez, A., & Morales, R. (1992). Excavaciones arqueológicas en el sitio Loncomilla, comuna de Villa Alegre, VII región del Maule. *Universum*, (1), 107-138.
- Oland, M. (2009). *Long-Term Indigenous History on a Colonial Frontier: Archaeology at a 15th-17th Century Maya Village, Progresso Lagoon, Belize* (Tesis de doctorado). Department of Anthropology, Northwestern University, Evanston, IL, Estados Unidos.
- Oland, M. (2014). "With the gifts and good treatment that he gave them:" Elite Maya adoption of Spanish Material Culture at Progresso Lagoon, Belize. *International Journal of Historical Archaeology*, 18(4), 643-667. doi: 10.1007/s10761-014-0274-1
- Old Beads. (n.d.). *AM155. [necklaces]*. Recuperado de www.oldbeads.com/necklaces.html



- Pastor Rey de Viñas, P. (1998). *Historia de la Real Fábrica de cristales de San Ildefonso durante la época de la Ilustración, 1727-1810*. Madrid: CSIC.
- Pérez-Rocha, E. (1982). *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba durante la época colonial* (Colección Científica, Vol. 115). México: INAH.
- Pérez-Rocha, E. (1988). Colección de documentos en torno a la Iglesia de San Gabriel Tlacopan (Cuaderno de Trabajo, No. 3). México: INAH.
- Pérez-Rocha, E. (1995). Organización religiosa de la villa de Tacuba y sus cofradías rurales en el siglo XVIII. *Dimensión Antropológica*, 2(4), 87-112.
- Pérez-Rocha, E. (1996). El área agrícola de Tacuba. In B. B. Piña Chan (Coord.), *Estudios del México Antiguo* (pp. 151-162). México: INAH.
- Pérez-Rocha, E. (1997). Naucalpan y Tlacopan en la época colonial. In R. Hernández (Org.), *Naucalpan* (Cuadernos Municipales, No. 8) (pp. 27-39). México: El Colegio Mexiquense.
- Ramos van Raap, M. A., & Bonomo, M. (2016). Nuevos estudios de la colección bioarqueológica de los sitios Arroyo Malo, El Cerrillo y Arroyo Sarandí (Delta del Paraná). *Intersecciones en Antropología*, (3), 71-82.
- Reyna, M. C. (1995). *Tacuba y sus alrededores: siglo XVI-XIX*. México: INAH.
- Rodning, C., Beck, R., Moore, D., Watkins-Kinney, S., & Legg, J. (2010). Part VII: The Spanish Material Culture of Fort San Juan. In R. A. Beck, D. G. Moore & C. B. Rodning (Orgs.), *Joara and Fort San Juan: colonialism and household practice at the Berry Site, North Carolina* (pp. 67-81). Alexandria: National Science Foundation.
- Ruiz Medrano, E. (1991). *Gobierno y Sociedad en Nueva España: Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. Zamora: Gobierno del Estado de Michoacán.
- Said, E. W. (2009). *Orientalismo*. Barcelona: Edición de Bolsillo.
- Salas Contreras, C., & López Ignacio, P. (2011). *El vidrio en dos excavaciones arqueológicas en el centro de la Ciudad de México: el ex convento de la Encarnación (SEP) y el antiguo estanco de tabaco*. México: INAH.
- Samson, A. V. M. (2007). *Renewing the house: trajectories of social life in the Yucayeque (Community) of El Cabo, Higüey, Dominican Republic, AD 800 to 1504*. Leiden: Sidestone Press.
- Serrano Espinosa, T., & Pérez-Rocha, E. (1998). Una visión histórica de la parroquia de San Gabriel Arcángel, Tacuba. *Dimensión Antropológica*, 5(13), 45-74.
- Simmons, S. E. (2006). *Preliminary Report of the 2006 Field Season at Lamanai, Belize: the Maya Archaeometallurgy Project* (UNCW Anthropological Papers, No. 7, Papers of the Maya Archaeometallurgy Project, No. 4). Belmopan, Belize: UNCW.
- Spector, J. D. (1993). *What this awl means: feminist archaeology at a Wahpeton Dakota village*. St. Paul: Minnesota Historical Society Press.
- Tapia, A. H., & Pineau, V. (2011). Diversidad de las cuentas vítreas: los hallazgos de la misión de Santiago del Baradero (siglo XVII). *Arqueología*, 17, 1-18. doi: 10.34096/arqueologia.t17.n.0.1840
- Tapia, A. H., & Pineau, V. (2013). Tipología, manufactura y procedencia de las cuentas vítreas de Santiago del Baradero. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 1(3), 105-120.
- Tavares, A. C. P. (2006). *Vestígios materiais nos enterramentos na antiga Sé de Salvador: postura das instituições religiosas africanas frente à igreja católica em Salvador no período escravista* (Tesis de maestría). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.
- Torquemada, J. (1975). *Monarquía Indiana* (3rd ed.). México: UNAM.
- Valkenburgh, P. (2012). *Building subjects: landscapes of forced resettlements in the Zaña and Chármán valleys, Peru, 16th-17th centuries C.E.* (Tesis de doctorado). Harvard University, Cambridge, MA, Estados Unidos.
- Vargas Amador, J. R. (2011). *Arqueología del Mestizaje: los sitios Paso Real (P-192-PR) y Santa Rosa-1 (C-205-SR-1)* (Tesis de licenciatura). Universidad de Costa Rica, Montes de Oca, Costa Rica.
- Villalobos Notario, A. (1595, octubre 2). *Concierto de aprendizaje*. [Fondo Antiguo Siglo XVII]. (Vol. 179, f. 437v-438v). Archivo General de Notaría del Distrito Federal, México.
- Wernke, S. (2011). Andean households in transition: the politics of domestic space at an Early Colonial Doctrina in the Peruvian highlands. In M. Oland, S. M. Hart & L. Frink (Eds.), *Decolonizing indigenous histories: exploring prehistoric/colonial transitions in Archaeology* (pp. 201-229). Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Wernke, S., & Oré Menéndez, G. (2013). *Informe técnico: Proyecto Arqueológico Tuti Antiguo, Valle del Colca. Fase IV: levantamiento y prospección de los sitios de Mawchu Llacta y Laiqa Laiqa*. Nashville, TN: Vanderbilt University.
- White, F. (2016). Artifacts and Archaeology from the Conquistador Hernando de Soto's Potano Encampment and the Lost Franciscan Mission. *International Journal of Archaeology*, 4(4), 44-53.



- White, F. (2017). *Sixteenth Century European Artifacts from the Confirmed 8MR03538 De Soto Encampment Site with X-Ray Fluorescence Analysis*. Florida: Florida Department of State.
- Williamson, R. (2012). *Stage 3 Archaeological Resource Assessment Beyond the North Limits of the Skandatut Site (A/Gv-193), Lot 24, Concession 7, Geographic Township of Vaughan, City of Vaughan, Ontario*. Toronto: Zzen Developments.
- Worth, J. E. (enero, 2016). *Preliminary Observations on the Archaeological Assemblage of the 1559-1561 Tristán de Luna Settlement*. Paper presented at the 49th Annual Conference of the Society for Historical Archaeology, Washington, D.C.
- Yentsch, A. E. (1994). *A Chesapeake family and their slaves: a study in historical archaeology* (New studies in archaeology). Cambridge: Cambridge University Press.

