


**Tierras de los templos de los ídolos, bienes y pertenencias de Alá:
rentas eclesiásticas, cultura jurídica islámica y retórica imperial en las
diócesis novohispanas de Oaxaca y México, 1536-1544**

**Lands of the Temples of the Idols, Allah Estates and Properties:
Ecclesiastical Revenues, Islamic Legal Culture, and Imperial Rhetoric
in the New Spain Dioceses of Oaxaca and Mexico, 1536-1544**

Rosend Rovira Morgado
Grupo de Estudios Interdisciplinarios sobre América Latina
Universidad Autónoma de Madrid (GEISAL-UAM)
rroviramorgado@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1995-0298>

 **Foundation**

DOI: [10.24901/rehs.v46i181.1041](https://doi.org/10.24901/rehs.v46i181.1041)

Tierras de los templos de los ídolos, bienes y pertenencias de Alá: rentas eclesiásticas, cultura jurídica islámica y retórica imperial en las diócesis novohispanas de Oaxaca y México, 1536-1544 by Rosend Rovira Morgado is licensed under CC BY-NC 4.0 

Fecha de recepción: 28 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 16 de octubre de 2023

RESUMEN:

Este estudio enmarca una temprana correspondencia oficial de varios obispados de la Nueva España con la archidiócesis de Granada, el Consejo de Indias y la Corona. En ella, se entrevé la exitosa organización eclesiástica de la Granada post-nazarí y su impacto cultural en las primeras mentalidades novohispanas. Se analizan tales fuentes teniendo en cuenta las reapropiaciones virreinales y las resignificaciones funcionales de los *awqāf* o *hub(u)s* musulmanes y moriscos (hispanizados en bienes habices). Argumentamos que, al incluir el recuerdo de los habices en tales narrativas epistolares y jurídicas, las diócesis de Oaxaca y México intentaron acercarse epistemológica y hermenéuticamente a las propiedades agrarias religiosas indígenas y sus rentas desde una perspectiva filo-islámica, además de equipar las estrategias gerenciales de la Iglesia andaluza a la realidad americana.

Palabras clave: Nueva España, Diezmo, Tenencias agrarias indígenas, Bienes habices, Resignificación cultural

ABSTRACT:

This paper contextualizes official epistolary documentation exchanged by certain early New Spain bishoprics, the Archdiocese of Granada, the Council of the Indies, and the Spanish Crown. Missives and royal decrees assessed shed light on the successful ecclesial organization of Post-Nasrid Granada and its cultural impact on initial New Spain mentalities. Documentary sources are analyzed by considering viceregal re-appropriations and functional re-significations of Islamic and Moresque *awqāf* or *hub(u)s* (Hispanicized in *bienes habices*). By including *habices* in such epistolary and legal narratives, it is argued that highland Mexico dioceses attempted to epistemologically and hermeneutically approach Indigenous traditional religious estates and taxes in an Islam-oriented fashion, as well as to equate Andalusia Church's managerial strategies to American reality.

Keywords: New Spain, Tithe, Indigenous land tenures, *Bienes habices*, Cultural re-signification

Introducción

A mediados de la década de 1530, los primeros obispados instituidos en el virreinato de la Nueva España afrontaban serias dificultades organizativas, soliviantadas, además, por la pastoral evangelizadora que estaban conduciendo en paralelo las órdenes franciscana, dominica y agustina. Así, en la diócesis de México, las quejas del mitrado fray Juan de Zumárraga se orientaron hacia los limitados recursos de los que disponía, y los consiguientes obstáculos económicos que acarrearba en las rentas, las prebendas y los salarios para el sostén de canónigos y clérigos (Castillo Flores, 2018, pp. 45-59). En Michoacán, el primer ordinario investido, Vasco de Quiroga, tuvo que oponerse muy temprano a la “penuria financiera” que fustigaba su obispado (Mazín, 1996, pp. 103-111 y 98-110). Y, en Antequera/Oaxaca, el prelado Juan López de Zárate afrontó complicaciones similares, con las escasas dotaciones y los irrisorios impuestos que se mandó recaudar en su jurisdicción (Vila Vilar y Sarabia Viejo, 1985, pp. 243-249). Aun cuando la Corona y la Real Audiencia de México intentaron mitigar ese malestar en las tempranas haciendas episcopales novohispanas, mediante asignaciones limosneras,¹ e incluso con la concesión temporal de encomiendas eclesiásticas a sus titulares,² resulta obvio que parte del hostigamiento económico que sufrían esas diócesis se debía a su incapacidad por percibir el diezmo entre los indígenas, revocado formalmente por Isabel de Portugal y Carlos V en 1530 y 1533 (Puga, 1563, fols. 88r-88v).

En efecto, por su condición de catecúmenos y neófitos en el cristianismo, los naturales de Nueva España fueron exonerados por un tiempo del pago de la contribución. Esa exención momentánea estimuló, no obstante, la disposición de la Corona, el Consejo de Indias y otros agentes civiles o eclesiásticos a escudriñar entre los indígenas varios canales subsidiarios de tributación tradicional, y no implantada. Fue así cómo, en 1534, -y con un previo parecer remitido por el religioso dominico Domingo de Betanzos y el obispo Zumárraga al órgano consultivo indiano- Carlos V giró un mandamiento a la Audiencia mexicana,

[...] para que, en lo que toca a las tierras que los indios tenían [en su gentilidad] adjudicadas a los templos vanos suyos y papas, os informéis y sepáis qué tierras son las susodichas, y de qué cantidad y calidad, y quién las posee ahora, y con qué título, y si podrá dar parte de los frutos que se cogiesen en las dichas tierras, así para las fábricas [de las iglesias] como para sustentación del clero (Puga, 1563, fols. 89v-90r).

De hecho, varias serían las consideraciones que Betanzos y Zumárraga tuvieron en cuenta al dar noticia de la existencia de esas supuestas “tierras [...] de los templos vanos suyos y papas”, referidas convencionalmente en la literatura científica con los nombres en lengua náhuatl de *teotlalli* o *teopantlalli* (Caso, 1963, p. 869; Gibson, 1978, p. 253; Lockhart, 1992, pp. 156-157). Ciertamente, Betanzos -como fraile y superior dominico que había transitado ya por los valles centrales de Oaxaca- debió estar al corriente de las instrucciones, reales cédulas y provisiones que, entre 1531 y 1533, se habían emitido en favor del concejo y cabildo de la villa española de Antequera, a fin de que sus vecinos gozaran, a título de bienes de propios o ejidos, de aquellas “tierras que los naturales tenían dedicadas, apropiadas y señaladas para sus ídolos e sacrificios”

(Paso y Troncoso, Zavala, 1939, p. 96),³ y de “las tierras de Cochilobos, las tierras de Moctezuma y otras” (Iturribarria, 1955, p. 63). Por su parte, Zumárraga tampoco tuvo que ser ajeno a los reclamos semejantes presentados por el ayuntamiento de la ciudad de México, que, desde 1529, solicitaba la restitución de una serie de terrenos y pueblos que, se decía, habían servido a Tenochtitlan-Tlatelolco en la antigüedad (Bejarano, 1889, p. 14). Y es que los inmuebles ceremoniales indígenas, así como sus riquezas adscritas, estaban siendo igualmente objeto de pesquisa y demolición.⁴ Más aún: Zumárraga hasta se planteó la posibilidad de acoger varios matrimonios y familias de moriscos cristianos procedentes de Granada, con el objetivo de que conviviesen con los naturales, labrasen sus tierras y los fuesen instruyendo tanto en las técnicas del cultivo de la seda como en la nueva civilidad católica (García Icazbalceta, 1881, p. 113).

Llegados a este punto, resulta conveniente apostillar que la historiografía ha venido prestando atención a esa incuestionable influencia que el mundo nazarí hispanomusulmán desempeñó en el establecimiento del orden virreinal americano, a través de la importación de modelos de organización eclesiástica (Garrido Aranda, 1979), de receptoría judicial (Cunill, 2019, p. 43), o incluso de judicatura y composición concejil en los ayuntamientos (Graubart, 2015, pp. 195-228 y 2022, pp. 110-158; Rovira Morgado, 2016, pp. 80-98), entre otros aspectos no menos relevantes. Sin embargo, muy poco es lo que se ha sondeado y dilucidado en relación con la transculturación y resignificación en la Nueva España de ciertas modalidades islámicas de tenencia sobre la tierra, sistemas de tributación de rentas y censos, tipologías hacendísticas o hasta donaciones piadosas para el sustento de las instituciones religiosas, conocidas en el idioma árabe como *waqf*, o *habis*, en su variedad dialectal magrebí-andalusí (castellanizado en *habiz* o bienes habices) (Hallaq, 1995, p. 31).

Por consiguiente, el presente estudio contextualiza una serie de documentos oficiales, expedidos entre 1536 y 1544, en los que las *teopantlalli* novohispanas -y su reconceptualización en cuanto que bienes habices indígenas- figuran como constructos hermenéuticos virreinales de dominación imperial. Más allá de presentar la atmósfera jurídica que facilitó su oportuna alusión, argumentaremos asimismo que ambas categorías fueron empleadas como dispositivos de *interpretatio* y traducción cultural de varias facetas indígenas, utilizando, para ello, un reflejo analógico con otras sociedades no-cristianas. Veremos, del mismo modo, cómo el uso de ambos términos en esta producción normativa y epistolográfica novohispana respondió también a la necesidad de forjar mecanismos de secularización ontológica y reconfiguración semiótica de la sociedad indígena, desgajando artificialmente una pretendida esfera religiosa de otra de tipo civil.

Breves apuntes sobre arquitecturas ceremoniales, bienes agregados y especialistas rituales en el México central y Oaxaca a finales de la época prehispánica

Para entender, pues, por qué tanto las autoridades episcopales de México y Oaxaca como la Corona se obcecaron en esos años por referenciar los disfrutes agrícolas religiosos y los bienes habices de raíz nazarí en su tipificación de las tierras y las rentas indígenas de la Nueva España, resulta inexcusable que efectuemos una aproximación sucinta a varias peculiaridades presentes en la antigua cosmovisión nativa. Ciertamente, un elemento distintivo de las sociedades

prehispánicas afincadas en Mesoamérica fue no atribuir una diferenciación nítida entre el poder religioso y el político (López Austin, 1989 [1973], pp. 47 y ss.; Broda, 1976, pp. 37-66; Olivier, 2008), así como el hecho de compartir una matriz de pensamiento común, o “núcleo duro”, que aglutinaba unicidad gnoseológica y diversidad cultural (López Austin, 2001, pp. 47-65). En consecuencia, y cuando menos en el período Posclásico Tardío (ca. 1200-1521), las dos regiones que son objeto de nuestro estudio evidenciaron patrones rituales afines, pero notables particularismos idiosincráticos.

Así, en el México central, cada soberanía regional (o *altépetl*, en náhuatl) tejió alrededor de su divinidad patrona y templos unas señas de identificación y orgullo identitario local (Smith, 2006, pp. 257-290; Navarrete Linares, 2011, pp. 259-514). En los populosos centros rectores de Tenochtitlan-Tlatelolco, Tetzaco o Tlaxcala, existía un gradiente funcional en los espacios de culto, que, en términos generales, englobaba los grandes recintos ceremoniales de cada lugar (*huey teocalli*), inmuebles religiosos preeminentes (*iteopan*, *teopancalli*, *tzacualli* y *ayauhcalli*, entre otros), edificios de espiritualidad vecinal (*calpulco*), y plataformas, adoratorios, altares y aras callejeros (*momoztli*, *cihuateocalli*, *temalácatl*, *cuauhxicalli* o *ichialocan*) (Mazzetto, 2014; González Torres, 2023). Ciertas arquitecturas religiosas disfrutaban allí de recursos materiales y humanos anexados, procedentes tanto de haciendas particulares (*tecuhtlalli*, *tecpillalli*, *pillalli*, *yaotlalli*) como de bienes con un presunto carácter colectivo, ya fuera público gubernamental (*tlatocatlalli*) o comunitario vecinal (*calpullalli*).⁵ Y es que, en Tetzaco, el cuidado de los templos, los jardines de placer y las residencias reales ubicados en los sitios de Acatecelco y Tepetzinco-Huatepec estaba encomendado a los campesinos terrazgueros del barrio de Atenco (Hicks, 1978, pp. 129-152).

De igual modo, en Tenochtitlan, el recinto del Huitznáhuac se construyó por iniciativa del gobernante Motecuzohma Ilhuicamina, quien lo dotó con la ayuda que los dirigentes de Tetzaco y Tacuba prestaron para su erección (Torquemada, 1975-1983 [1615], p. 210). El barrio de Tlatelolco contribuía, igualmente, enviando cuadrillas de trabajadores para los reparos recurrentes de este espacio (Carrasco, 1996, p. 169), que percibía asimismo rentas agrarias transferidas de la serranía de Huixachtitlan (Rovira Morgado, 2014, pp. 200-201). A pesar de que existió un sacerdocio especializado en la gestión ceremonial de esos templos -incluyendo un escalafón integrado por una multiplicidad de oficiales, como los *tamacazton*, *tamacazqui*, *tlenamacac* o *teopixqui*, entre muchos otros- (Sahagún, 2001 [1577], pp. 309-310), es de notar que, entre los antiguos nahuas, fue habitual que señores y principales asumiesen también la ejecución de roles rituales (Dehouve, 2013, pp. 37-68; Peperstraete, 2023), contribuyendo seguramente con sus propios patrimonios a satisfacer la actividad cultual que tenía lugar en tales emplazamientos. De nuevo, Tenochtitlan ofrece algunos visos, puesto que la dignidad del *cihuacóatl* -vinculado a la diosa homónima- tenía acceso a tenencias agrarias privativas en el vecindario rural de Atlixocan,⁶ así como el mandatario Atlixeliuhqui -encargado del culto al numen Opochtli- explotaba igualmente sementeras allí (Reyes García et al., 1996, pp. 94-103).

Si la imbricación de los gobernantes y nobles en esa compleja vida ritual se intuye para las sociedades indígenas del centro de México, esta circunstancia aflora sin ambigüedad en el área

neurálgica de Oaxaca, ya que para el mundo zapoteco y mixteco esas dos dimensiones del poder resultaban completamente indisolubles (Flannery y Marcus, 2003 [1983], p. 132). Las soberanías locales (o *quéche*, en lengua zapoteca) presentaban allí poca densidad poblacional, hábitat disperso y escasas aglomeraciones de arquitectura monumental. De hecho, esos asentamientos oaxaqueños se asemejaban más bien a casas señoriales, que reconocían tanto una subordinación a los jefes hegemónicos (o *gehui coqui*) del centro de Zaachila/Teotzapotlan como una primacía de Mitla, el gran complejo ceremonial de los valles centrales (Smith y Berdan, 2003, p. 28; Robles García, 2016). Eran, precisamente, los miembros de las parentelas de la aristocracia zapoteca los seleccionados para encargarse del culto a Bezelao -deidad del inframundo- en Mitla, donde los señores, principales y capitanes disponían asimismo de estancias residenciales y se enterraban (Acuña, 1984, p. 260; Burgoa, 1934 [1672], pp.123-125 y 168).

Al igual que en otros puntos de la geografía mesoamericana, en Oaxaca existían también pequeños altares y adoratorios (*pecogoxitenipezeelao*), edificios rituales de mayor entidad (*yohotao*) y recintos religiosos de integración interregional (*yohopehe*) (Córdova, 1578, fols. 24r y 396v), siendo esas arquitecturas conceptualizadas como casas públicas, con plazas para acoger una elevada concurrencia de personas (Lind, 2015, pp. 107-108). Su custodia recaía, además, en diferentes rangos estratificados de especialistas nobiliarios, tales como los *huià tàò*, *huezàa yèche*, *copa pitào* o *pigàana*, por citar los más relevantes (Córdova, 1578, fols. 299v, 349v y 367r). Pero, por mucho que dispongamos de registros lexicográficos zapotecos coloniales que atestiguan la existencia de “primicias de los frutos, mazorcas” (*conapichohui*) y de “molenderas que molían antiguamente para la casa del demonio, que habían de ser vírgenes” (*penigonayona*) (Córdova, 1578, fols. 271v y 327v), prácticamente nada es lo que ha trascendido sobre las tenencias específicas y los particulares que suministrarían tales productos y trabajadoras cualificadas. Cabe apuntar que, a semejanza de la estructura agraria prevaleciente entre las etnias nahuas orientales y popolocas del valle de Puebla-Tlaxcala -centrada en la explotación señorial, o *teccalli-* (Lockhart, 1992, pp. 102-110), en Oaxaca predominaron igualmente las modalidades económicas vertebradas en torno a las tierras patrimoniales de la élite zapoteca (Oudijk, 2000, pp. 73, 131 y 221), tal vez conocidas con el nombre de *làache*, o “heredad, jurisdicción” (Córdova, 1578, fol. 390r). Altas autoridades, señores y nobles segundones serían, por lo tanto, quienes en la Oaxaca prehispánica asignaron dotaciones de sus haciendas para mantener el boato y la manutención de diputados e instituciones rituales, de entre las cuales sobresalió en Mitla el culto de Bezelao, numen omnipresente de los valles centrales.

Imaginario musulmán, derecho agrario andalusí y legados piadosos nazaríes en los obispos novohispanos

Fue, precisamente, Oaxaca uno de los territorios incorporados a la Monarquía Hispánica que, a ojos de los conquistadores, beneméritos y vecinos castellanos, mostró mayores resonancias culturales con un mundo islámico que recientemente había sido también sometido en la Península Ibérica.

En efecto, los primeros occidentales que entraron en contacto con los zapotecas quedaron estupefactos al atribuirles una estrecha similitud con la vida de los mahometanos. Así, Gonzalo

de Sandoval, a su paso por el señorío de Xaltepec, durante la campaña de conquista de Tehuantepec en 1521, se asombró de ver cómo sus señores y principales le recibieron con indumentarias “a la manera de albornos moriscos” (Díaz del Castillo, 1970 [1575], p. 569). Doce años más tarde, cuando un grupo misionero franciscano dirigido por fray Martín de Valencia pasó por Mitla, su arquitectura le maravilló a tal punto que aparejó su decoración a los “artesones” (Motolinía, 2014 [1541], p. 183), típicos del arte andalusí y mudéjar. Hasta el fraile dominico Juan de Córdova, en su célebre vocabulario zapoteca, se atrevió a realizar una elucubración terminológica sobre “líchi pezéláo” (literalmente, “casa de Bezelayo”), traducéndola como “mezquita de Mahoma” (Córdova, 1578, fol. 267v).⁷ Y un correligionario suyo, fray Pedro de Feria, fue un paso más allá, cuando en su *Doctrina xpiana en lengua castellana y çapoteca* incorporó dos ilustraciones presentes en la obra *Improbatio alcorani seu libellus contra legem sarracenorum* (Ricoldo de Montecroce O.P., siglos XIII-XIV), en las que figuraba un religioso dominico doctrinando a musulmanes (Feria, 1567, fols. 19r y 58v; Frassani, 2017, p. 139).

No causa desconcierto, pues, que cuando Juan López de Zárate, primer obispo de Oaxaca, se trasladó a su sede hacia 1535-1537 existiese ya un poso sociológico propenso a equiparar la cultura de sus feligreses zapotecos con la alteridad islámica, y más aún cuando los fundadores españoles de la villa -como Juan Peláez de Berrio- habían sido originarios o avecindados de Granada (Doesburg, 2022, pp. 14, 17, 817). De ese modo, Mitla fue repensada como una gran mezquita aljama, la adoración universal a Bezelayo se asimiló al culto de Alá, y, como veremos en breve, las asignaciones regulares de los patrimonios aristocráticos zapotecos -destinadas a amparar templos y especialistas- se identificaron con los bienes habices de la tradición nazarí.

Es imprescindible puntualizar que una parte de la familia que acompañó el prelado a Antequera tenía profundas conexiones con el reino de Granada, ya que su hermana, Ana de Zárate, estaba casada con Rodrigo Enríquez de Jerez, antiguo capitán que sirvió en la conquista del emirato, y ambos habían residido temporalmente en Guadix antes de trasladarse a la Nueva España (Schwaller, 1987, pp. 41-42). De procedencia granadina fue, igualmente, su primer deán, Pedro Gómez de Maraver, cuyo padre fue abogado en la Real Chancillería local (Cuevas, 1921, p. 342; Schwaller, 1987, p. 27). En realidad, la instalación en Oaxaca de vecinos y cargos eclesiásticos vinculados al reino de Granada complementaba el cuadro de oficiales existente en la Real Audiencia de México y en el palacio virreinal de la capital. Ciertamente, es bien sabido que el clérigo Sebastián Ramírez de Fuenleal -presidente del alto tribunal novohispano, de 1530 a 1535- había sido ya oidor en la Real Chancillería granadina, así como que el ya citado Vasco de Quiroga había frecuentado sus ambientes institucionales. No cabe olvidar tampoco que Antonio de Mendoza, primer virrey llegado en 1535, era hijo de Íñigo López de Mendoza y Quiñones, nombrado por los Reyes Católicos alcaide de la Alhambra y capitán general de Granada. Dado, además, que dichas personalidades ya habrían estado habituadas a la consulta de los archivos palatinos nazaríes, a la actividad procesal por inmuebles que se generó en la Real Chancillería de esa ciudad,⁸ así como a la recaudación de diezmos, primicias y otras rentas para la catedral metropolitana del reino (Cabanelas, 1988, pp. 29-54; Marín López, 1996, pp. 357-384; Cabrera Ortiz y Vílchez Vílchez, 2014, pp. 149-166), es lógico pensar que toda esa experiencia administrativa se puso al servicio del gobierno de la Nueva España, re-semantizando, para ello, presuntos nexos homotaxiales con el mundo indígena.

Prueba de ello sería la información contenida en los pareceres sobre modos de uso agrario entre los naturales novohispanos, que se remitieron en esos años a la Corona. Así, en 1532, el presidente Ramírez de Fuenleal giró una carta en la que plasmaba la existencia de tierras patrimoniales de señores y principales -a las que sumaba las de los “valientes hombres de México”, recibidas por merced de los antiguos gobernantes de Tenochtitlan-; tierras de señorío; y tierras de arriendo y comunes, siendo estas últimas aquellas que “dellas [pueblos y barrios] mantenían á los principales que gobernaban, y compravan las ofrendas y gastos de sus templos, y cumplían sus fiestas” (Ramírez de Fuenleal, 1870 [1532], pp. 257-258). Hacia 1538 o 1539 -muy probablemente en respuesta a varias reales cédulas expedidas para que Mendoza destruyese templos prehispánicos e informase sobre sus tierras adjuntas- (García, 1907, pp. 65-67; Solano, 1991, pp. 164-165), el círculo de la corte virreinal elaboró un memorándum adicional. De nuevo, se habló tan solo de “tierras de guerra” (en náhuatl, *yaotlalli*), “tierras de señorío” (*tlatocatlalli*) y “tierras particulares de pueblo o barrio” (*calpullalli*).⁹

Contrariamente a lo que se podría esperar, este estatuto jurídico tripartito que se atribuye a las tenencias nativas en ambos documentos no se acomoda a los cuatro o cinco tipos de posesión que el derecho común medieval de tradición romana-justiniana reglamentaba en *res publicae* (bienes estatales), *res communes* (bienes comunes y concejiles), *res universitatis* (bienes de propios), *res privatae* (patrimonios particulares) y *res nullius* (pertenencias divinas y sagradas, adueñables) (Serna Vallejo, 2005, pp. 969, 972). Con casi total seguridad, este esquema de tres modalidades de ocupación y disfrute sobre la tierra tendría más bien un sugente eco en las disposiciones jurisprudenciales del *fiqh* malikí, relativas al derecho agrario en la esfera cultural magrebí-andalusí, y que los autores de esos textos novohispanos pudieron conocer por su familiaridad con Granada y el mundo hispanomusulmán.¹⁰ Ello abogaría por la incidencia que manifestó el derecho local de los lugares de procedencia de los primeros residentes españoles en la configuración de la temprana cultura jurídica novohispana, en unos términos equiparables a los planteados para otros espacios coloniales americanos (Tomlins, 2010, pp. 278, 295, 308).

Y es que, en la antigua Granada, habían existido las *mamlûka*, o tierras apropiadas de titularidad individual o familiar, cuyo origen se remontaba como gratificación a los combatientes contra los infieles cristianos; el *mawat*, o inmuebles baldíos de titularidad pública, pertenecientes tanto al emirato como a la comunidad de musulmanes; y, finalmente, el *harîm*, o tierras comunales, en las que se incluían las mezquitas (Trillo San José, 2003, p. 151; Abboud-Hagggar, 2008, p. 477). Es más, los propietarios de las haciendas *mamlûka* podían convertirse en custodios de un bien particular -el *habiz*- cuyos frutos se donaban a perpetuidad para utilidad pública. Conviene enfatizar que, en Al-Andalus y el emirato nazarí de Granada, la aplicación de esos bienes habices abarcó objetivos benéficos, religiosos, bélico-defensivos, culturales y funerarios. Asimismo, mezquitas aljamas, madrazas y otras arquitecturas coránicas menores -como mezquitas vecinales, rábidas, hospitales, zagüías y morabitos- disfrutaron igualmente de su apoyo (García Sanjuán, 2002, pp. 169-255; Carballeira Debasa, 2002, pp. 67-189).

Es preciso advertir que, en Granada, la mayor parte de esa compleja estructura tributaria religiosa se mantuvo inalterada tras la firma de las *Capitulaciones*, a finales de 1491. A tenor de la política inicial de tolerancia, los Reyes Católicos accedieron allí, de manera transitoria, a no

“quitar sus mezquitas, ni sus torres, ni los almudanes, ni les tocarán en los habices y rentas que tienen para ellas [...], quedarán a cargo de los alfaquíes” (Mármol Carvajal, 1797, pp. 89, 96). No obstante, después de la revuelta del Albaicín (1499) y de la firma de la Real Pragmática de conversión forzosa de la población mudéjar (1502), el destino de los bienes habices cambió. La Corona determinó clasificarlos entonces en varios lotes rentísticos, beneficiando al propio erario regio, a algunas mercedes particulares, al rescate de cautivos, a los recursos concejiles y, finalmente, a la fiscalidad del nascente arzobispado (Vincent, 1985, pp. 85-86; Hernández Benito, 1990, pp. 36, 40, 57 y 98). De hecho, con la institucionalización de la red de diócesis sujetas a esa sede metropolitana, se estructuró la hacienda arzobispal. Por ejemplo, en el ya citado obispado de Guadix, se registraron para la fábrica mayor de la catedral regional todas las posesiones y réditos que tuvo su antigua mezquita mayor.

Las parroquias locales -como la almeriense de Abla- y sus sufragáneas replicaron el modelo a escala rural, aportando habices de las rentas de huertas, viñedos y árboles frutales (Garrido García, 1997, pp. 83-111). En los templos locales del valle de Lecrín, los habices eclesiásticos contemplaron la explotación de bienes raíces campestres, pero también los beneficios y rendimientos urbanos de tiendas, talleres, hornos y almacenes (Padilla Mellado, 2010, p. 152). Es más, la Iglesia mayor de Granada disponía de dotaciones habizales propias en ese mismo valle, heredadas de la etapa islámica (Espinosa Moreno, 2015, pp. 51-80), lo que nutría, entre otras muchas contribuciones, las arcas del cabildo catedralicio metropolitano (Garzón Pareja, 1974, p. 66; López-Guadalupe Muñoz, 2000, pp. 75-106).

Fascinados, pues, por esa exitosa organización de la Iglesia granadina, los obispos López de Zárate y Zumárraga iniciaron una fructífera relación epistolar con el titular de su sede, el arzobispo Gaspar de Ávalos (1528-1542). Puesto que, en una respuesta que este último les remitió el 10 de febrero de 1538 se aclaraba que había recibido ya de la Nueva España “cartas de vuestras mercedes [...] añejas”, cabe deducir que hubo diferentes misivas, y que habrían sido remitidas, por lo menos, desde 1536 o 1537. En su contestación a los mitrados novohispanos, Ávalos abordó consejos teológico-jurídicos acerca de la servidumbre y la esclavitud indígenas, la dispensa del bautismo entre los naturales y las fiestas que estos debían guardar, ofreciéndose, en lo subsiguiente, a “alunbrillos y edereçallos y servirse en todo aquello en que pusiere la mano” (Marín López, 2006, pp. 267-271).

A la luz de estas comunicaciones y peticiones transatlánticas, se entiende igualmente cómo Isabel de Portugal, a suplicación de Cristóbal Campaya, canónigo de la catedral de México, expidió un mandamiento al virrey Mendoza el 8 de octubre de 1536. Este procurador eclesiástico había notificado previamente que “al tiempo que los indios naturales de estas partes no conocían a Dios y eran idólatras, tenían muchas tierras que solían labrar: y el fruto que así cogían en ellas era asignado para el servicio de sus ídolos y lo daban y presentaban a los falsos ministros de sus cús”. Con lo que rogaba a la Corona que “las tierras que así los dichos indios tenían diputadas y asignadas para sus ídolos se diesen a la dicha iglesia [catedral de México] y fábrica de ella” (Solano, 1991, p. 155). De nuevo, Zumárraga, López de Zárate y también el obispo de Guatemala giraron una misiva similar a la Corona en 1537. En esa ocasión, se comentó a Carlos V que, en vista de que los indígenas “daban largas ofrendas y dadivas voluntarias á sus teuchales y templos

y papas y ministros, no se les haría de mal dar a Dios por vía de diezmo alguna cosa”. Se solicitó que se tuviese a bien “mandar aplicar y hacer limosna a las iglesias de aquellas tierras y posesiones de sus templos e adoratorios” (Salazar Andreu, 2005, p. 23). Y una real cédula, fechada a 8 de abril de 1538, fue aún más lejos, puesto que se terminó de asimilar la estructura y organización de esa fiscalidad prehispánica precisamente con el referido modelo impositivo granadino de los bienes habices. En efecto, Isabel de Portugal, a instancias de López de Zárate, conminó finalmente a que:

Don Antonio de Mendoza, nuestro virrey y gobernador de la Nueva España, y presidente de la nuestra Audiencia y Chancillería Real que en ella reside, por parte del reverendo y cristianísimo padre obispo del ciudad de Antequera, de la provincia de Oaxaca, me ha sido suplicado hiciese merced a la fábrica de la iglesia catedral de la dicha ciudad de las tierras que eran de los Ochilobos (sic) y de los paguas (sic) y teupiques (sic), que dizque son a la manera de habices del Reino de Granada, [...] quiero ser informada qué tierras son estas y de qué calidad y qué cantidad hay de ellas y si, de hacer merced a la dicha iglesia catedral, venía algún daño o perjuicio a alguna persona, y a quién y en qué [...].¹¹

En agosto de ese año, Carlos V secundó la actuación de la reina regente, aunque, en la contestación que remitió a los preladados novohispanos, se les alertó de que “se informe de todas las tierras que hay y de los otros provechos que se daban á los dichos papas y á los cúes, y hoy conservan los caciques, y de qué valor son, y me envíe relación particular de todo ello; y que, entre tanto, se gasten los provechos de ello en las fábricas y ornamentos y sustentación de clérigos de las iglesias de cada pueblo” (García, 1907, pp. 47-48). En paralelo, el contacto epistolar con la sede granadina se mantuvo, puesto que, en 1542, el colegio catedralicio mexicano se comunicó de nuevo con el cabildo de su Iglesia, perseverando en saber cómo había resuelto la transferencia de los bienes habices de época nazarí a las arcas arzobispales (Roldán Herencia, 2010, p. 264). Y, aún en enero de 1543 y 1544, ese deán y cabildo mexicano imploraron una vez más a la Corona y al Consejo de Indias que “no menos será servido de mandar que las tierras de los cues o templos de ídolos que los indios naturales poseen en este obispado se apliquen a esta santa iglesia, como se aplicaron los abices de Granada, mayormente entre tanto los yndios no diezmen”.¹²

Teopantlalli y habices: limitación exegetica, construcción interpretativa y discurso colonial

Del examen de este ciclo documental de 1536-1544 que acabamos de presentar, se coligen varias ponderaciones. Resulta altamente probable que ciertas juntas eclesiásticas, celebradas por los obispos novohispanos en la capital virreinal durante los años 1536, 1537, 1539 y 1541, fueron el foro propicio de reflexión y debate a los respectos que nos atañen (Gil, 1989, pp. 7-34; Gutiérrez Vega, 1991). En ellas, se discutiría qué acervo jurídico peninsular cabía presentar convenientemente ante Granada, el Consejo de Indias y la Corte para enmendar las maltrechas finanzas de las diócesis novohispanas, debido a la supresión temporal del diezmo indígena. Cabe presuponer, además, que esas juntas fueron el ámbito institucional en el que se prepararon las

peticiones epistolares, y se recibieron igualmente respuestas oficiales o traslados de reales cédulas.

De hecho, un asunto no menos sugerente, que hace entrever el carácter construido e interesado de esas narrativas sobre las tenencias agrarias y rentas de las *teopantlalli* -recordemos: acopladas a los bienes habices granadinos-, fue el tratamiento semántico un tanto ambiguo que recibieron. Si bien en el despacho regio de 1534 se hablaba vagamente de frutos, el mandamiento de 1536 caracterizó ya a esas modalidades agrarias indígenas como frutos dados y presentados; la carta de los obispos de 1537, como largas ofrendas, posesiones y dádivas voluntarias; y la respuesta de Carlos V en 1538, como provechos. Todo ello invita a considerar que aquello que se convino catalogar como *teopantlalli* bajo la mirada colonial, en la anterior etapa prehispánica, no fue más que un conjunto de donaciones, usufructos, beneficios o aprovechamientos basados en asignaciones de sementeras, fuerza de trabajo y extracciones en especie, distribuidas en diferentes tipos de explotación sobre la tierra, ya fuera esta de tipo particular o presumiblemente colectivo (Harvey, 1984, pp. 84-90; Lockhart, 1992, pp. 156-157; Reyes García et al., 1996, pp. 53-54). No obstante -y según lo explicitado asimismo en la real cédula de 1538, la carta del cabildo mexicano a la Iglesia catedral de Granada en 1542, y las misivas giradas al Consejo de Indias en 1543 y 1544- podemos observar que, a medida que aumentó la preocupación por las rentas diocesanas, se intensificó el intercambio epistolar con Granada y se ejecutaron incautaciones económicas a la elite nativa, incriminada de idólatra por la inquisición apostólica mexicana (1536-1543),¹³ emergió la idoneidad de categorizar esos tipos agrarios como posesiones especializadas en el sostén de la antigua religión prehispánica, hibridándola con la “refracción especular” en la lucha contra el Islam y en los bienes habices nazaríes.

Y es que, a pesar de que surgieron incertidumbres iniciales sobre quiénes eran los tenedores de esos disfrutes agrarios, desde finales de la década de 1530 existió un consenso amplio alrededor de que señores y nobles indígenas los patrimonializaban. Denunciando entonces que la elite nativa de la post-conquista conservaba esos recursos (García, 1907, pp. 47-48), o que sus principales, mandones y mayordomos se habían “entrometido y aposeñado [...] por su propia autoridad”, “tiránicamente” (Carrasco, 1967, p. 149), se tejió un relato discursivo de denigración y humillación institucional hacia el señorío natural, tildado de gentilicio y usurpador de bienes y tierras colectivos. Desde los universos referenciales hispánicos fue cuajando, de ese modo, una falsa separación dentro de la sociedad indígena, lucubrada en una esfera de “gobierno espiritual” idolátrica -que cabía erradicar- y en un espacio con naturaleza de “gobierno temporal”, con formas del cómputo del tiempo, república y comunidad, abocadas a una salvaguardia mediante su acomodación a la *poliçia christiana* (Thouvenot, 2015; Botta, 2021, p. 259).¹⁴ Fue así cómo, ya en 1538, Carlos V determinó derogar el título de señores naturales a los mandatarios nativos -reduciéndolos a la dignidad de “caciques”-,¹⁵ resolvió seguidamente transferir su autoridad y jurisdicción a la Corona y la Real Audiencia de México, y rubricó las primeras ordenanzas civiles para el gobierno de los naturales, que empezaron a organizarse en congregaciones, municipalidades, cabildos y oficios de república propios (Carreño, 1944, pp. 130-135).

Conclusiones

Apartadas las tradicionales autoridades nativas oportunamente de sus parcelas de poder y de la mayoría de aprovechamientos agrarios que hemos tratado en este estudio, resulta adecuado preguntarse qué ocurrió, en última instancia, con ellos. A pesar de que una parte considerable fue, con toda seguridad, objeto de despojo por parte de los encomenderos y las corporaciones concejiles españolas, o bien estuvo sujeta a adueñamientos y transacciones entre particulares, otro porcentaje debió quedar adherido a las tierras comunales de los pueblos y barrios nativos novohispanos (Gibson, 1978, pp. 263-264, 272; Carrasco, 1967, p. 149). Es más, el virrey Mendoza bien pudo adjudicarlos también, en la década de 1540, como bienes de propios de la gobernación en las nuevas municipalidades indígenas.¹⁶ Con ello, se confirmaría que algunos de esos usufructos y tenencias, una vez hallados, se recalificaron como inmuebles baldíos o de realengo, mercedados, seguidamente, por la Corona y sus jurisdicciones a las localidades nativas para satisfacer tanto sus gastos de república como su cristiandad. De hecho, unas reales cédulas de 1544, 1549 y 1550 plantearon que la población indígena ya se encontraba entonces en condiciones óptimas para empezar a diezmar (Puga, 1563, fol. 149r; Encinas, 1945 [1596], fols. 184-186),¹⁷ desatando, así, las tensiones que, durante la mitra del arzobispo mexicano Alonso de Montúfar (1554-1572), enfrentaron la Iglesia diocesana novohispana con las órdenes mendicantes evangelizadoras. Y es que no deja de ser sugestivo que reflexionemos si una parte de esos peculios de las antiguas deidades mesoamericanas fue utilizada en el culto doctrinero a los santos que cofrades y mayordomos indígenas empezaron a formalizar (Dierksmeier, 2020), una espiritualidad seglar practicada, igualmente, por sus semejantes de Granada al otro lado del Atlántico (García Pedraza y López Muñoz, 1997, pp. 377-392).

Agradecimientos

Este estudio es la versión manuscrita y con un mayor aplomo reflexivo de las ponencias “Cultura jurídica y hermenéutica teológica en circulación: el caso de los bienes habices granadinos en Nueva España, 1536-1547” (*Seminario Internacional Gobierno y mediación en la América española. Agentes y circulación*. Ana Díaz Serrano, coord. Universidad de Murcia, Murcia, Región de Murcia, España. 17 de diciembre de 2019); y “Teopantlalli y bienes habices: Actores españoles y tenencias agrarias nahuas a la luz del imaginario jurídico nazarí durante la inquisición apostólica del obispo fray Juan de Zumárraga, 1536-1543” (*Jornadas de estudio Ocupación, posesión y administración de la tierra en los mundos ibéricos: una perspectiva desde los actores*. Manuel Bastias Saavedra y Caroline Cunill, coords. École des Hautes Études en Sciences Sociales-Centre de Recherches sur les Mondes Américains, París, Île-de-France, Francia. 23 y 24 de marzo de 2023). Asimismo, hago llegar un agradecimiento adicional a los siguientes colegas, por la lectura y las recomendaciones en el borrador de este texto: Bernard Vincent (École des Hautes Études en Sciences Sociales-Centre de Recherches sur les Mondes Américains, Francia), Tamar Herzog (Harvard University, EUA), Yanna Yannakakis (Emory University, EUA) y Jessica Ramírez Méndez (Colegio de México, México).

Archivos

AGI Archivo General de Indias

AGN Archivo General de la Nación

Bibliografía

ABBOUD-HAGGAR, S. (2008). Precedentes andalusíes en la fiscalidad de las comunidades mudéjares. *En la España Medieval*, 31, 475-512.

ACUÑA, R. (Ed.). (1984). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera* (Vol. 2). UNAM.

BEJARANO, I. (Ed.). (1889). *Actas de Cabildo de la Ciudad de México* (Libro II). Municipio Libre.

BOTTA, S. (2021). An Augustinian Political Theology in New Spain: Towards a Franciscan Interpretation of the *Veintenas*. En E. Dupey García y E. Mazzetto (Eds.), *Mesoamerican Rituals and the Solar Year. New Perspectives on the Veintenas Festivals* (pp. 253-268). Peter Lang.

BRODA, J. (1976). Los estamentos en el ceremonial mexica. En P. Carrasco y J. Broda (Eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica* (pp. 37-66). SEP, INAH.

BURGOA, F. DE. (1934 [1672]). *Geográfica descripción de la parte septentrional del Polo Ártico de la América y nueva iglesia de las Indias Occidentales* (Vol. 2). AGN.

CABANELAS, D. (1988). La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana. *Cuadernos de la Alhambra*, 24, 29-54.

CABRERA ORTIZ, M. A. y VÍLCHEZ VÍLCHEZ, C. (2014). Un pleito sobre las tenerías de Madinat Garnata en 1514. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 26, 149-166.

CARBALLEIRA DEBASA, A. M. (2002). *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X- VI/XII)*. CSIC.

CARRASCO, P. (1996). *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzaco y Tlacopan*. COLMEX, FCE.

CARRASCO, P. (1967). Relaciones sobre la organización social indígena en el siglo XVI. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 7, 120-154.

CARREÑO, A. M. (Ed.). (1944). *Un desconocido censualario del siglo XVI*. Victoria.

CASO, A. (1963). Land Tenure among the Ancient Mexicans. *American Anthropologist*, 65(4), 863-878.

- CASTILLO FLORES, J. G. (2018). *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*. Colegio de Michoacán.
- CÓRDOVA, J. DE (1578). *Vocabulario en lengua çapoteca*. Imp. Pedro Ocharte.
- CUEVAS, M. (1921). *Historia de la Iglesia en México* (Vol. 1). Imp. Asilo Patricio Sanz.
- CUNILL, C. (2019). Tribunales itinerantes, justicia local y mediación lingüística en Yucatán (siglo XVI). En C. Cunill y L. M. Glave Testino (Coords.), *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (siglos XVI-XXI)* (pp. 41-63). ICANH.
- DEHOUBE, D. (2013). Las funciones rituales de los altos personajes mexicas. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 45, 37-68.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B. (1970 [1575]). *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Ramon Sopena.
- DIERKSMEIER, L. (2020). *Charity for and by the Poor: Franciscan and Indigenous Confraternities in Mexico, 1527-1700*. University of Oklahoma Press.
- DOESBURG, S. VAN (2022). *Conquista y colonización en Oaxaca. El juicio de residencia de Juan Peláez de Berrio (1531-1534)*. IJ-UNAM, Universidad Anáhuac-Veracruz.
- ENCINAS, D. DE (1945 [1596]). *Cedulario indiano* (4 vols.). Ediciones Cultura Hispánica.
- ESPINAR MORENO, M. (2015). Habices de la mezquita aljama de Madina Garnata o Iglesia mayor de Granada en el valle de Lecrín. *Studia Orientalia Electronica*, 107, 51-80.
- FELICIANO CHAVES, M. J. (2001). Yça Gidelli y la Nueva España: Un manuscrito del “Breviario Sunni” en el Archivo General de la Nación (México, D.F.). *Aljamía: Boletín de información bibliográfica*, 13, 48-51.
- FERIA, P. DE (1567). *Doctrina xpiana en lengua castellana y çapoteca*. Imp. Pedro Ocharte.
- FLANNERY, K. V. y MARCUS, J. (2003 [1983]). *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilization*. Percheron Press.
- FRASSANI, A. (2017). *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuatlán, Mixteca Alta, siglos XVI a XXI*. Universidad de los Andes, IIE-UNAM.
- GARCÍA, G. (Ed.). (1907). *El clero de México durante la dominación española*. Librería de la Vd. de Ch. Bouret.
- GARCÍA BAZÁN, F. (2013). Autoridad espiritual y poder temporal en la tradición cristiana. *Anuario Epimeleia. Estudios de Filosofía e Historia de las Religiones*, III(4), 4-18.

- GARCÍA ICAZBALCETA, J. (Ed.). (1866). *Colección de documentos para la historia de México. Tomo Segundo*. Antigua Librería.
- GARCÍA ICAZBALCETA, J. (1881) *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México: Estudio biográfico y bibliográfico*. Ant. Libr. de Andrade y Morales.
- GARCÍA PEDRAZA, A. y LÓPEZ MUÑOZ, M. L. (1997). Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568). En A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (Coords.), *Disidencias y exilios en la España moderna* (pp. 377-392). Universidad de Alicante.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2002). *Hasta que Dios herede la tierra: Los bienes habices en Al-Andalus (siglos X-XV)*. Universidad de Huelva.
- GARRIDO ARANDA, A. (1979). *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*. EEHA-CSIC.
- GARRIDO GARCÍA, C. J. (1997). El apeo de los habices de la Iglesia Parroquial de Abla (Almería) de 1550, Edición y estudio. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 46, 83-111.
- GARZÓN PAREJA, M. (1974). *Diezmos y tributos del clero de Granada*. Archivo De La Real Chancillería De Granada.
- GIBSON, CH. (1978). *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. Siglo XXI.
- GIL, F. (1989). Las “juntas eclesiásticas” durante el episcopado de Fray Juan de Zumárraga (1528-1548). Algunas precisiones históricas. *Teología*, 54, 7-34.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, L. (1912). *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. AGN.
- GONZÁLEZ OBREGÓN, L. (1910). *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzoco*. AGN.
- GONZÁLEZ TORRES, Y. (2023). Entre cuauhxicallis y temalacates. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 65, 115-141.
- GRAUBART, K. B. (2015). Learning from the Qadi: The Jurisdiction of Local Rule in the Early Colonial Andes. *Hispanic American Historical Review*, 95(2), 195-228.
- GRAUBART, K. B. (2022) *Republics of Difference: Religious and Racial Self-Governance in the Spanish Atlantic World*. Oxford University Press.
- GUTIÉRREZ VEGA, C. (1991). *Las Primeras Juntas Eclesiásticas de México (1524-1555)*. Centro de Estudios Superiores.
- HALLAQ, W. B. (1995). *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Variorum.

- HARVEY, H. R. (1984). Aspects of Land Tenure in Ancient Mexico. En H. R. Harvey y H. J. Prem (Eds.), *Explorations in Ethnohistory: Indians of Central Mexico in Sixteenth Century* (pp. 83-102). University of New Mexico Press.
- HERNÁNDEZ BENITO, P. (1990). *La Vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices*. Diputación de Granada.
- HICKS, F. (1978). Los calpixque de Nezahualcóyotl. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 13, 129-152.
- ITURRIBARRÍA, J. F. (1955). *Oaxaca en la historia: de la época precolombina a los tiempos actuales*. Editorial Stylo.
- IXTLILXÓCHITL, F. DE ALVA (2000 [ca. 1620]). *Historia de la nación chichimeca*. Dastin.
- LIND, M. (2015). *Ancient Zapotec Religion: An Ethnohistorical and Archaeological Perspective*. University Press of Colorado.
- LOCKHART, J. (1992). *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford University Press.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda y F. Báez-Jorge (Coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (pp. 47-65). CONACULTA, FCE.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (1989 [1973]). *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM.
- LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, L. M. (2000). Grandeza y realismo en torno al Patronato Regio. Las rentas del cabildo catedralicio de Granada. *Chronica Nova*, 27, 75-106.
- MARÍN LÓPEZ, R. (2006). *Un epistolario del arzobispo de Granada Gaspar de Ávalos (BN. Ms. 19419). Estudio. Regesta. Documentos*. Universidad de Granada.
- MARÍN LÓPEZ, R. (1996). Un memorial de 1528 al arzobispo de Granada, Gaspar de Ávalos, sobre las rentas y la administración del arzobispado. *Historia, Instituciones, Documentos*, 23, 357-384.
- MÁRMOL CARVAJAL, L. DEL (1797). *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada* (Vol. I, Libro I). Imp. Sancha.
- MAZÍN, O. (1996). *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. El Colegio de Michoacán.
- MAZZETTO, E. (2014). *Lieux de culte et parcours cérémoniels dans les fêtes des vingtaines à Mexico-Tenochtitlan*. BAR.

- MENEGUS, M. y AGUIRRE, R. (2006). *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. UNAM, Plaza y Valdés.
- MOTOLINÍA. (2014 [1541]). *Historia de los indios de la Nueva España*. RAE.
- NAVARRETE LINARES, F. (2011). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. IIH-UNAM.
- OLIVIER, G. (Coord.). (2008). *Símbolos de poder en Mesoamérica*. IIH/IIA-UNAM.
- OUDIJK, M. R. (2015). *Vocabulario en lengua çapoteca*. <https://www.iifilologicas.unam.mx/cordova/zapEspOpt.php>
- OUDIJK, M. R. (2000). *Historiography of the Bènzàa: The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. Universiteit Leiden.
- PADILLA MELLADO, L. L. (2010). *Los Habices de las Iglesias del Valle de Lecrín. Historia y Arqueología*. Universidad de Granada.
- PASO Y TRONCOSO, F. DEL y ZAVALA, S. (Comps. y Eds.). (1939). *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818. Volumen 2*. Porrúa.
- PEPERSTRAETE, S. (2023). *À l'ombre de Quetzalcoatl. Les prêtres et l'organisation sacerdotale aztèques*. Brepols.
- PUGA, V. DE (Comp.). (1563). *Prouisiones, cedulas, instrucciones de Su Magestad....* Impr. de Pedro Ocharte.
- RAMÍREZ DE FUENLEAL, S. (1870 [1532]). Carta á S.M. [...], México, 3 de noviembre de 1532. En VV AA (Eds.), *CODOIN*, Tomo XIII (250-261). Imp. José María Pérez.
- RECOPIACIÓN DE LAS LEYES DE LOS REYNOS DE LAS INDIAS. (1998 [1680]). Boletín Oficial del Estado y el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- REYES GARCÍA, L., SOLÍS, E. C., VALENCIA RÍOS, A., MEDINA LIMA, C. y GUERRERO DÍAZ, G. (Eds.). (1996). *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*. CIESAS, AGN.
- ROBLES GARCÍA, N. M. (2016). *Mitla: Su desarrollo cultural e importancia regional*. COLMEX, FCE.
- ROLDÁN HERENCIA, G. (2010). La música en los documentos fundacionales de la Iglesia en el Nuevo Mundo: los modelos andaluces de las catedrales de Sevilla y Granada. En A. García-Abásolo (Coord.), *La música de las catedrales andaluzas y su proyección en América* (pp. 259-278). Universidad de Córdoba.

- ROVIRA MORGADO, R. (2016). “Se ha de suplicar que los regimientos de esta ciudad sean veinticuatrias”: El cabildo de Granada como propuesta institucional interétnica en la temprana república de la ciudad de México. *Estudios de Historia Novohispana*, 55, 80-98.
- ROVIRA MORGADO, R. (2014). *Las cuatro parcialidades de México-Tenochtitlan: espacialidad prehispánica, construcción virreinal y prácticas judiciales en la Real Audiencia de la Nueva España (siglo XVI)* [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Madrid].
- SAHAGÚN, B. DE. (2001[1577]). *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Vol. I, Libro III). Dastin.
- SANTILLÁN, H. (1968 [1563]). Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. Ediciones Atlas.
- SALAZAR ANDREU, J. P. (2005). *Obispos de Puebla de los Ángeles en el periodo de los Austria (1521-1700): algunos aspectos políticos y jurídicos*. Porrúa.
- SCHWALLER, J. F. (1987). *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*. University of New Mexico Press.
- SERNA VALLEJO, M. (2005). Los bienes públicos: Formación de su régimen jurídico. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 75, 967-1012.
- SMITH, M. E. (2006). La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: La recreación ideológica de Tollan. En M. J. Iglesia Ponce de León, A. Ciudad Ruiz y R. Valencia Rivera (Coords.), *Nuevas ciudades, nuevas patrias: fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo* (pp. 257-290). Sociedad Española de Estudios Mayas.
- SMITH, M. E. y BERDAN, F. F. (2003). Spatial Structure of the Mesoamerican World System. En M. E. Smith y F. F. Berdan (Eds.), *The Postclassic Mesoamerican World* (pp. 21-31). The University of Utah Press.
- SOLANO, F. DE (1991). *Cedulario de tierras: Compilación. Legislación agraria colonial (1497-1820)* (Parte II). UNAM.
- THOUVENOT, M. (2015). Ilhuitl (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 49, 93-160.
- TOMLINS, C. (2010). *Freedom Bound: Law, Labor, and Civic Identity in Colonizing English America, 1580-1865*. Cambridge University Press.
- TORQUEMADA, J. DE. (1975-1983 [1615]). *Monarquía Indiana* (Vol. I, Libro II). IIH-UNAM.
- TRILLO SAN JOSÉ, C. (2003). *Agua y paisaje en Granada: una herencia de al-Andalus*. Diputación de Granada.

VILA VILAR, E. y SARABIA VIEJO, M. J. (Eds.). (1985). *Cartas de cabildos hispanoamericanos. Audiencia de México (siglos XVI y XVII)*. EEHA, CSIC.

VINCENT, B. (1985). Las rentas particulares del Reino de Granada en el siglo XVI: fardas, habices, hagiuela. En B. Vincent (Ed.), *Andalucía en la Edad Moderna: Economía y sociedad* (pp. 81-122). Diputación de Granada.

Notas

1 **Archivo General de Indias [AGI]**, México, 1088, L.3, fols. 69v-70r. Isabel de Portugal, real cédula a la Audiencia de México, Valladolid, 13 de mayo de 1538, “A la i.gla de Antequera”.

2 Es bien conocida la otorgación del pueblo de Ocuituco a Zumárraga, del de Huaniqueo a Quiroga y del de Tlalixtac a López de Zárate.

3 De forma adicional, también en **AGI**, México, 1088, L.2, fols. 69r-69v. Isabel de Portugal, real cédula a la Audiencia de México, Medina del Campo, 25 de abril de 1532, “A la ciudad de Antequera”.

4 Carlos V, ordenanza y mandamiento, “Que se derriben y quiten los Ídolos, y prohíba á los Indios comer carne humana”, Valladolid y Lérida, 26 de junio de 1532, 23 de agosto de 1538, 8 de agosto de 1551, en *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (1998 [1680])* Libro I, Título I, Ley VII.

5 Acerca de estas tipologías, desde una perspectiva nahua europeizada y colonial, véase **Ixtlilxóchitl, 2000 [ca. 1620]**, pp. 148-149.

6 **Archivo General de la Nación de México [AGN]**, Tierras, vol. 24, exp. 3, fols. 107r-233v: fols. IIIr-IIIv. Ciudad de México, 1569, “Atlixuca Tepetlazingo // barrio en el camino de Ixtapalapa. Autos seguidos por Luis de Avila Bezos, contra los naturales de dicho barrio sobre una casa y siete suertes de tierras llamadas ‘mexicatllali’”.

7 Cabe comentar que el más reciente proyecto académico digital sobre esta valiosa fuente documental se realizó bajo la dirección de **Michel R. Oudijk (2015)**.

8 Recordamos que, en los órganos judiciales castellanos, desde la Baja Edad Media, eran bien reconocidos la difusión y el uso de las *Leyes de Moros* (siglo XIV) y la *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley* y *Çunna* (Iça Gebir -o Gidelli-, 1462).

9 **AGI**, Patronato, 20, N. 5, R. 22, fols. 266r-268r: fol. 266r. Ciudad de México, 1538-1539 (?), “De los papeles [...] de los despachos del virrey // La orden que tenian los yndios en sugeder en las t.rras y valdios”.

10 Acerca de este conocimiento de la legislación islámica en los tribunales civiles y eclesiásticos novohispanos, consúltese **Feliciano Chaves, 2001**, pp. 48-51. Se tiene que agregar

que fuentes virreinales adicionales hacen asimismo alusión a tal organización tripartita en la tenencia de la tierra prehispánica; muy probablemente, haciéndose eco del mundo nazarí. Hernando de Santillán (1968, p.32), en su *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563), relata que, en los Andes Centrales, existían igualmente tres modalidades de uso agrario: tierras del sol, tierras del Inca, y tierras señaladas a curacas y comunidades. No sorpresivamente, Santillán había sido ya relator en la Real Chancillería de Granada y oidor en la Real Audiencia de Lima bajo el mandato del virrey Mendoza en el Perú.

¹¹ AGI, México, 1088, L. 3, fol. 24v. Isabel de Portugal, real cédula a Antonio de Mendoza, Valladolid, 8 de abril de 1538, “La Reyna // El ob’po de Antequera”. Modernización de la ortografía por el autor.

¹² AGI, México, 339, en Garrido Aranda, 1979, p. 204.

¹³ Véase, por ejemplo, las confiscaciones de bienes a Martín Océlotl, Andrés Mixcóatl, Cristóbal Papálotl o Francisco de Coyoacán en González Obregón, 1912, pp. 36-51, 77-78 y 83-86. El embargo de las posesiones de Carlos Ometochtzin de Tetzcocho figura en González Obregón, 1910, pp. 7-8.

¹⁴ Sobre esta dualidad en la ontología y la filosofía política occidental, véase García Bazán, 2013, pp. 4-18.

¹⁵ Carlos V, mandamiento, “Que indios caciques, y principales, no se intitulen señores”, Valladolid, 26 de febrero de 1538, en *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias* (1998 [1680]), Libro VI, Título VII, Ley V.

¹⁶ “Fragmento de la visita hecha a don Antonio de Mendoza”, Ciudad de México, 1544-1547 (García Icazbalceta, 1866, p. 137).

¹⁷ De forma complementaria, igualmente en AGI, Indiferente General, 2978 (Menegus y Aguirre, 2006, p. 43).